РЕЛИГІИ ДРЕВНЯГО МІРА

ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

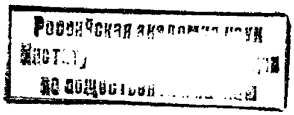
ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ.

(РЕЛИГІИ ВОСТОКА).

АРХИМАНДРИТА ХРИСАНѲА,
РЕКТОРА С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
1873.


Российская академия наук
Институт
по дополнительным

224
СЕ

Отъ С.-Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать дозволяется. С.-Петербургъ. Октября 2 дня, 1872 года.

Цензоръ. Архимандритъ *Геласій.*

Печатано въ типографіи духовнаго журнала «Странникъ» на Екатерининской улицѣ, близъ Смольнаго монастыря, въ домѣ Экгардта № 60—3.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Введеніе 1

Общій характеръ язычества и его виды 9

Первоначальный видъ религіи 28

Частнѣйшее разсмотрѣніе религіозныхъ системъ язычества.

Планъ и порядокъ изслѣдованія 74

Религія Китая 85

Замѣчаніе о сектахъ въ Китаѣ и о религіи Японіи. . 158

Религія Индіи 166

Буддизмъ 372

Религія Ирана или Зороастрова 487

Религіозныя вѣрованія древности представляютъ собою въ высшей степени замѣчательное явленіе во всемірной исторіи, полное глубокаго психологическаго и вообще научнаго интереса. Вопросъ о происхожденіи языческаго политеизма съ его миѳологіей составляетъ, безспорно, одну изъ важнѣйшихъ проблеммъ не въ богословіи только, но и въ философіи религіи и исторіи вообще. Сохранившіеся до насъ литературные памятники этихъ вѣрованій древняго міра не напрасно служатъ нынѣ предметомъ усиленныхъ, напряженныхъ, научныхъ изысканій, которыя все болѣе и болѣе расширяются и осложняются вмѣстѣ съ успѣхами сравнительнаго языкознанія и древней этнографіи.

Религіи древности — это зерно всего міровоззрѣнія древняго міра; здѣсь исходъ, основа и центръ его умственнаго, нравственнаго и общественнаго развитія. Безъ нихъ мы никогда не поняли бы этого исчезнувшаго теперь міра, который предшествовалъ намъ въ исторіи и, слѣдовательно, исторически съ нами связанъ. Миѳы и легенды, въ которыхъ заключены древнія вѣрованія, образы, въ которые древній человѣкъ облекалъ свои религіозныя представленія — все это продуктъ его духовно-нравственной жизни, вѣковая работа его мысли и чувства, часто полная оду-

шевленія, искренности, энергіи, силы, таланта. Нѣкоторые изъ этихъ памятниковъ религіозныхъ вѣрованій древности, сверхъ общечеловѣческаго, имѣютъ для насъ еще особенный племенный интересъ. Священныя книги арійцевъ, этихъ старѣйшихъ, по времени появленія въ исторіи, народовъ индо-германскаго племени, написанныя на языкѣ, который представляетъ собою древнѣйшую отрасль нашихъ европейскихъ языковъ, переносятъ нашу мысль въ наше первоначальное отечество, теперь далекое отъ насъ, туда—въ глубину Азіи, въ страны около Гималайскаго хребта, и отчасти напоминаютъ древнѣйшія первичныя воззрѣнія и вѣрованія, принадлежащія всему европейскому племени, слѣды которыхъ, быть можетъ, донынѣ еще не совершенно исчезли среди насъ.

Правда, съ нашей христіанской точки зрѣнія, всѣ эти вѣрованія древности — ложь и заблужденіе, все это—лишь смертныя *тѣни* (Лук. 1, 79), въ которыхъ блуждала человѣческая мысль, человѣческое чувство, напрасно ища исхода. Но этотъ мракъ и эти тѣни своею противоположностію ярче, яснѣе отображаютъ для насъ свѣтъ истины, которая смѣнила ихъ и которою обладаемъ мы. Предъ нами здѣсь открывается ветхій человѣкъ въ своемъ внутреннемъ нравственномъ бытѣ, въ своихъ сокровенныхъ чувствахъ и душевныхъ движеніяхъ; онъ является намъ здѣсь съ его задушевными мечтами, съ его обольщеніями, съ его сердечною скорбію и душевнымъ томленіемъ, наконецъ—съ его отчаяніемъ. Этого мало. Среди самаго мрака этихъ изжитыхъ человѣчествомъ заблужденій, по временамъ, свѣтили лучи того свѣта истины, который никогда всецѣло не оставлялъ человѣка (Іоан. 1, 5); среди самыхъ суевѣрій, мы находимъ здѣсь слѣды истины: въ этихъ призрачныхъ мечтаніяхъ язы-

ческой древности, въ этихъ чарахъ, созданныхъ воображеніемъ древняго человѣка, въ этихъ миѳахъ и легендахъ древняго міра, въ этихъ причудливыхъ образахъ фантазіи, по временамъ, высказывалось исканіе истины, тяготѣніе невольное, полусознательное къ тому, что открыто намъ; въ нихъ мы находимъ гаданіе объ истинѣ, ея предчувствіе... Словомъ, въ отжившихъ вѣрованіяхъ язычества, мы находимъ историческое свидѣтельство объ истинѣ христіанства. Вполнѣ справедлива въ этомъ отношеніи мысль извѣстнаго лингвиста Макса Мюллера, высказанная имъ въ заключеніе его публичной лекціи объ индѣйскихъ Ведахъ, читанной въ Лондонѣ въ 1865 году: «изученіе древнихъ религій научаетъ насъ лучше цѣнить то, что дано намъ нашею религіей. Только тотъ, кто терпѣливо и безпристрастно обсудилъ всѣ другія исторически извѣстныя религіи, можетъ знать, что такое христіанская истина, и съ полнымъ убѣжденіемъ и увѣренностію сказать вмѣстѣ съ апостоломъ Павломъ: «Я не стыжусь благовѣствованія Христова» (Рим. 1, 16). Essays v. Max. Müller. Erst. B. Vorlesung über die Vedas.

Нескоро, однакоже, это было сознано надлежащимъ образомъ, и не изъ богословія, которому, повидимому, спеціально принадлежалъ вопросъ о язычествѣ, вышли движенія, направленныя къ изученію религій древняго міра. Богословіе средневѣковое, схоластическое, всецѣло погруженное въ діалектику и отвлеченности, вообще пренебрегало историческимъ элементомъ въ своихъ изслѣдованіяхъ. Оно знало язычество больше подъ формою отвлеченнаго *понятія о заблужденіи*, которымъ рѣшалось все. Для него язычество было «religio falsa, о которой, кромѣ этого и по этому самому, больше знать ничего не нужно и нестоитъ. Психоло-

гическая сторона вопроса, т. е. внутреннія причины возникновенія и происхожденія языческой миѳологіи, также была совершенно опущена изъ вниманія. Самый взглядъ на отношеніе религій древняго міра къ христіанству не имѣлъ ни прочности, ни опредѣленности. Впрочемъ, подробныя историческія изслѣдованія о религіяхъ древности до послѣднихъ временъ были и невозможны. Религіозные памятники древности, особенно востока, который съ богословской точки зрѣнія гораздо болѣе важенъ, чѣмъ западъ, т. е. міръ греко-римскій, долго оставались и неизвѣстными, и недоступными для изученія. Только съ конца XVIII столѣтія и начала XIX, со времени поселенія англичанъ въ Индіи и похода Наполеона I на Египетъ, Европа начинаетъ знакомиться съ литературными памятниками древнихъ религіозныхъ вѣрованій, о которыхъ дотолѣ почти не знала. Только съ этого времени открытіе санскрита, составляющее эпоху въ изученіи религій востока, и работы надъ гіероглифами Египта, даютъ сильный толчекъ и движеніе прежде несложной наукѣ о вѣрованіяхъ древняго міра. Съ этого времени труды въ изученіи религіозныхъ памятниковъ древности начинаютъ обогащать новыми результатами исторію и филологію, и въ свою очередь обогащаются новыми данными вслѣдствіе развившихся, при ихъ же посредствѣ, филологическихъ изысканій. Дѣлаются новыя заключенія о племенномъ сродствѣ народовъ и объ ихъ взаимныхъ историческихъ отношеніяхъ.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ религіозныя книги древности сдѣлались предметомъ научныхъ изысканій въ области филологіи и исторіи, прежній взглядъ на язычество начинаетъ измѣняться. Наука открываетъ въ немъ то, чего, повидимому, не ожидала и что дотолѣ

не предполагалось. Она находитъ въ немъ не только роскошные образы поэзіи, но и мнимую возвышенность воззрѣній, вызывающую на сопоставленіе древнихъ религіозныхъ вѣрованій съ христіанскими взглядами. Высказываются предположенія о сродствѣ библейскаго ученія съ древними философскими и религіозными воззрѣніями. Съ другой стороны, въ этомъ изученіи древнихъ вѣрованій и ихъ взаимномъ сопоставленіи наука видитъ средство къ опредѣленію самыхъ законовъ развитія религіознаго сознанія. Дѣлаются попытки, при помощи сравнительной миѳологіи, на заключеніе о первоначальномъ типѣ вѣрованій, общихъ всему человѣчеству, о генетическомъ развитіи сложныхъ религіозныхъ понятій изъ простѣйшихъ первичныхъ представленій. Къ этому присоединяются взгляды возникшихъ вслѣдъ за тѣмъ философскихъ теорій о религіи и о законахъ развитія религіознаго сознанія. Новѣйшіе философскіе взгляды на религію исходятъ изъ апріорныхъ началъ, но спѣшатъ для своего фактическаго оправданія воспользоваться новыми данными, добытыми при посредствѣ историческаго изученія религіи. Тѣ и другіе далеко расходятся съ библейскимъ воззрѣніемъ на первоначальную эпоху въ исторіи человѣчества и на первобытныя времена въ исторіи религіи.

Такимъ образомъ, въ виду этихъ новыхъ теорій и воззрѣній, богословская наука послѣдняго времени не могла съ своей стороны не обратить вниманія на изученіе древнихъ литературныхъ памятниковъ религіи и не подвергнуть ихъ изслѣдованію съ своей точки зрѣнія. Къ положительнымъ богословскимъ интересамъ въ изученіи религій древняго міра присоединился еще отрицательный, полемическій. Въ виду новыхъ взглядовъ и теорій относительно язычества, на основаніи тѣхъ же историческихъ данныхъ, ей нужно было

оправдать свои собственные взгляды и воззрѣнія. Вслѣдствіе этого, съ начала нынѣшняго столѣтія, вопросъ о древнихъ религіяхъ сталъ предметомъ тщательнаго и подробнаго изученія въ самой богословской наукѣ запада и вошелъ, какъ необходимый элементъ, въ богословскую апологетику. Изъ множества сочиненій этого рода въ богословской литературѣ запада, особенно Германіи, можно указать по преимуществу на весьма солидное но, къ сожалѣнію, неоконченное сочиненіе Вуттке «Geschichte des Heidenthum's».

Изслѣдованія чисто научныя относительно миѳологіи и древнихъ религій, вообще представляющія собою громадную литературу самыхъ разнообразныхъ воззрѣній,—литературу, постоянно возрастающую, не только не закончены, но и не привели еще къ выводамъ болѣе или менѣе прочнымъ и твердымъ. Тѣмъ не менѣе, что замѣчательно, выводы ученыхъ изслѣдователей Англіи, Германіи, Франціи относительно исторіи религій постепенно сближаются съ богословскими воззрѣніями и библейскими преданіями. Увлеченіе мнимою возвышенностію древнихъ религій востока, естественное, впрочемъ, при неожиданной находкѣ и разгадкѣ литературныхъ памятниковъ древнихъ вѣрованій и при первоначальномъ поверхностномъ знакомствѣ съ ихъ содержаніемъ,—прошло. Въ этомъ отношеніи можно указать на труды нѣсколькихъ лингвистовъ и по преимуществу на извѣстнаго санскритиста Макса Мюллера (Essays. v. M. Muller). Таково же, по крайней мѣрѣ, по своей общей мысли, и недавно явившееся сочиненіе Бунзена: «Единство религій» (Die Einheit der Religionen v. Ernst Bunsen. 1870).

Наша русская богословская и философская литература до самаго послѣдняго времени ничего почти не имѣла по вопросу о древнихъ религіяхъ. Перечень со-

чиненій, имѣющихъ болѣе или менѣе прямое отношеніе къ нашему вопросу, очень кратокъ. Въ него входятъ: сочиненіе Новицкаго «о развитіи древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій», книга нашего лингвиста проф. Васильева о буддизмѣ, имѣющая общепризнанное научное достоинство, особенно въ отношеніи къ вопросу объ исторіи буддизма, и сочиненіе о томъ же преосвящ. Нила, а также труды членовъ нашей Пекинской духовной миссіи, которые представляютъ собою матеріалы для изученія религій востока, на столько впрочемъ цѣнные, что ими пользуются для своихъ изслѣдованій ученые Германіи и Англіи. Первый опытъ чисто научныхъ изслѣдованій о вѣрованіяхъ и воззрѣніяхъ древности въ нашей богословской и философской литературѣ представляетъ собою недавнее сочиненіе профессора Чистовича по спеціальному, но въ высшей степени интересному и сложному, вопросу объ ученіи касательно безсмертія и будущей жизни въ древнегреческомъ мірѣ. Интересъ и значеніе этого сочиненія— по преимуществу въ рѣшеніи труднаго и спорнаго вопроса о мистеріяхъ въ древнемъ мірѣ [1].

Предположивъ представить очеркъ древнихъ религій, болѣе извѣстныхъ исторически, мы слишкомъ далеки отъ цѣлей спеціальнаго изслѣдованія о нихъ. Это былъ бы трудъ громаднѣйшій и сложнѣйшій, соеди-

---

[1] Мы не упоминаемъ о недавно вышедшемъ сочиненіи неизвѣстнаго автора, подъ заглавіемъ: «Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ древняго и новаго міра», въ которомъ до настоящаго времени изложена исторія религій Индіи и Китая,—какъ потому, что эта исторія религій не имѣетъ научнаго, особенно богословскаго характера, такъ и потому, что она излагаетъ больше бытовую и внѣшнюю сторону религіозныхъ вѣрованій, мало касаясь догматической и философской стороны вопроса, и не представляетъ собою цѣльнаго, осмысленнаго взгляда на древнія религіи.

ненный со множествомъ столько же сложныхъ и спорныхъ вопросовъ изъ сравнительной филологіи и исторіи. Такого труда, сколько знаемъ, до нынѣ не представляетъ и богословская литература запада. Мы не беремъ на себя и разбора первоисточниковъ древнихъ религій, работа надъ которыми принадлежитъ филологіи и исторіи. Нашъ трудъ чисто богословскаго характера и основанъ на тѣхъ данныхъ, какія до послѣдняго времени представляютъ труды ученыхъ изъ другой области. А наша цѣль ограничивается желаніемъ восполнить по возможности пробѣлъ въ нашей богословской литературѣ по вопросу о религіяхъ древняго міра. Отсутствіе такого рода богословскихъ изслѣдованій особенно ощутительно нынѣ, въ интересахъ вновь возникающей у насъ богословской науки—апологетики.

ОБЩІЙ ХАРАКТЕРЪ ЯЗЫЧЕСТВА И ЕГО ВИДЫ.

Всѣ племена и народы, чуждые іудейству и его религіи, въ библіи называются общимъ именемъ народовъ—языки, а ихъ религіи—религіями языковъ,—названіе, ближайшимъ образомъ указывающее на особенное положеніе и значеніе еврейскаго народа въ исторіи религіи среди всѣхъ другихъ народовъ древняго міра, т. е. на то, что онъ одинъ — народъ избранный и что только онъ обладалъ истиною. Но оно характеристично для насъ, какъ справедливо и глубокомысленно замѣтилъ одинъ изъ новѣйшихъ нѣмецкихъ богослововъ, [1] и по отношенію къ самой религіозной жизни этихъ, чуждыхъ іудейству, народовъ древняго міра.

Основная, характеристическая черта всего духовнаго развитія древняго міра и всей его исторіи есть народная обособленность и исключительность — въ противоположность всеобщему, всенародному, общечеловѣческому. Христіанскій міръ, напротивъ, въ своей жизни и исторіи представляетъ собою стремленіе ко всеобщему нравственному объединенію. Въ христіанствѣ народное, не уничтожаясь и не утрачивая своего характера, въ тоже время возводится къ общечеловѣческому. Древній міръ, наоборотъ, жилъ разрознен-

---

[1] Лянге (Lange) въ Philosophische Dogmatik.

ною народною жизнію и не зналъ подобныхъ стремленій, какъ не признавалъ и самаго единства въ происхожденіи людей и народовъ; онъ не дѣлалъ даже никакихъ попытокъ на то, что нынѣ зовутъ космополитизмомъ. Открытіе царства благодати, явленіе Духа Утѣшителя, обновившаго собою жизнь человѣчества, призвало всѣхъ къ единству, послѣ того раздѣленія, въ какомъ находился древній языческій міръ, какъ глубоко-знаменательно выражается это въ одной изъ нашихъ церковныхъ пѣсней: «Егда, снишедъ, языки слія, раздѣляше языки Вышній. Егда же огненные языки раздаяше, въ соединеніе вся призва».

Что было во всей жизни древняго міра, то было по преимуществу и въ его религіи, какъ основной и первоначальной формѣ его духовной жизни. Язычество, въ своемъ цѣломъ, есть система болѣе или менѣе разобщенныхъ народныхъ религій. Каждая религія, особенно въ начальный періодъ своей исторіи, есть представительница по преимуществу народныхъ интересовъ въ ихъ исключительности, по крайней мѣрѣ она тѣсно связана съ ними. Боги язычества живутъ отдѣльно одинъ отъ другаго; они ведутъ войны и брани, точно также, какъ сами народы воюютъ одинъ съ другимъ, отстаивая свои частныя выгоды безъ всякой мысли о такъ называемыхъ общечеловѣческихъ интересахъ. Почти каждая религія существуетъ только для извѣстнаго племени и народа; каждый богъ есть богъ національный и внѣ страны, гдѣ покланяются ему, онъ теряетъ свое божественное достоинство, перестаетъ быть богомъ,—онъ обязанъ защищать только Римъ, или Грецію, и вести для этого войну съ богами Египта или Финикіи. Каждый народъ, въ соотвѣтствіе съ этимъ, есть автохтонъ своей страны, перворожденный и древнѣйшій

изъ народовъ міра, и ведетъ свою родословную непремѣнно отъ боговъ и богинь; исторія національной жизни есть для него исторія цѣлаго міра и человѣчества; о жизни другихъ народовъ онъ не хочетъ знать и не признаетъ въ нихъ ничего достойнаго себя, ничего великаго и славнаго. Частныя свойства боговъ и богинь носятъ на себѣ отпечатокъ мѣстной природы, стоятъ въ связи съ исторіей и судьбами своего народа и его страны, и внѣ сферы жизни этого народа не нужны, не пригодны, не понятны, лишены смысла и значенія. Обоготвореніе Нила съ его крокодилами или быка Аписа, этихъ символовъ земледѣлія и плодородія, не могло имѣть смысла для индѣйца, или грека, точно также, какъ наоборотъ, греческая Аврора или другая богиня, служившая символомъ или олицетвореніемъ силы свѣта, не могла быть понята египтяниномъ уже потому, что послѣдній не видалъ такого чуднаго преломленія лучей солнца на горизонтѣ въ моментъ его восхода или заката, какое видѣлъ грекъ на островахъ своего архипелага, гдѣ солнце, по словамъ легендъ, купалось въ волнахъ моря, чтобъ на утро явиться еще краше и свѣтлѣе. Такимъ образомъ боги язычества живутъ въ тѣсной сферѣ мѣстной жизни и не могутъ выйти изъ нея, какъ изъ заколдованнаго круга, безъ того чтобы не умереть, не уничтожиться. Религія язычества, отъ начала до конца своего существованія, есть не что иное, какъ безплодное стремленіе выйти изъ этихъ узкихъ и тѣсныхъ предѣловъ разрозненной народной жизни. Она развивается и процвѣтаетъ, пока живетъ въ этой сферѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ являются попытки на ея обобщеніе, она гибнетъ безвозвратно и ея мѣсто заступаетъ религія общечеловѣческой истины. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ, къ концу исторіи древняго міра.

національности начинаютъ стягиваться къ Риму, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ образуется всесвѣтная монархія, религія языческая падаетъ безъ всякой надежды на возстановленіе. Она убита въ самой основѣ. Патронатство боговъ теряетъ смыслъ. Римъ, заключивъ въ себѣ національности древняго міра, принялъ и ихъ разнообразныя религіи. Но его пантеонъ самымъ бытіемъ своимъ всего болѣе говорилъ о паденіи язычества, о томъ неестественномъ положеніи, въ какое поставлены были боги, въ немъ заключенные. Для религіознаго чувства язычника это были мертвые символы, ничего ему не говорящіе,—своего рода муміи, у которыхъ остался одинъ призракъ жизни и которыя готовы разрушиться при первомъ къ нимъ прикосновеніи. Они напоминали ему преданія, теперь потерявшія смыслъ и значеніе, — исторію, которая уже кончилась, которою перестали жить народы, подчиненные Риму; они были теперь только олицетвореніемъ политической смерти народовъ. Всесвѣтными они не могли сдѣлаться потому, что носили колоритъ своей страны, привязаны были къ ея исторіи, а этой послѣдней не могли уже покровительствовать, потому что ея не было, потому что она прекратила свое существованіе.

Но это только внѣшняя сторона явленія, — она важна для насъ потому только, что указываетъ намъ на внутренній характеръ и содержаніе языческихъ вѣрованій. Эта разобщенность языческихъ религій необходимо связана съ языческимъ воззрѣніемъ на само божество и имъ обусловлена. Здѣсь видимъ мы, что язычество въ своемъ цѣломъ есть религія натурализма въ широкомъ значеніи этого слова. Оно есть обожаніе природы и бытія конечнаго, ограниченнаго. Религіозныя представленія всѣ и всецѣло привязаны

къ потоку явленій природы и человѣческой жизни и не возвышаются надъ міромъ видимымъ; божества ищетъ древній человѣкъ среди того же міра, въ которомъ живетъ. Съ психической точки зрѣнія, это— состояніе духовной пассивности, зависимости отъ природы, которая подавляетъ собою мысль, чувство, разумъ; это есть отсутствіе сознанія о могуществѣ внутри человѣка скрытыхъ силъ разума и свободы: природа, а не человѣкъ, является здѣсь дѣйствующею силою; она даетъ ему законы и повелѣнія; человѣкъ ея рабъ. Для язычника всюду и вездѣ жизнь и движеніе; всюду духи съ вліяніемъ то благодѣтельнымъ, то враждебнымъ, весь внѣшній міръ полонъ жизни и таинственности, силы и значенія; земля и вода, воздухъ и небо—все скрываетъ въ себѣ силы, вліяющія на человѣка, надзирающія за его жизнію, рѣшающія его судьбу: только внутри его собственнаго существа— пустота и безсиліе. О силѣ самосознанія онъ не знаетъ. Его собственныя представленія, его внутреннія, психическія состоянія, — его скорбь и радость, его восторги и неудовольствія иногда кажутся ему не его самодѣятельностію, а внѣшними, посторонними силами,—богами радости и плача, гнѣва и любви. На низшихъ ступеняхъ язычества человѣкъ не только не возвышаетъ себя надъ потокомъ явленій, но и смѣшиваетъ свое внутреннее съ внѣшнимъ, такъ что вся жизнь его превращается въ мечту и сновидѣніе. Отсюда миѳы, — эти «сонія» древняго міра, изъ которыхъ слагается содержаніе его религіозныхъ вѣрованій. Словомъ, это хаотическое состояніе духовной жизни. Но и сознаніе своего могущества не ведетъ его далѣе—къ безконечному идеалу разумной жизни; онъ останавливается на этомъ сознаніи своего могущества и боготворитъ человѣческую

природу.—Таковъ общій характеръ язычества. Вся исторія его отъ начала до конца есть стремленіе освободиться отъ оковъ природы, подняться сознаніемъ надъ міромъ видимымъ и вообще бытіемъ конечнымъ, но—стремленіе безплодное. За черту этого міра оно не переступило.

Итакъ язычество въ своемъ цѣломъ есть религія натурализма. Древній человѣкъ ищетъ божества въ мірѣ природы и бытіи конечномъ. Но въ области природы и конечнаго міра бытіе не одинаково и носитъ разнообразный характеръ. На этомъ основано и разнообразіе политеистическихъ вѣрованій, ихъ различныя формы и виды, и ихъ сравнительное достоинство. Исчерпывая собою область явленій природы и вообще бытія конечнаго, язычество принимало различныя формы, мѣняло ихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ проходило различные фазисы религіознаго сознанія, представляло собою различныя ступени въ развитіи религіознаго сознанія.

Въ каждой изъ языческихъ религій человѣкъ боготворитъ сначала природу въ ея непосредственныхъ явленіяхъ, ту сферу, среди которой живетъ; за тѣмъ,—сообразно съ этой природой, роскошной или бѣдной, выдающейся съ той или другой стороны, усыпляющей или возбуждающей его дѣятельность, направляющей эту дѣятельность на тѣ или другія цѣли,—стремится къ болѣе сложнымъ и отвлеченнымъ представленіямъ о жизни природы, объ основѣ и началахъ этой жизни. Различіе въ томъ только, что одинъ народъ заходитъ далѣе въ этомъ стремленіи, другой менѣе, одинъ достигаетъ до представленій о силѣ духа, другой останавливается на переходѣ отъ явленій природы къ явленіямъ разумности, третій остается исключительно въ области явленій бездушной природы, выбирая изъ нея особенно выдающійся кругъ явленій.

Если мы сопоставимъ вмѣстѣ все, что извѣстно о вѣрованіяхъ язычества и разнообразіе ихъ приведемъ въ систему; то увидимъ, что язычество, дѣйствительно, исчерпывало собою весь кругъ явленій природы и конечнаго бытія — отъ бездушнаго камня до человѣческой личности, отъ явленій, принадлежащихъ къ области минералогіи, до явленій психическихъ. Вмѣстѣ съ этимъ, или параллельно этому, увидимъ и различныя ступени или градаціи въ развитіи религіознаго сознанія.

Все разнообразіе языческихъ вѣрованій, все содержаніе древняго религіознаго натурализма можетъ быть раздѣлено на два отдѣла или подведено подъ два главные вида. Все оно сводится или къ обожанію природы—міра внѣшняго, или къ обожанію самого человѣка. Говоря школьнымъ языкомъ, язычество есть натурализмъ или а) объективный — обращенный на міръ внѣшній, или б) субъективный — направленный на внутреннее, психическое состояніе самого человѣка. Первый, т. е. объективный, натурализмъ болѣе выдается въ исторіи язычества и болѣе развитъ. Онъ обнимаетъ собою большинство древнихъ языческихъ вѣрованій и имѣетъ гораздо болѣе широкое значеніе въ исторіи древнихъ религій, чѣмъ послѣдній.

А. Преимущественнымъ предметомъ обожанія въ язычествѣ была, какъ мы сказали, внѣшняя природа. Этотъ самый широкій и многообъемлющій видъ религіи можетъ быть въ свою очередь раздѣленъ на нѣсколько частнѣйшихъ видовъ или моментовъ въ состояніи религіознаго сознанія.

1) Божества ищетъ древній человѣкъ прежде всего *въ тѣлесно-чувственныхъ и дробныхъ явленіяхъ* природы. Природа является его религіозному сознанію не какъ цѣлое, а въ формѣ единичныхъ предметовъ, пора-

жающихъ его чувство. Первый, грубѣйшій, видъ обожанія природы есть обожаніе отдѣльныхъ предметовъ природы въ ихъ *непосредственности,* какъ они даны чувству, — скала, гора, какъ она представляется въ ея непосредственномъ явленіи. Это, такъ называемый, фетишизмъ, въ широкомъ значеніи этого слова. [1] Здѣсь нѣтъ представленія о какихъ либо силахъ, скрытыхъ въ явленіи: божество есть отдѣльный предметъ внѣшнихъ чувствъ; оно не населяетъ только собою лѣса и горы, рѣки и моря, но есть этотъ самый лѣсъ, эта самая гора, по которой ходитъ человѣкъ, эта самая пища, которою онъ питается. Человѣческое сознаніе на этомъ моментѣ совершенно пассивно, бездѣятельно и мертво: человѣкъ только глазъ, только ухо, душа его только зеркало, пассивно отражающее явленія; природа совершенно подавляетъ мысль и сознаніе. На этомъ моментѣ вся область явленій природы можетъ быть и бываетъ предметомъ обоготворенія, начиная съ неподвижныхъ элементовъ природы и кончая явленіями звѣзднаго неба. Горы и утесы, камни и скалы, вода и воздухъ, огонь и молнія, растенія и животныя, наконецъ солнце и звѣзды—обычный предметъ обожанія въ древнемъ мірѣ, какъ и у нынѣшнихъ дикихъ [2].

---

[1] Фетишъ — слово португальское (fetisso) и значитъ собственно «волшебство, волшебная сила», а за тѣмъ уже — идолъ или кумиръ, которому воздается божеская почесть.

[2] Недвижимое, покоющееся бытіе природы, въ формѣ напримѣръ горъ, или скалъ, поражаетъ сознаніе грубаго человѣка, очевидно, своею неподвижностію и устойчивостію или массивностію. Подвижный элементъ воды и воздуха, особенно въ видѣ бури, представляетъ собою силу враждебную и разрушительную. Камчадалы, отправляясь на море въ бурю, бросаютъ въ него въ видѣ жертвы водѣ обрубки деревъ, приговаривая, что ихъ дерзость не есть слѣдствіе ихъ безбоязненности относительно моря, что они къ этому вынуждены русскими, которые заставляютъ ихъ пускаться въ опасное плаваніе. Кафры бросаютъ въ

Нѣсколько выше этого стоитъ фетишизмъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ этого слова, когда изъ предметовъ природы *искусственно* создаются кумиры для поклоненія. Здѣсь, также какъ и въ предъидущемъ моментѣ, предметъ природы обожается въ его непосредственномъ видѣ, но онъ воспроизводится уже самимъ человѣкомъ. Здѣсь замѣтна уже нѣкоторая самодѣятельность со стороны человѣка, тогда какъ тамъ онъ совершенно пассивно подчиняется явленію. Тамъ природа говорила человѣку: «я твой Богъ»; здѣсь самъ человѣкъ говоритъ ей: «ты мой Богъ»,

---

море животныхъ, чтобъ избавиться отъ болѣзни. Еще поразительнѣе явленіе огня, неизвѣстно откуда, загадочно, возникающаго и пропадающаго, съ его не только разрушающими, но и уничтожающими дѣйствіями. Не удивительно, поэтому, что культъ огня есть одинъ изъ самыхъ распространенныхъ видовъ идолослуженія и въ древнемъ мірѣ, и у нынѣшнихъ нецивилизованныхъ народовъ. Органическій міръ растеній, какъ что-то также загадочно изъ себя изникающее и развивающееся въ цѣлое, и притомъ поражающее или массивностію, или особеннымъ разнообразіемъ и красотою формы, также входитъ въ число предметовъ обожанія. Большія деревья, особенно выдающейся формы, какъ напр. адансонія, донынѣ у дикихъ служатъ предметомъ поклоненія. Еще болѣе извѣстенъ отъ древности культъ животныхъ, которыя поражали грубаго человѣка своею силою, своимъ хищничествомъ и остротою своихъ чувствъ. Дикимъ, въ томъ нѣтъ сомнѣнія, они кажутся существами, превосходящими человѣка и силою, и смысломъ. Самая молчаливость животныхъ, отсутствіе дара слова, при ихъ видимомъ могуществѣ, представляется таинственною Камчадалы говорятъ, что собаки могли бы говорить и говорили нѣкогда, какъ и люди, но перестали говорить по чувству оскорбленнаго самолюбія: потомки бога Кутки разъ на вопросъ собакъ о томъ, кто они, не дали имъ никакого отвѣта; съ тѣхъ поръ собаки лаютъ на всѣхъ незнакомыхъ, спрашивая своимъ лаемъ о томъ, кто они и откуда (Steller Описаніе Камчатки) Въ древности, какъ и нынѣ, особенно было развито почитаніе зимя—этого загадочнаго животнаго, подкрадывающагося быстро, безъ всякихъ видимыхъ органовъ движенія, коварнѣйшаго при видимомъ ничтожествѣ и простотѣ своей формы, небольшаго, но побѣждающаго сильнѣйшихъ животныхъ своими быстрыми, неожиданными нападеніями, роскошнаго по краскѣ своихъ цвѣтовъ, тихаго и молча-

или: «я хочу, чтобы ты была моимъ Богомъ» [1]. При искусственномъ созиданіи фетиша, ему дается извѣстная сигнатура, извѣстный знакъ того, что данный предметъ *избранъ* для поклоненія: на камнѣ дикарь дѣлаетъ углубленія для обозначенія глаза или проводитъ черту для обозначенія носа, и камень дѣлается кумиромъ. Такимъ образомъ предметъ обожанія выдѣляется изъ среды другихъ подобныхъ предметовъ. Человѣкъ здѣсь становится ближе къ своему божеству: онъ обладаетъ имъ. Онъ можетъ имѣть его всегда при себѣ, переносить съ собою съ мѣста на мѣсто. Вслѣдствіе этого такіе искусственно созданные кумиры или фетиши обыкновенно обращаются въ домашнихъ боговъ и защитниковъ рода, племени, общества и каждаго отдѣльнаго человѣка [2]. Сигнату-

---

ливаго, но въ высшей степени опаснаго. Для древняго человѣка это былъ предметъ страха,—средоточіе могущественныхъ силъ. Но сфера явленій, дѣйствующихъ на человѣка, не ограничивается землею и переносится съ земли на небо. Небесныя свѣтила представляютъ изъ себя нѣчто неизмѣнное, неподверженное разрушенію, незнающее смерти, движущееся равномѣрно и въ неизмѣнномъ порядкѣ. Повидимому, они ни отъ чего не зависятъ, но все на землѣ отъ нихъ зависимо. Они неподвижны, какъ горы и скалы, подвижны, какъ вода и воздухъ, свѣтозарны, какъ огонь, самостоятельны, какъ органическія и животныя существа. Этотъ предметъ обожанія можетъ быть признанъ высшимъ видомъ этого момента обожанія отдѣльныхъ предметовъ природы; потому что касается предметовъ, таинственно вліяющихъ на человѣка, и притомъ изъ отдаленныхъ для человѣка сферъ. Солнце и луна—чаще то и другое вмѣстѣ—самыя обычныя божества у древнихъ народовъ, какъ и у всѣхъ донынѣ нецивилизованныхъ племенъ.

[1] Вуттке. Geschichte des Heidenthum's. Fetischismus.

[2] Число такихъ домашнихъ боговъ или фетишей иногда очень велико. Одинъ негръ имѣлъ до 20,000 фетишей (См. у Вуттке G. d. Heidenthum's, стр. 75). Эти домашніе фетиши, носимые иногда при себѣ, нужно отличать однакоже отъ того, что называется обыкновенно амулетомъ. Фетиши сами въ себѣ признаются божествами; амулетъ, наоборотъ, заключаетъ въ себѣ таинственную силу, сообщенную ему *отвнѣ*. Самъ въ себѣ онъ не имѣетъ значенія. Поэтому амулеты имѣютъ значеніе и при высшихъ формахъ религіозныхъ представленій.

рою искусственнаго фетиша служатъ или человѣческій видъ, или одежда и различныя привѣски [1].

2. Фетишизмъ послѣдняго рода есть уже переходъ къ дальнѣйшей ступени, когда обожается предметъ природы не самъ въ себѣ, а по своему внутреннему значенію. Это ступень такъ называемаго *шаманства* или *символизма*—обожаніе *таинственныхъ силъ*, которыя скрыты въ явленіи, или на которыя оно указываетъ, для которыхъ служитъ чувственнымъ знакомъ. Здѣсь уже различается внѣшнее отъ внутренняго, матерія отъ силы, въ ней живущей. Предметъ природы—только носитель божества невидимаго, неуловимаго, только символъ, только знакъ присутствія этого божества; явленіе — только внѣшній органъ для дѣйствій божества, только представитель иной, невидимой, таинственной силы, ему присущей, только вмѣстилище этой силы, ея сосудъ. Это та ступень обожанія природы, когда является, такъ называемый, *демоническій культъ*, т. е. обожаніе предполагаемыхъ въ явленіи таинственныхъ силъ, подъ формою духовъ. Все дѣлается теперь вмѣстилищемъ этихъ демоновъ, этихъ могучихъ силъ, то враждебныхъ, то благодѣтельныхъ для человѣка. Земля и вода, небо и воздухъ наполнены этими демонами, этими духами. Культъ

---

[1] Вотъ какъ описываетъ нашъ сибирскій самоѣдъ Кастрену созиданіе фетиша: «когда шаманъ замѣчаетъ, что у меня нѣтъ домашняго бога, онъ приходитъ ко мнѣ, беретъ у меня кусокъ кожи горностая и уходитъ къ себѣ. За тѣмъ приноситъ ко мнѣ эту кожу, выдѣланную въ подобіе человѣка и одѣтую въ платье, похожее на то, какое мы носимъ. Сшитую такимъ образомъ и одѣтую фигуру я кладу въ корзину и помѣщаю въ кладовой дома. Прибѣгая къ помощи фетиша, отправляясь, напр., на охоту, или на рыбную ловлю, я приношу ему жертву, кладу передъ нимъ или куски кожи, или раковины, запасенныя прежде съ этою цѣлію. Castren. Reisenberichte. См. въ Origin. and development of Religions. Belief by Baring. 1869.

демоническій есть явленіе въ исторіи религіи общее всѣмъ извѣстнымъ народамъ древности. Но эти духи— въ шаманствѣ — не духовныя существа; они всецѣло принадлежатъ той же природѣ и матеріи. Это даже не столько живыя существа, сколько призраки, тѣни предметовъ и явленій, ихъ блѣдные облики; это сущность того же чувственнаго предмета и явленія, утонченная въ представленіи,—простое олицетвореніе понятія о силѣ, скрывающейся отъ глаза, отъ чувства, и представляющейся могущественною. Они большею частію слиты съ предметомъ или явленіемъ, которое воплощаетъ ихъ, или которому они присущи.[1] Только въ послѣдствіи, при дальнѣйшемъ развитіи религіозныхъ представленій, духи шаманства изъ этихъ призрачныхъ тѣней становятся или отвлеченными типами явленій, лежащими въ основѣ ихъ силами, или принимаютъ характеръ живаго, разумнаго существа.[2] «Человѣческій духъ, справедливо замѣчаетъ по этому поводу Вуттке, въ шаманствѣ, повидимому, начинаетъ возвышаться надъ землею и явленіемъ, доходя до идеи силы, но только затѣмъ, чтобъ снова упасть на землю.» Въ символизмѣ идея силы или божества становится уже нѣсколько отрѣшенною отъ предмета, который служитъ ея представителемъ. Таинственная сила можетъ толь-

---

[1] Самая форма, подъ какою они представляются, обыкновенно, призрачна и вообще причудлива. Они неосязаемы и видимы глазомъ только подъ извѣстными условіями, — недоступны обыкновенному чувству, но даютъ знать о себѣ шумомъ, крикомъ. Иногда являются, какъ облачныя тѣни; иногда подъ формою животныхъ — кошки, змѣя. Духъ у кафровъ кричитъ, какъ дикій гусь. Жилищами духовъ служатъ пещеры, пустыни, лѣса.

[2] Впрочемъ, въ язычествѣ, какъ послѣ увидимъ, идея духа не достигала никогда до совершеннаго типа духовности. Духи, подъ формою личныхъ, живыхъ существъ, не мыслились, все-таки, по своей природѣ отдѣльными отъ матеріальнаго міра и вполнѣ самостоятельными.

ко на время воплощаться въ явленіи, или только сообщать ему часть своихъ свойствъ, но она можетъ быть и удалена отъ него по своей природѣ, — земное явленіе можетъ быть органомъ силы, живущей въ самой себѣ, или вдали отъ него—въ звѣздномъ мірѣ.

Такимъ образомъ на этой ступени религіознаго сознанія тѣ же предметы природы, что и въ фетишизмѣ, служатъ предметомъ обожанія и поклоненія, но уже въ иной формѣ и съ инымъ значеніемъ. Фетишъ превращается въ идола въ собственномъ смыслѣ слова, т. е. въ видъ, въ органъ, въ символъ божественной силы. Тамъ, въ фетишизмѣ, идолы сами по себѣ божественны и служатъ источниками божественнаго могущества; здѣсь, въ шаманствѣ и символизмѣ, предметъ внѣшній — только болѣе или менѣе случайная оболочка божества и его силы, обычное явленіе пріобрѣтаетъ особенное значеніе только чрезъ воплощеніе въ немъ демонической силы. Таковы у всѣхъ древнихъ народовъ священныя горы, лѣса и рѣки; таковы у древнихъ грековъ, такъ называемые Λίθοι ἐμψυχοι, одушевленные священные камни; таковъ у нихъ же черный камень (голышъ) Цибелы въ Пессинѣ, считавшійся Διίπετες ἄγαλμα, священнымъ таинствомъ; — lapis ceraunius, посвященный Арею, lapis informis atque rudis, изображавшій самого Юпитера у римлянъ. Таковы же священныя дерева у древнихъ народовъ и нынѣшнихъ дикихъ, служившія обиталищемъ боговъ или вмѣстилищемъ божественныхъ силъ: лотосъ въ древней Индіи, боабабъ у негровъ. Таковы священныя животныя у древнихъ народовъ и особенно въ Египтѣ. Священныя животныя у египтянъ были любимыми символами боговъ. Обожаніе звѣзднаго неба на этомъ моментѣ принимаетъ, по преимуществу, таинственный характеръ. Это—въ такъ называемомъ сабеизмѣ (отъ

еврейскаго Zaba—сила), когда звѣздный міръ представляется носителемъ таинственныхъ силъ, направляющихъ судьбы земли и человѣка, надзирающихъ за его рожденіемъ и смертію, какъ это было у халдеевъ и вавилонянъ. Это — высшій родъ обожанія природы на этомъ моментѣ. Здѣсь дѣйствіе уже переносится съ земли на небо, жизнь божества представляется недосягаемою и неприкосновенною для человѣка; судьбы міра и человѣка полуоткрыты только въ таинственныхъ движеніяхъ планетнаго міра, который служитъ символомъ божества, носителемъ его силы, посредникомъ между невѣдомою, таинственною силою и обитателями земли.[1]

На этой ступени религознаго воззрѣнія, подъ вліяніемъ идеи о таинственныхъ силахъ, живущихъ въ природѣ, развивается и то, что зовутъ обыкновенно чародѣйствомъ, волшебствомъ, магіей, теургіей; — возникаютъ оракулы и прорицалища. Является желаніе оградить себя отъ этихъ могучихъ силъ, привлечь ихъ къ себѣ, приблизить, овладѣть ими; рождается стремленіе вызвать отвѣтъ со стороны природы относительно недоумѣній, неизвѣстнаго будущаго. Измышляются средства для этой цѣли, изобрѣтаются орудія для воздѣйствія на нее — также таинственныя. Разнообразныя формы этого чародѣйства, общаго всему древнему, какъ и современному язычеству, сводятся къ двумъ родамъ: или таинственныя

[1] Сюда же принадлежатъ и культъ умершихъ людей. Самъ человѣкъ, но не живой, а умершій, представляется также носителемъ таинственныхъ силъ, живущихъ въ природѣ. Отъ него остается, по смерти, также демонъ. Почти вездѣ, гдѣ есть шаманство, есть и культъ умершихъ душъ и послѣдній почти неразлученъ съ первымъ. Душа, послѣ смерти человѣка, дѣлается чѣмъ-то вышечеловѣческимъ, принимаетъ таинственную форму существованія, обращается въ духа, въ демона. Она блуждаетъ, какъ тѣнь, по подобію другихъ духовъ.

демоническія силы сами служатъ цѣлію чародѣйства, или онѣ мыслятся только, какъ средства для другихъ цѣлей внѣ ихъ (посредственное и непосредственное чародѣйство). Въ первомъ случаѣ чародѣй вызываетъ саму демоническую силу для содѣйствія себѣ, привлекая ее какимъ-либо таинственнымъ дѣйствіемъ, словомъ, заклинательной формулой; или вызываетъ ее на отвѣтъ себѣ, приходя въ извѣстное состояніе, поселяя ее въ себѣ; — во второмъ случаѣ ея сила сообщается другому предмету, который начинаетъ имѣть таинственное значеніе амулета, талисмана.[1] Вмѣстѣ съ этимъ осложняется и развивается и культъ, т. е. кругъ извѣстнаго рода священныхъ церемоній и дѣйствій, подъ вліяніемъ развитія представленій объ отношеніи человѣка къ невидимымъ силамъ; являются особыя лица, на то посвященныя, особыя мѣста, какъ обиталища таинственныхъ силъ. Наконецъ, въ это же время и въ связи съ тѣмъ же воззрѣніемъ, развивается и такъ называемая миѳологія—легендарныя сказанія о духахъ или таинственныхъ существахъ, ихъ жизни и дѣйствіяхъ.

3. Доселѣ природа являлась, какъ носительница таинственныхъ силъ; но эти силы представлялись разъединенными, расчлененными, привязанными къ отдѣльнымъ, единичнымъ явленіямъ. Это обожаніе природы подъ формой отдѣльныхъ явленій и отдѣльныхъ силъ достигаетъ высшаго развитія, когда всѣ

[1] Не нужно объяснять, что чародѣйство съ его заклинаніями и магическими средствами, дѣйствующими на божество, все основано на грубомъ понятіи о божествѣ, какъ о чемъ-то незнающемъ никакихъ разумныхъ законовъ и зависящемъ отъ матеріальныхъ условій. Божество мыслится при этомъ само, какъ нѣчто обусловленное и зависимое. Нѣтъ здѣсь и идеи о могуществѣ самого человѣка. Чародѣйство основано на случайномъ открытіи одной предполагаемой таинственности, вызывающей другую подобную.

отдѣльныя силы природы *объединяются* подъ формою единой *общей силы или сущности*, всюду разлитой, все проникающей собою,—когда божество дѣлается міровою душою, все оживляющею собою и все подчиняющею себѣ. Силы и явленія природы при этомъ идеализируются болѣе или менѣе и само божество носитъ болѣе или менѣе отвлеченный, идеальный характеръ. Міровая душа представляется или подъ формой простѣйшей, неуловимой матеріальной сущности, или подъ формою чисто отвлеченнаго понятія о жизни и силахъ природы. До такого воззрѣнія доходятъ языческія религіи уже въ позднѣйшую эпоху своей исторіи, вмѣстѣ съ развитіемъ философіи. Таковы религіи Востока, особенно браминство и буддизмъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ божество принимаетъ такой всеобщій и отвлеченный характеръ, отдѣльныя силы природы, отдѣльные духи не перестаютъ быть предметомъ поклоненія, не утрачиваютъ окончательно своего значенія, а переходятъ въ разрядъ низшихъ божествъ. Обожаніе природы въ ея цѣломъ, подъ формою общей сущности или единой силы, идетъ въ связи или соединяется обыкновенно съ шаманствомъ и символизмомъ въ религіи. Такимъ образомъ поклонніе природѣ здѣсь достигаетъ высшаго своего фазиса, а вмѣстѣ съ тѣмъ кончается и сфера объективнаго натурализма въ религіи. Отдѣльные предметы и отдѣльныя силы природы объединены въ высшемъ, все обнимающемъ, все поглощающемъ представленіи о душѣ міра или общей неуловимой сущности міровыхъ явленій.

В. Этимъ, однакоже, не завершается циклъ религіозныхъ воззрѣній древняго міра. Есть видъ религіи, возвышающійся и надъ этимъ философскимъ представленіемъ о единой, всеобщей божественной силѣ,

живущей въ природѣ. Это то, что мы назвали субъективнымъ натурализмомъ въ религіи. Міръ грекоримскій представляетъ намъ въ своей религіи обращеніе отъ внѣшняго міра природы къ внутреннему міру самого человѣка, обожаніе не физическихъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ, а силъ собственно *человѣческихъ*, психическихъ внутреннихъ свойствъ и проявленій. Это, такъ называемый, *антропоморфизмъ*, въ которомъ божествомъ становится сущность самого человѣка, его собственное сознаніе, его разумъ. Здѣсь божество представляется однороднымъ съ сущностію человѣка и въ этомъ состоитъ характерность этого греческаго антропоморфизма. И боги другихъ народовъ язычества имѣли фигуру человѣка, олицетворялись подъ образомъ человѣка, но, какъ замѣтилъ еще Геродотъ, боги другихъ народовъ были только ἀνθρωποειδέες, а боги грековъ ἀνθρωποφυέες, т. е. боги другихъ народовъ имѣли только видъ человѣка, а эти, по своей природѣ, были *единосущны* человѣку. Такимъ образомъ здѣсь божество достигло до степени личнаго разумнаго бытія, но бытія ограниченнаго, человѣческаго. Этимъ завершается язычество. За черту міра конечнаго оно, какъ уже замѣчено было, не переступило и до идеи существа премірнаго оно не дошло.

Въ параллель съ указанными фазисами въ развитіи понятія о божествѣ развивались, усложняясь и утончаясь, и другія религіозныя воззрѣнія на отношенія божества къ человѣку и на человѣческое достоинство. Видоизмѣнялся и получалъ особый характеръ и соціальный и семейный бытъ племенъ и народовъ и вообще ихъ умственное и нравственное состояніе. Вліяніе божества на человѣка изъ чистофизическаго, какимъ представляется оно въ фетишизмѣ и другихъ низшихъ формахъ религіи, превращает-

ся въ болѣе или менѣе нравственное. Почти совершенное отсутствіе чувства человѣческаго достоинства у фетишиста[1] замѣняется бо̀льшимъ или меньшимъ сознаніемъ человѣческихъ правъ; на мѣсто безразличія въ дѣятельности и отсутствія понятій о различіи между добромъ и зломъ являются идеалы добра и нравственной жизни, болѣе или менѣе отрѣшенные отъ грубой дѣйствительности. Религіи историческія, принадлежащія образованнымъ народамъ язычества, всѣ, впрочемъ, относятся уже къ высшимъ фазисамъ въ развитіи религіознаго сознанія въ язычествѣ и представляютъ собою обожаніе природы въ ея сущности въ соединеніи съ шаманствомъ и символизмомъ.[2]

---

[1] У нѣкоторыхъ изъ фетишистовъ между дикими отсутствіе чувства личности выражается въ отсутствіи именъ для обозначенія каждаго человѣка въ отдѣльности.

[2] Входить, поэтому, въ подробности относительно воззрѣній фетишизма и вообще низшихъ религіозныхъ формъ—на божество и человѣка, описывать всѣ перипетіи въ отличіяхъ психическаго состоянія фетишиста отъ поклонника демоническихъ силъ, излагать въ связи съ этимъ соціальный и семейный бытъ племенъ, стоящихъ на этихъ низшихъ ступеняхъ религіознаго созна́нія,—внѣ нашей цѣли Да и самъ въ себѣ подобный психическій анализъ этихъ низшихъ формъ религіи и культуры не удобенъ и труденъ и не можетъ обойтись безъ натянутостей Книга Вуттке «Geschichte das Heidenthum's» представляетъ собою заслуживающую вниманія попытку прослѣдить, въ сообразность съ фазисами понятій о божествѣ, разнообразіе всѣхъ другихъ воззрѣній, а равно и психическое состояніе человѣка и бытовую сторону его жизни, и притомъ въ связи съ географическимъ положеніемъ племенъ. но попытка эта не можетъ быть признана удавшеюся. Многое здѣсь отзывается предвзятою мыслію о законахъ психическаго развитія на основаніи психическихъ теорій,—натянутостію, произволомъ. Таково, напр., его положеніе, будто народы пастушескіе среди нецивилизованныхъ племенъ, по преимуществу, стоятъ на точкѣ зрѣнія шаманства, а рыболовныя племена или занимающіяся охотой—фетишисты. Также произвольно и фактически невѣрно положеніе, что фетишизмъ характеризуется чувствомъ страха въ отношеніи къ божеству, совершенно изчезающимъ, будто бы, въ шаманствѣ. Уловить тонкія отличія псп-

Таковъ циклъ языческихъ воззрѣній. Все язычество въ своемъ цѣломъ, отъ начала до конца своей исторіи, есть не что иное, какъ пантеизмъ сознательный, матеріалистическій или идеалистическій.

Начинается оно обожаніемъ отдѣльныхъ явленій природы, при смутномъ чувствѣ о присутствіи божества во всей природѣ,[1] и кончается обоготвореніемъ природы въ ея цѣломъ. Антропоморфизмъ не составляетъ исключенія изъ этого общепантеистическаго начала, свойственнаго всему язычеству; онъ имѣетъ подъ собою тотъ же пантеистическій базисъ. Обожается человѣкъ, его психическія свойства и стремленія; но это только преимущественная форма проявленій божества. Основа этихъ проявленій не выдѣляется изъ общей сферы жизни въ природѣ; человѣкъ —въ маломъ видѣ міръ. Міра же другаго, выше космоса, язычество не знало.

Такимъ образомъ язычество, взятое въ цѣломъ, исчерпало собою весь кругъ явленій природы и вообще ограниченнаго бытія. По мѣрѣ того, какъ отъ явле-

---

хическія, характеризующія состояніе человѣка на этихъ низшихъ ступеняхъ религіознаго сознанія, и описать въ подробности его интеллектуальный и нравственный складъ—почти невозможно, какъ потому, что моменты низшихъ фазисовъ часто переходятъ одинъ въ другой, такъ и потому, что внутренній бытъ нецивилизованныхъ племенъ не такъ полно и ясно открытъ для наблюденій, какъ бытъ народовъ историческихъ. По необходимости здѣсь дается мѣсто предположеніямъ и теоріямъ. Въ срединѣ между нецивилизованными племенами и образованными народами язычества ставятъ обыкновенно религію монголовъ до принятія исламизма и религію перуанцевъ и мексиканцевъ, которая представляетъ собою переходъ отъ шаманства къ обожанію природы въ ея цѣломъ.

[1] На вопросъ Кастрена, гдѣ и въ чемъ Богъ, самоѣдъ отвѣчалъ, что богъ, это — земля, море, вся природа. Фетишъ и кумиръ значатъ только сосредоточеніе предполагаемой божественной силы на одномъ предметѣ или на одномъ пунктѣ. См. въ «Origin and development of Religious Belief by Baring. Fetischism.

ній неразумныхъ оно переходило къ явленіямъ съ характеромъ разумнымъ, образъ божества становился свѣтлѣе и возвышеннѣе. Но, чѣмъ дальше шла исторія язычества, тѣмъ все болѣе и болѣе чувствовалъ и сознавалъ древній человѣкъ, что его мечтательное божество исчезаетъ, теряетъ значеніе, что божества нѣтъ въ мірѣ природы и бытія ограниченнаго,—миръ съ небомъ, дружба съ богами превращалась въ разочарованіе, въ грусть. Золотой вѣкъ въ представленіи древняго человѣка смѣнялся серебрянымъ, мѣднымъ, желѣзнымъ. Древній міръ остановился, наконецъ, на самомъ себѣ, на обожаніи человѣка, но не надолго, и и затѣмъ только, чтобы придти къ новому и болѣе тяжелому разочарованію, чтобы впасть въ полное отчаяніе.—Таковъ ходъ этой исторіи язычества, подробности которой раскроются при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи частныхъ религіозныхъ системъ древняго міра.

ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ВИДЪ РЕЛИГІИ.

Итакъ мы указали сущность и формы религіозныхъ воззрѣній древняго міра, начиная съ грубѣйшихъ видовъ идолопоклонства. Видѣли-ли мы вмѣстѣ съ тѣмъ самый исходъ и начало въ исторіи религіи? Какъ и чѣмъ открылась эта исторія? Какой первоначальный типъ религіозныхъ вѣрованій? Этими ли грубыми формами фетишизма начались они, или предшество

вало что нибудь другое указаннымъ видамъ религіи въ исторіи? Въ этихъ ли грубыхъ формахъ фетишизма и шаманства нужно искать того, что зовутъ перворелигіей, первоначальнымъ проявленіемъ религіозныхъ стремленій человѣка, исходнымъ моментомъ въ развитіи религіознаго сознанія? Указанная постепенность религіознаго развитія отъ грубыхъ формъ идолопоклонства до болѣе утонченныхъ и сложныхъ— есть ли необходимый, неизбѣжный ходъ въ развитіи религіозныхъ вѣрованій человѣчества? Язычество въ его цѣломъ, и вмѣстѣ съ своей исторіей, есть ли явленіе нормальное, и, если нѣтъ, то какъ могъ возникнуть этотъ политеизмъ съ его разнообразными формами, какимъ образомъ природа стала предметомъ поклоненія для человѣка, что значитъ это ненормальное въ такомъ случаѣ явленіе? Все это вопросы неизбѣжные и необходимо требующіе отвѣта.

Сами религіи древняго міра или религіозныя преданія древнихъ народовъ ничего не говорятъ и не знаютъ о началѣ религіи вообще; онѣ всегда имѣютъ въ виду только исторію религіи извѣстнаго отдѣльнаго народа. Единственное и притомъ откровенное свидѣтельство о первоначальномъ видѣ религіи мы находимъ въ древнѣйшихъ священныхъ книгахъ еврейскаго народа. Оно говоритъ намъ, что языческій политеизмъ есть уклоненіе отъ первоначальной, истинной религіи, которая была почитаніемъ единаго истиннаго Бога. Что могутъ сказать на это и что говорятъ научныя воззрѣнія и изслѣдованія?

Чисто научная постановка этого вопроса, какъ и вообще вопроса о происхожденіи и сущности религіи, принадлежитъ позднѣйшему времени. Впрочемъ, уже сами древніе языческіе мыслители ставили вопросъ о происхожденіи и значеніи миѳологіи (вопросъ почти

тождественный съ общимъ вопросомъ о происхожденіи языческихъ вѣрованій, потому что миѳологія есть существенная принадлежность этихъ вѣрованій); но относились къ нему очень поверхностно. Со времени упадка религіозныхъ вѣрованій, въ греческомъ мірѣ являются различныя теоріи касательно происхожденія и значенія миѳологіи. Всѣ мыслители древняго міра стараются объяснить миѳы аллегорически; всѣ одинаково отрицаютъ ихъ буквальный смыслъ и значеніе, придавая имъ свой собственный смыслъ. Различіе только въ томъ, что одни усвояли имъ значеніе понятій о физическихъ силахъ и явленіяхъ природы, своеобразно выраженныхъ, другіе придавали имъ философское значеніе, третьи видѣли въ нихъ искаженныя преданія изъ дѣйствительной исторіи. Пиѳагорейцы и натуръ-философы древняго міра, какъ Емпедоклъ напримѣръ, свои основные элементы природы: огонь, воздухъ, землю и воду, отождествляли съ богами Зевсомъ, Герою, Аидонеусомъ и Геею; въ школѣ Анаксагора даже героическія саги, сказанія о троянской войнѣ объяснялись въ смыслѣ событій или явленій изъ естественной исторіи, разсказанныхъ подъ аллегорическимъ покровомъ миѳа. Знаменитый Аристотель въ миѳахъ находилъ фрагменты философскихъ понятій, принадлежавшихъ предкамъ; боги,—по его воззрѣнію,—первичныя субстанціи или начала міровой жизни. Позднѣе у стоиковъ начались болѣе широкія изслѣдованія миѳологіи съ той же философской точки зрѣнія. Они видѣли въ народной религіи то самое, что проповѣдывали въ своей философіи, и въ философскихъ понятіяхъ о природѣ искали разрѣшенія и объясненія всѣхъ миѳологическихъ представленій. Иначе объясняла миѳы епикурейская школа, державшаяся матеріалистическихъ воззрѣній. По ея взглядамъ, содержа-

ніе религіозныхъ миѳовъ состояло въ искаженной исторіи древнѣйшихъ временъ народной жизни. Евгемеръ (за 300 лѣтъ до Р. Х.) въ своемъ сочиненіи, подъ формою разсказа о своемъ путешествіи по разнымъ странамъ, развивалъ тотъ взглядъ, что всѣ греческіе боги суть историческія лица древнихъ временъ—цари, полководцы, мудрецы, по смерти удостоенные отъ своихъ современниковъ божескихъ почестей и за тѣмъ поэтами воспѣтые въ качествѣ боговъ. Всѣ, кого народъ считаетъ богами, говорилъ онъ, были простые смертные. Самъ Зевсъ былъ царь, жившій на одномъ изъ острововъ, гдѣ была гора Олимпъ,—онъ часто ходилъ на эту гору, чтобы творить тамъ судъ и расправу. Евгемеръ прибавляетъ къ этому, что онъ видѣлъ этотъ роскошный островъ во время своихъ путешествій и что тамъ—въ древнемъ святилищѣ, непонятными письменами, смыслъ которыхъ онъ открылъ, изображена вся исторія греческихъ боговъ. Съ тѣхъ поръ этотъ взглядъ на происхожденіе и значеніе миѳологіи былъ усвоенъ многими изъ древнихъ историковъ и сталъ общепринятымъ. Троянская война, походъ аргонавтовъ, приключенія Одиссея объяснялись, какъ дѣйствительная исторія съ сказочнымъ характеромъ; начали говорить, что Эолъ, богъ вѣтровъ, былъ древній мореплаватель, опытный въ предсказаніи погоды,—Атласъ, несущій на своихъ плечахъ небо, древній астрономъ, занимавшійся наблюденіями надъ звѣзднымъ небомъ съ глобусомъ въ рукахъ, Сцилла и Харибда—морскіе разбойники.

Таковы разнообразныя теоріи древнихъ мыслителей въ объясненіе значенія миѳовъ. Но зачѣмъ этимъ философскимъ или натуралистическимъ понятіямъ и воззрѣніямъ придана форма миѳовъ, что вы-

нуждало дѣйствительную исторію облекать въ легендарный, миѳическій разсказъ, какія внутреннія психологическія причины лежатъ въ основѣ этого факта, на этотъ послѣдній, существеннѣйшій вопросъ въ общемъ вопросѣ о происхожденіи миѳологіи,—языческіе мыслители всѣ отвѣчали одинаково поверхностно. Всѣ указанные экзегеты миѳовъ—и Аристотель, и Стоики, и Евгемеръ говорили, что миѳологія и политеизмъ обязаны своимъ явленіемъ политическимъ разсчетамъ со стороны царей, законодателей и мудрецовъ. Все это сдѣлано для убѣжденія толпы, для усвоенія авторитета истинѣ и для сообщенія отвлеченныхъ понятій въ доступной народу формѣ. Это былъ вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣтъ и на вопросъ о происхожденіи религіи вообще—отвѣтъ совершенно достойный древняго языческаго міра. Языческій мыслитель въ первый разъ еще встрѣтился съ явленіемъ отрицанія прежнихъ вѣрованій и, видя, что падаютъ одно за другимъ миѳологическія сказанія, подумалъ, что вмѣстѣ съ ними падаетъ и уничтожается самое существо религіи. За этими преходящими образами и формами онъ не замѣтилъ той внутренней, неумирающей, всегда присущей человѣку, силы, которая созидала эти миѳы, которая нудила строить храмы, обелиски, пирамиды. Форму религіозныхъ вѣрованій онъ принялъ за самую сущность религіи. Подобныя объясненія происхожденія миѳовъ, далеко не объясняя ихъ возникновенія, только уничтожали въ самомъ принципѣ всякое значеніе религіозныхъ вѣрованій, низводя ихъ на степень явленій случайныхъ, неимѣющихъ внутренней психической основы, какъ замѣчалъ еще тогда же одинъ изъ тѣхъ же мыслителей древности, Цицеронъ: «не уничтожаютъ ли, говорилъ онъ, въ самомъ корнѣ всякую религію тѣ, которые про-

повѣдуютъ, что ученіе о богахъ измышлено мудрецами для политическихъ цѣлей и видовъ, съ тѣмъ, чтобы именемъ верховнаго авторитета побудить неразумныхъ къ исполненію долга» (Cic. de natura Deorum 1, 42)?

Взгляды древности на значеніе миѳовъ, и особенно взглядъ Евгемера, отчасти приняты были и нашею богословскою наукою до послѣднихъ временъ, получивъ въ ней своеобразное развитіе. Не раздѣляя общаго воззрѣнія древнихъ на происхожденіе миѳовъ и религіи вообще, и исходя изъ мысли о паденіи и извращеніи въ язычествѣ религіозныхъ стремленій, богословы вмѣстѣ съ древними въ языческой миѳологіи видѣли обезображенную исторію и, по преимуществу, исторію библейскую. Этотъ послѣдній взглядъ былъ господствующимъ. Такъ Воссій (Vossius) въ своемъ сочиненіи «de theologia gentili et phisiologia christiana, sive de progressu idololatriae сопоставлялъ Сатурна съ Адамомъ, Януса и Прометея съ Ноемъ, Плутона съ Іафетомъ, Вулкана съ библейскимъ Тубалкаиномъ, египетскаго Тифона съ Огомъ, царемъ васанскимъ, замѣчая, что указанныя библейскія лица у язычниковъ превращены въ боговъ. Французскій епископъ Гюэ (Huet) въ своемъ сочиненіи «Demonstratio Evangelica» довелъ этотъ взглядъ до крайности. Онъ доказывалъ, что все языческое вѣроученіе есть обезображеніе Моусеева закона и ученія, и что самъ Моусей есть первообразъ языческихъ законодателей и боговъ, что онъ представлялся подъ именами Зороастра, Орфея, Вулкана, а его жена—Сепфора и сестра Маріамъ превращены въ языческихъ богинь. Взглядъ этотъ былъ несостоятеленъ не столько потому, что произвольно было подобное сопоставленіе библейскихъ лицъ съ богами язычества (въ содержа-

ніи миѳологіи могла быть и обезображенная дѣйствительная исторія, и понятія о явленіяхъ природы), сколько потому, что онъ не выяснялъ вопроса съ психической точки зрѣнія. Вопросъ былъ не въ томъ только, что̀ составляетъ содержаніе миѳологіи, но, главнымъ образомъ, въ томъ, какъ и почему это содержаніе приняло ту форму, въ какой мы находимъ его въ язычествѣ. Общаго понятія о паденіи и извращеніи религіи было недостаточно; требовался психологическій анализъ понятій о религіозномъ состояніи человѣка въ язычествѣ.

Психологическая точка зрѣнія на вопросъ о происхожденіи язычества въ первый разъ является у Юма въ его «естественной исторіи религій» (natural history of religion. 1755 г.). Его теорія касательно первоначальнаго вида религіи, какъ и всѣ другіе взгляды этого скептика на религію и сверхъестественный элементъ въ ней, отличается отрицательнымъ направленіемъ по отношенію къ библейскому воззрѣнію на начало религіи. Юмъ первый полагаетъ начало и всѣмъ послѣдующимъ отрицательнымъ взглядамъ на этотъ вопросъ. [1] Онъ прилагаетъ къ вопросу о происхожде-

---

[1] Психологическая точка зрѣнія на исторію древнихъ религій не чужда была и другимъ писателямъ и мыслителямъ 18 столѣтія. Таковы сочиненія итальянскаго историка—Вико: «новая наука» (principi d'una Scienza nuova 1725 г), извѣстнаго нѣмецкаго критика Лессинга: «воспитаніе человѣческаго рода (Erziehung des Menschengeschlechts (1780); и богослова Гердера: «философія исторіи человѣчества и идеи объ исторіи человѣчества (Philosophie der Geschichte der Menscheit. Jdeen zur Geschichte der Menschheit 1784 г). Всѣ эти сочиненія проникнуты мыслію о постепенномъ развитіи человѣка въ исторіи. Но изъ этой общей мысли или еще не дѣлается въ нихъ частныхъ выводовъ по отношенію къ исторіи религіи, или эти выводы не сознаны еще и библейская точка зрѣнія остается неприкосновенною. Мы имѣемъ въ виду теорію отрицательнаго направленія, вполнѣ ясно высказанныя и опредѣлившіяся.

ніи религіи обычный историческій пріемъ изслѣдованія и, анализируя фактъ, хочетъ найти психологическій законъ въ объясненіе его явленія. Исходитъ онъ въ своей теоріи изъ того (предполагаемаго имъ) историческаго факта, что въ первоначальныя времена исторіи мы видимъ все человѣчество погруженнымъ во мракъ идолопоклонства, что политеизмъ есть явленіе общее всѣмъ народамъ міра на первыхъ ступеняхъ ихъ развитія. «Никакихъ слѣдовъ, говоритъ онъ, «никакихъ проблесковъ инаго, совершеннѣйшаго вида религіи не находимъ мы въ эти древнѣйшія времена». Всѣ древніе религіозные памятники представляютъ намъ политеизмъ какъ ученіе утвердившееся и всѣми признанное. Сѣверъ и югъ, востокъ и западъ въ этомъ одинаково согласны и одинаково подтверждаютъ этотъ неопровержимый фактъ. И кто-сталъ бы отрицать его? Если же, насколько мы можемъ слѣдить за нитью исторіи, въ древности мы находимъ все человѣчество преданнымъ многобожію; то можемъ ли думать, что во времена, еще болѣе отдаленныя, могла существовать иная, болѣе совершенная религія? Это значило бы утверждать, что въ состояніи невѣжества и варварства человѣкъ зналъ истину, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ началъ развиваться умственно, впалъ въ заблужденіе. Трудно и неестественно представить, чтобъ человѣкъ сначала жилъ въ роскошныхъ дворцахъ, а потомъ началъ строить хижины, или, что онъ зналъ геометрію прежде, чѣмъ научился земледѣлію; точно также невозможно предположить, чтобы человѣкъ, сначала признававшій божество чистымъ духомъ, единою, безконечною силою, потомъ сталъ представлять его подъ чувственными формами человѣка, или явленій природы. Человѣческій духъ развивается постепенно и идетъ отъ низшаго къ выс-

шему, отъ несовершеннаго къ совершенному. Такимъ образомъ, по мнѣнію Юма, монотеизмъ не могъ предшествовать политеизму и язычество въ своихъ грубѣйшихъ формахъ должно быть признано первоначальнымъ видомъ религіозныхъ обнаруженій въ исторіи. Откуда же и что значитъ эта форма представленій божества подъ чувственными, политеистическими образами? Ставъ на указанную точку зрѣнія, Юмъ дѣлаетъ психическій анализъ религіознаго сознанія въ первобытныя, доисторическія времена и его психологическая теорія, какъ послѣ увидимъ, дѣлается прототипомъ всѣхъ позднѣйшихъ раціоналистическихъ воззрѣній по этому вопросу. «Въ томъ нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, «что не любовь къ истинѣ и не внутреннія, духовныя стремленія побудили первобытнаго человѣка къ признанію бытія невидимой, могучей силы. Такіе мотивы для грубаго, нецивилизованнаго человѣка были бы очень тонки и непонятны. Въ этомъ случаѣ на него вліяли, очевидно, самыя обыденныя чувства, вызываемыя жизненными потребностями: забота о довольствѣ и счастіи, страхъ и опасеніе несчастія въ будущемъ, ужасъ смерти, недостатокъ пищи и другія нужды. Движимые надеждою и страхомъ, особенно послѣднимъ, люди начали съ томительнымъ любопытствомъ всматриваться въ явленія окружающей ихъ природы и въ этомъ безпорядочномъ зрѣлищѣ явленій, своими еще также безпорядочными, отуманенными взорами увидѣли первые, темные слѣды божества». Какъ же это произошло? Въ отвѣтъ на это Юмъ указываетъ на силу воображенія. Въ воображеніи первобытнаго человѣка силы, дѣйствующія въ природѣ, стали живыми, какъ онъ самъ. Таково наше обычное свойство—все представлять себѣ подобнымъ и свои собственныя состоянія переносить на внѣшній

міръ. Находимъ же мы донынѣ на лунѣ фигуру человѣка и волоса въ облакахъ. На этомъ основаны всѣ олицетворенія въ поэзіи, а въ первобытныя времена сила воображенія была господствующею силою. Такимъ образомъ, боги были олицетвореніемъ явленій природы и чувствъ, возбуждаемыхъ ими. Они должны были быть разнообразны по разнообразію впечатлѣній отъ мѣстной природы. А такъ какъ все живое имѣетъ свою исторію, то, подъ вліяніемъ того же воображенія, создалась и измышленная исторія этихъ боговъ. Къ этому присоединилась обезображенная или разукрашенная дѣйствительная исторія героевъ, также обоженныхъ. Такъ, по Юму, явилось язычество и составилась его миѳологія. До идей же монотеистическихъ народы доходили дальнѣйшимъ процессомъ въ развитіи своихъ религіозныхъ представленій, выдвигая на первый планъ одного изъ боговъ въ смыслѣ особеннаго національнаго патрона, или въ смыслѣ общаго верховнаго владыки неба, который становился по отношенію къ другимъ божествамъ тѣмъ же, чѣмъ были монархи между вассалами въ человѣческихъ обществахъ. Въ этомъ случаѣ о жизни боговъ разсуждали по аналогіи съ жизнію человѣческихъ обществъ [1] (Natural history. Section V).

Взглядъ Юма на первоначальныя времена въ исторіи религіи получилъ дальнѣйшее развитіе и пополненіе въ нѣмецкой идеально-пантеистической филосо-

---

[1] Къ этому Юмовскому взгляду на происхожденіе религіи и начало ея вполнѣ примыкаютъ и взгляды нѣкоторыхъ филологовъ конца 18 и начала 19 столѣтія. Содержаніемъ миѳологіи они признавали олицетвореніе явленій природы (космогонія, физика и естественная исторія). Система миѳологіи, по этому воззрѣнію, есть результатъ наблюденій надъ жизнію природы и плодъ мудрости древнихъ. Форма, въ какую заключены эти наблюденія, объясняется изъ способности олицетворе-

фіи, которая на всѣ явленія міровой жизни и человѣческой исторіи смотрѣла съ точки зрѣнія постепеннаго развитія единаго, всеобщаго, идеальнаго начала, которое постепенно приходитъ къ самосознанію въ духѣ человѣчества. Задатки дальнѣйшаго раскрытія юмовской теоріи заключались уже у Канта, положившаго своимъ критицизмомъ начало для развитія дальнѣйшихъ идеально-пантеистическихъ воззрѣній въ своей теоріи о религіи разума (въ иѳической республикѣ), гдѣ онъ проводитъ ту мысль, что религія, въ своемъ историческомъ развитіи, идетъ отъ несовершенства къ совершенству, отъ объективнаго и внѣшняго къ субъективному и внутреннему, и на всѣ положительныя религіи смотритъ, какъ на «vehiculum» для неразвитаго еще интеллектуально человѣка, какъ на палку, съ помощію которой ходитъ дитя, пока не выучилось ходить. Но, по преимуществу, полное развитіе идей Юма, касательно первоначальнаго вида религіи мы находимъ у Гегеля, послѣдняго представителя нѣмецкаго идеализма, въ его «философіи религіи». Какъ и Юмъ, Гегель отрицаетъ бытіе первоначальной, совершеннѣйшей религіи, предшествовавшей политеизму, но этой теоріи придаетъ основанія не историческія только и психологическія, какъ Юмъ, а и метафизическія—сообразно съ своими общими, философскими воззрѣніями. Логически и ме-

---

ній. Руководясь этою мыслію, филологи, какъ напр., Германнъ и Гейне, въ миѳологіи искали исключительно физическихъ понятій, не предполагая инаго содержанія и отрицая всякое иное, собственно религіозное, значеніе миѳовъ, точно также, какъ отрицали и религіозную основу для первоначальнаго явленія идеи о божествѣ. Сторукій великанъ, напр., греческой миѳологіи—Коттосъ, по объясненію ихъ, заключалъ подъ собою понятіе о метеорологическомъ явленіи града (отъ κόπτω-долблю), Бріареи или Борей—понятіе о снѣгѣ.

тафизически необходимо, по Гегелю, чтобы исторія религіи началась съ натурализма, съ обожанія природы. «О непосредственной религіи,» говоритъ онъ, «думаютъ, что она должна быть самою истинною, самою превосходною, божественною религіею, и что она должна быть исторически первою. По нашему взгляду, она есть самая несовершенная, а отъ того и первая, тогда какъ, по вышеуказанному представленію, она, хотя первая, но истинная». Человѣческій духъ, какъ и самъ всемірный духъ или абсолютная идея, проходитъ въ своемъ развитіи неизбѣжный моментъ «инобытія» (andersseyn), отрицанія, чтобы прійти къ себѣ и къ своему самосознанію. Духъ и мысль сначала отпадаютъ отъ себя въ область природы и матеріи, чтобы потомъ сознать свое могущество надъ нею и все примирить и объединить въ себѣ. Въ религіи, какъ и во всѣхъ другихъ формахъ своихъ обнаруженій, духъ проходитъ этотъ неизбѣжный процессъ и первоначальная религія необходимо должна быть *религіею природы;* она должна быть низшею ступенью религіознаго сознанія, «не истиннымъ представленіемъ о Богѣ». Здѣсь духовное еще смѣшивается съ матеріальнымъ и Богъ представляется, какъ «предметъ» природы—als naturliches gesetzt [1]. Паденіе, о

[1] Абсолютная идея, въ своей внутренней жизни проходитъ, по Гегелю, три момента: «бытія въ себѣ» (ansichseyn), или положенія,» «бытія внѣ себя» (aussersichseyn), или отрицанія, и «бытія для себя» (fürsichseyn), или «сложенія». Міръ дѣйствительности и его исторія есть не что иное, какъ осуществленіе этихъ вѣчныхъ моментовъ бытія идеи. Но и въ человѣкѣ и его исторіи она подвержена тому же процессу развитія. Три формы проявленій духовной жизни въ человѣкѣ: искусство, религія и философія, по своему характеру и содержанію, относятся между собою, какъ указанные три момента. Искусство и религія суть низшія формы для постиженія абсолютной идеи, сравнительно съ философіей. Въ первомъ—идея представляется, какъ

которомъ говоритъ библія, есть, такимъ образомъ, явленіе необходимое. Иначе человѣкъ остался бы въ животномъ состояніи; безъ него не было бы и развитія, а первоначальное состояніе невинности есть состояніе безразличія и безсознательности, когда человѣкъ не зналъ ни о добрѣ, ни о злѣ, когда то, что онъ хочетъ, не было опредѣлено для него, какъ то, а не иное, потому что, незная о злѣ, онъ не знаетъ и о добрѣ». Съ этой точки зрѣнія, Гегель объясняетъ и весь библейскій разсказъ о паденіи, находя въ немъ свою философскую мысль о первомъ моментѣ въ развитіи человѣческаго сознанія, выраженную въ конкретныхъ образахъ и въ формѣ, свойственной религіи. Падающій первый человѣкъ Адамъ—это человѣческая природа на первомъ моментѣ своего развитія, это первый фазисъ въ развитіи человѣческаго духа вообще, выходъ изъ состоянія безразличія и устремленіе сознанія въ міръ природы. Итакъ, по Гегелю, первоначальный видъ религіи долженъ былъ состоять въ обожаніи природы. Богъ неизбѣжно, говоря его языкомъ, объективировался, т. е. представлялся, какъ предметъ внѣшній. «Силы природы, элементарныя явленія и отдѣльные предметы сначала мыслятся, какъ нѣчто всеобщее и первоосновное». Philosophie d. Religion. p. 280—291.

предметъ внѣшнихъ чувствъ, въ религіи она постигается внутреннимъ чувствомъ, и только въ философіи находитъ соотвѣтственную ея существу форму выраженія посредствомъ понятій. Но и каждая изъ этихъ формъ, въ частности, сама въ себѣ, проходитъ тѣ же три момента. Вслѣдствіе этого религія имѣетъ свой моментъ отрицанія и поэтому сначала является, какъ *религія природы*. Вообще у Гегеля этотъ процессъ есть неизбѣжная форма всякаго существованія. Въ немъ сущность жизни и Бога и міра, который есть не что иное, какъ самораскрытіе божества или абсолютной идеи.

Почти тоже, но въ своеобразной формѣ, соотвѣтственно своеобразному общему философскому воззрѣнію, раскрываетъ Шеллингъ въ своей теоріи касательно первоначальнаго вида религіи, изложенной въ его «философіи миѳологіи и откровенія». Развитіе религіи и у него, какъ у Гегеля, начинается съ низшихъ ступеней сознанія. Но эти низшія, первоначальныя обнаруженія религіознаго сознанія, вслѣдствіе его своеобразныхъ общихъ воззрѣній, представляются въ формѣ, повидимому, близкой къ библейскому взгляду. Духъ человѣческій и у Шеллинга, подобно всемірному духу, который есть идеальная цѣлость бытія, развивается постепенно, выясняя свою сущность и свое содержаніе, или скрытыя въ себѣ потенціи. Развитіе это совершается постепенно изъ первичнаго зародыша, который заключаетъ подъ собою implicite все послѣдующее развитіе. Эта мысль Шеллинга о развитіи всего изъ первоначально даннаго зародыша лежитъ въ основѣ и его своеобразнаго воззрѣнія на начальную форму религіознаго сознанія, которую можно назвать *относительнымъ монотеизмомъ*. Первоначальная форма религіи, вмѣщавшая въ себѣ, говоря его словами, σπέρμα τοῦ θεοῦ, зародышъ всѣхъ послѣдующихъ религіозныхъ понятій, не имѣла опредѣленнаго содержанія, была безразличіе и потому не множество, а *единство*. Это была лишь общая потенція всего будущаго религіознаго развитія, темное, полусознательное предощущеніе высшей силы безъ имени, безъ свойствъ (Der dunkle Grund, die blinde Macht.). Итакъ это былъ монотеизмъ лишь въ томъ относительномъ смыслѣ, что это не былъ политеизмъ въ его развитыхъ формахъ. Этотъ монотеизмъ вовсе не былъ теизмомъ, т. е. не заключалъ въ себѣ идеи о единомъ верховномъ Божествѣ въ смыслѣ безконечнаго

духа; это было скорѣе отсутствіе всякаго опредѣленнаго представленія о Божествѣ. «Исторія религіи,» говоритъ Шеллингъ, «начинается ни атеизмомъ, ни монотеизмомъ», а безразличнымъ представленіемъ о Богѣ. Поэтому начальный относительный монотеизмъ есть самая низшая ступень религіознаго сознанія; онъ ниже послѣдующаго политеизма и составляетъ только переходъ къ этому послѣднему. Это лишь *первый членъ* въ ряду послѣдующихъ политеистическихъ представленій, потенція дальнѣйшаго миѳологическаго процесса и, по своему содержанію, принадлежитъ видимой природѣ, матеріи, реальному міру. Выходомъ изъ этого предполагаемаго безразличнаго понятія о Божествѣ, которое предшествовало историческому обнаруженію религіозныхъ стремленій, и первымъ *историческимъ* проявленіемъ религіозныхъ вѣрованій или первоначальнымъ видомъ религіи Шеллингъ признаетъ *сабеизмъ*, какъ обожаніе общихъ космическихъ силъ подъ формою неба. Въ дальнѣйшемъ политеизмѣ изъ этого безразличія выростаетъ многоразличіе, которое приводится затѣмъ къ единству въ отвлеченныхъ религіозныхъ и философскихъ понятіяхъ. [1]

---

[1] По Шеллингу всемірный духъ есть вѣчное единство идеальнаго и реальнаго и въ своемъ развитіи представляетъ осуществленіе 3-хъ заключенныхъ въ немъ потенцій: бытія въ возможности, или основанія бытія (субъектъ), бытія чистаго, объективнаго (предикатъ), и наконецъ единства того и другаго—бытія духовнаго. Въ нравственномъ смыслѣ эти потенціи обозначаются понятіями силы, разума и любви. Тотъ же процессъ развитія находитъ онъ и въ человѣческомъ духѣ. Сообразно съ этимъ, и въ религіи, возможность или предрасположеніе къ религіознымъ обнаруженіямъ открывается прежде всего устремленіемъ сознанія на міръ внѣшній. Человѣкъ погружается своею мыслію и чувствомъ въ міръ природы и подпадаетъ ея власти, пока не откроется борьба его внутренней духовной силы съ физическими силами и пока, наконецъ, онъ не сознаетъ своего духовнаго могущества и не объединитъ все въ себѣ. Это воззрѣніе дало Шеллингу возможность

Съ явленіемъ матеріалистическихъ воззрѣній, смѣнившихъ идеалистическую философію, взглядъ на первоначальную исторію религіи не измѣнился. Позитивисты, какъ и чистые матеріалисты, хотя на своихъ основаніяхъ, исходомъ религіознаго сознанія признаютъ также обожаніе природы. Первоначальный человѣкъ, по словамъ Конта, не знаетъ другихъ источниковъ дѣятельности, кромѣ самого себя, и потому всѣ движенія внѣшняго міра представляетъ дѣйствіемъ подобныхъ ему живыхъ существъ. На этой ступени онъ населяетъ божествами всю природу. Затѣмъ онъ мужаетъ; зрѣющій разумъ отвлекаетъ внѣшнее отъ внутренней работы; сила, дѣйствующая въ природѣ, теряетъ маску живаго существа. Образъ божества превращается въ понятіе силы, сущности. На высшей ступени должно явиться положительное воззрѣніе на міръ, безъ всякаго отвлеченнаго-мистическаго элемента (курсъ позитивной философіи Конта). Фейербахъ, производя религію изъ чувства зависимости первобытнаго, безпомощнаго человѣка отъ явленій

своеобразно осмыслить всю исторію языческой миѳологіи, въ моментахъ и процессѣ развитія которой онъ видитъ моменты развитія самого человѣческаго сознанія, а вмѣстѣ и сознанія самаго Божества. Космогоническій и теогоническій періоды греческой миѳологіи отвѣчаютъ, по его воззрѣнію, моментамъ развитія человѣческой мысли, сначала подавленной природою, а затѣмъ начинающей сознавать свое духовное могущество. Представленіе о богахъ, какъ силахъ физическихъ (хаосъ, гея, кроносъ), въ греческой миѳологіи смѣняется божествами съ зарождающимися нравственными свойствами (титаны). Эти послѣдніе въ свою очередь вытѣсняются богами съ преобладающими духовными свойствами (Зевесъ, его сыны и дочери). Таковъ ходъ и психическаго развитія въ самомъ человѣкѣ. Никто изъ философовъ не былъ такъ занятъ миѳологіей древняго міра, какъ Шеллингъ; но нужно сознаться, что его объясненіе на миѳологію часто не имѣетъ фактической основы и тѣсно связано съ его общими апріорными взглядами и произвольными отвлеченными положеніями.

природы, первою формою религіи признаетъ также обожаніе предметовъ природы (фетишизмъ); затѣмъ, по его воззрѣнію, человѣкъ начинаетъ приписывать божеству духовныя и человѣкообразныя свойства и, наконецъ, обоготворяетъ самого себя. Вотъ взглядъ на это и одного изъ самыхъ новѣйшихъ и послѣднихъ представителей позитивнаго и матеріалистическаго воззрѣнія—англійскаго мыслителя Беринга Гаульда (Baring Gould). «Въ религіи, говоритъ онъ, «сначала человѣкъ не былъ ни монотеистомъ, ни атеистомъ, а автотеистомъ, самобогомъ. Онъ былъ подобенъ животному самососредоточенному и самодовольному. Онъ самъ для себя былъ богомъ; онъ былъ автотеистъ. Но вотъ онъ началъ чувствовать сопротивленіе себѣ со стороны природы. Его поражаютъ явленія, причины которыхъ онъ не знаетъ. Онъ заключаетъ, что есть внѣ его силы, и начинаетъ боготворить ихъ». [1]

Первое, что обращаетъ на себя вниманіе во всѣхъ изложенныхъ теоріяхъ касательно первоначальнаго вида религіи и первобытнаго состоянія, это то общее воззрѣніе на человѣка, его происхожденіе и развитіе, которое предполагается этими частными взглядами. Это общее воззрѣніе неизбѣжно должно быть или пантеистическое, или матеріалистическое. Всѣ подобные взгляды на начало религіи могутъ мириться только съ этими двумя воззрѣніями, уничтожающими значеніе самой религіи; внѣ пантеизма или матеріализма, они теряютъ смыслъ и значеніе. И мы видѣли, что они исходили и исходятъ, дѣйствительно, изъ панте-

---

[1] The Origine and Development of religious Belief. by J. Baring Gould. Part. 1 Heathenism and mosaism. 1869. The origine of polytheism.

истическихъ и матеріалистическихъ системъ и принадлежатъ представителямъ или пантеизма или матеріализма. Въ самомъ дѣлѣ, мысль о первоначально грубыхъ обнаруженіяхъ религіознаго сознанія въ человѣкѣ вызываетъ неизбѣжно другую, болѣе общую мысль о первоначальномъ дикомъ и грубомъ обнаруженіи всѣхъ вообще психическихъ силъ человѣка, о его полуживотномъ состояніи, какъ это и высказывается въ нѣкоторыхъ изъ указанныхъ теорій. А эта мысль, въ свою очередь, ведетъ къ другому, еще болѣе общему воззрѣнію, что сознаніе человѣческое возникаетъ постепенно изъ несознательныхъ проявленій, что человѣкъ по своей природѣ не выдѣляется изъ сферы жизни видимаго міра и матеріи, что все есть развитіе одного и того же начала, постепенно раскрывающагося, т. е. или абсолютной идеи, которая, проходя чрезъ міръ матеріи, въ человѣкѣ достигаетъ самосознанія, или вѣчной матеріи, которая развивается въ немъ до сознательныхъ обнаруженій. Если исторія религіи, какъ и исторія всякаго человѣческаго развитія, начинается полусознательными проявленіями; то, логически заключая, мы имѣемъ право придти къ тому выводу, что этому полумраку сознанія предшествовалъ нѣкогда совершенный мракъ, что разумная жизнь развилась изъ началъ неразумныхъ, что духъ, какъ и формы матеріи, есть проявленіе одной и той же всеобщей міровой сущности, что человѣкъ отличается отъ формъ органической и животной жизни не качественно, а только количественно, что въ основѣ всѣхъ человѣческихъ обнаруженій лежитъ одна органическая клѣточка, какъ говорятъ дарвинисты, что, чѣмъ дальше пошли бы мы въ глубь доисторическихъ временъ, тѣмъ болѣе сталъ бы удаляться человѣческій типъ отъ его нынѣшней

нормы, что тамъ—въ дали прошедшихъ временъ, за періодами каменнымъ и деревяннымъ, мы увидѣли бы въ человѣкѣ только животное,—словомъ, что человѣкъ выродился изъ животной формы и возникъ первоначально въ одной изъ мѣстностей съ жаркимъ климатомъ и роскошной растительностію, или появился въ нѣсколькихъ мѣстахъ, въ разнообразныхъ видахъ, въ параллель разнообразнымъ формамъ флоры и фауны (теорія такъ-называемыхъ «центровъ творенія»). Совсѣмъ иныя требованія въ этомъ отношеніи другаго воззрѣнія на міръ и человѣка, не пантеистическаго и не матеріалистическаго. Если человѣкъ, по своей природѣ, выдѣляется изъ видимаго міра, если разумная жизнь не смѣшивается съ матеріальными началами, если человѣкъ есть созданіе и образъ безконечнаго духа, безмѣрно возвышеннаго надъ природой и вообще бытіемъ конечнымъ; то ясно, что исторія человѣческая должна открыться своеобразными обнаруженіями истинно *человѣческой*, *разумной* жизни, что она не можетъ входить въ исторію природы и животнаго царства, что она должна начаться гармоническимъ дѣйствіемъ его психическихъ силъ, а не хаосомъ въ его психическихъ обнаруженіяхъ. Библейское воззрѣніе въ этомъ отношеніи, какъ и всегда, въ высшей степени послѣдовательно. Библейская исторія творенія человѣка предполагаетъ уже и исторію первобытнаго состоянія его, какъ она изложена въ библіи. Такимъ образомъ, вопросъ объ изложенныхъ теоріяхъ касательно первоначальнаго вида религіи отчасти рѣшается уже тѣмъ, что всѣ эти взгляды тѣсно связаны съ общими безрелигіозными воззрѣніями, и слѣдовательно несостоятельны, какъ эти послѣднія.

Намъ скажутъ на это, что теоріи здѣсь не имѣ-

ютъ значенія. Историческій фактъ долженъ вести къ сообразной съ нимъ теоріи, а не теорія — къ тому или другому пониманію факта. Тотъ фактъ, что человѣкъ постепенно развивался до той человѣческой формы, въ какой мы его видимъ,—не доказываетъ ли, наоборотъ, состоятельность пантеистическихъ или матеріалистическихъ взглядовъ?

Но дѣйствительно ли это — фактъ? Правда ли то, что исторія не даетъ мѣста иному взгляду на первоначальное состояніе человѣка по отношенію къ религіи?

Въ вопросѣ о томъ, есть ли языческій политеизмъ явленіе необходимое и нормальное, помимо всякихъ разсужденій, весьма важенъ тотъ вполнѣ дѣйствительный фактъ, что въ то самое время, какъ повсюду господствовалъ политеизмъ, у одного изъ народовъ древняго міра хранилась и развивалась вѣра въ единаго Бога, безмѣрно возвышеннаго надъ природою и всѣмъ конечнымъ міромъ. Идея единаго Бога здѣсь была достояніемъ цѣлаго народа въ ту пору, какъ въ языческихъ религіяхъ не начинались еще философскія воззрѣнія на божество, приводившія къ пантеистическому единству, и исключала собою всякое представленіе о другихъ низшихъ богахъ, какъ это было въ религіозныхъ системахъ язычества. Этотъ фактъ уже служитъ дѣйствительнымъ отвѣтомъ исторіи на вопросъ о нормальномъ ходѣ въ развитіи религіознаго сознанія. Если былъ хотя одинъ народъ въ древнѣйшую эпоху исторіи, религія котораго была чужда политеизма, то ясно, что путь, которымъ шло язычество въ развитіи своихъ религіозныхъ вѣрованій, вовсе *не необходимый* путь. А такой народъ былъ, и его религія представляетъ собою выдающееся, исключительное явленіе въ исторіи религіи; самъ Шел-

лингъ, въ своей «философіи миѳологіи и откровенія», не нашелъ возможнымъ объяснить вѣрованія іудейскаго народа изъ общихъ всему древнему міру религіозныхъ началъ и долженъ былъ признать еврейскую религію *отрицаніемъ* общаго всему язычеству миѳологическаго процесса въ развитіи религіознаго сознанія. Фактъ этотъ издавна былъ предметомъ недоумѣній для раціоналистическихъ воззрѣній, немирившихся съ нимъ и старавшихся подвести его подъ общій уровень религіозныхъ воззрѣній древности. Прежде было въ ходу мнѣніе, что библейская идея Іеговы развилась чрезъ постепенное возвышеніе одного божества изъ ряда другихъ боговъ, чрезъ особенное почитаніе Его, какъ покровителя еврейскаго народа, причемъ не исключались вовсе и другіе боги, слѣды почитанія которыхъ находили въ библейскихъ именахъ божества, имѣющихъ множественное окончаніе— Elohim, Adonaim; — словомъ отыскивали въ библіи слѣды политеизма. Нынѣ это несостоятельное мнѣніе смѣнилось другимъ, столько же, если не болѣе, несостоятельнымъ. Фейербахъ, Ренанъ хотятъ объяснить еврейскій монотеизмъ изъ вліянія однообразной, пустынной мѣстности, среди которой жили евреи и вообще семиты.[1] Но, еслибъ даже мы стали на такую точку зрѣнія, результатъ, по отношенію къ нашему вопросу, былъ бы все тотъ же или почти тотъ же: откуда бы и какъ бы ни возникъ этотъ монотеизмъ, онъ—доказательство, что общій всему язычеству ходъ развитія

[1] «Le desert est monothéiste» (Ренанъ). Подробный разборъ этихъ мнѣній будетъ сдѣланъ нами впослѣдствіи, въ своемъ мѣстѣ. Необходимо замѣтить, впрочемъ, что Фейербахъ и Ренанъ не согласны даже придавать особенное преимущество единобожію предъ развитымъ политеизмомъ образованныхъ народовъ язычества. Вопреки общему воззрѣнію, въ еврейскомъ монотеизмѣ они видятъ «minimum» религіи.

религіознаго сознанія чрезъ обожаніе природы не есть путь неизбѣжный и необходимый.

Но и само язычество своимъ историческимъ ходомъ не подтверждаетъ разбираемыхъ нами теорій. Мы видимъ въ немъ различные фазисы и ступени въ развитіи религіи, но мыслимой отвлеченно послѣдовательности въ ихъ дѣйствительномъ явленіи не находимъ. Въ цѣломъ оно представляетъ собою рядъ всѣхъ низшихъ степеней религіознаго вѣрованія, который можно представить въ системѣ, но въ системѣ, которой не вполнѣ соотвѣтствовала дѣйствительность. Въ исторической дѣйствительности *такой* послѣдовательной системы не было. Одинъ народъ, на самомъ дѣлѣ, начиналъ съ относительно высшей ступени религіозныхъ вѣрованій, другой—съ низшей. Мало этого; среди самого языческаго политеизма, мы находимъ несомнѣнные историческіе слѣды понятій о единомъ Богѣ, повидимому, предшествовавшіе политеизму,—слѣды, затемненные послѣднимъ, но не исчезнувшіе совершенно. Еще въ началѣ нашего столѣтія, въ эпоху первоначальнаго возникновенія теорій и воззрѣній относительно начала и исторіи религіи, противоположныхъ библейскому взгляду, Крейцеръ, въ своей «символикѣ и миѳологіи древнихъ народовъ» — сочиненіи, донынѣ непотерявшемъ научнаго значенія (Symbolik und Mythologie d. alten Völker), доказывалъ, что первоначальною формою религіи былъ монотеизмъ, что послѣдующимъ политеизмомъ онъ былъ затемненъ и обезображенъ, но не уничтоженъ безслѣдно, и что, независимо отъ частностей, въ самой пестротѣ политеистическихъ вѣрованій онъ можетъ быть узнанъ,—что «частности въ преломленіи лучей миѳологической призмы не закрываютъ вовсе солнца истины, хранившейся, по преданію, въ жреческихъ фамиліяхъ». Взглядъ

этотъ впослѣдствіи встрѣченъ былъ съ недовѣріемъ, и, въ томъ нѣтъ сомнѣнія, во всѣхъ своихъ подробностяхъ [1] онъ не могъ быть оправданъ исторически; но общая мысль Крейцера вѣрна исторіи и подтверждается нынѣ большинствомъ новѣйшихъ миѳологовъ и филологовъ. «Монотеистическая форма религіи», говоритъ Гриммъ, «кажется первоначальною; изъ ея нѣдръ изникъ въ эпоху дѣтства народовъ политеизмъ; возвышеннѣйшія свойства единаго божества были развиты въ понятія объ отдѣльныхъ богахъ». [2] Отфридъ Мюллеръ также стоитъ за первоначальное появленіе въ исторіи монотеизма. [3] По словамъ одного изъ самыхъ новѣйшихъ филологовъ, Велькера, «сложные виды политеизма, развившагося въ форму высокаго горнаго хребта въ исторіи древняго міра, позволяютъ намъ, однакоже, съ этихъ высотъ, въ глубинѣ этого возвышенія, у его подножія — услѣдить первоначальный монотеизмъ». [4] Въ самомъ дѣлѣ, исторія самого язычества сохранила слѣды первоначальнаго единобожія. Правда, идея единаго верховнаго божества въ томъ видѣ, какъ мы находимъ ее въ религіозныхъ системахъ язычества позднѣйшей эпохи, не говоритъ ясно въ пользу мысли о первоначальномъ монотеизмѣ. Она не исключаетъ собою политеистическаго воззрѣнія. Таковы понятія о единомъ верховномъ существѣ въ религіяхъ индѣйской (Парабрама), зороастровой (Заруана Аккарана—безграничное пространство), египетской—(Аммунъ — тайна). Въ нихъ напрасно мы

---

[1] Напр. въ томъ предположеніи, что истинное понятіе о Богѣ сохранялось *непрерывно* въ греческихъ фамиліяхъ язычества.

[2] Deutsche mythologie.

[3] Orchomenos und die Minyer.

[4] Griechische Götterlehre. См. у Lücken. Die Traditionen des Menschengeschlechts.

стали бы искать единобожія въ его истинномъ смыслѣ. Болѣе говоритъ въ пользу первоначальнаго монотеизма то обстоятельство, что, чѣмъ ближе къ началу религій, чѣмъ древнѣе время, тѣмъ менѣе сложенъ и разнообразенъ языческій политеизмъ и тѣмъ ближе первоначальныя вѣрованія къ монотеизму. Такъ, греческій Зевсъ первоначально не имѣлъ ни сыновъ, ни дочерей, которыми окружила его впослѣдствіи народная миѳологія. Въ орфическихъ гимнахъ онъ изображается единымъ первоначальнымъ виновникомъ всего сущаго, единою божественною силою, отъ которой произошли и люди и боги—«Ζευς ἀρχή, Ζευς μέσσα, Διὸς, δ' ἐκ πάντα πέλονται». Точно также новѣйшія изслѣдованія убѣждаютъ въ томъ, что зороастрова религія въ началѣ почти не знала того рѣзкаго дуализма, съ какимъ является въ позднѣйшихъ по времени частяхъ зендавесты, и что Ормуздъ, богъ добра и свѣта, описывается въ древнѣйшихъ по времени литературныхъ памятникахъ свойствами болѣе высокими, чѣмъ впослѣдствіи, и представляется, повидимому, единымъ Творцемъ міра.[1] Правда, и на эти первоначальныя, простѣйшія понятія о божествѣ въ исторически извѣстныхъ религіяхъ язычества нельзя съ увѣренностію указывать, какъ на слѣды первоначальнаго единобожія въ истинномъ смыслѣ. Это, большею частію, тоже натуралистическое воззрѣніе на божество въ нераскрытомъ видѣ, или политеизмъ въ своемъ зародышѣ. Быть можетъ, приведенному нами стиху изъ орфическаго гимна о Зевсѣ не напрасно данъ слѣдующій смыслъ въ переводѣ Лукана (Pharsal. 1, 9): «Iupiter est, quodcunque vides, quodcunque movetur.»

[1] См. Saratustricæ Gatæ. Latine vertit et explicavit C. Kossovicz. Petropoli. 1871.

Во всякомъ случаѣ, отсюда несомнѣнно слѣдуетъ, что политеизмъ развивался и осложнялся. Но мы и не остаемся въ данномъ вопросѣ съ одними только общими указаніями исторіи о постепенномъ развитіи политеизма. Въ древнѣйшихъ памятникахъ язычества, во времена уже господства политеизма, какъ оказывается по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, высказывалось сознаніе, что боги вообще—явленіе позднѣйшее; среди самаго политеизма просвѣчивала мысль о единомъ верховномъ существѣ, возвышенномъ надъ всѣми богами природы и неимѣющемъ съ ними ничего общаго. Въ этомъ отношеніи, въ высшей степени замѣчательно, напримѣръ, одно мѣсто въ индѣйскихъ Ведахъ, на которое указываетъ Максъ Мюллеръ. Вотъ это мѣсто. Въ гимнѣ спрашивается: «кто знаетъ и кто скажетъ: откуда пришли боги и откуда это широкое твореніе? *Боги пришли послѣ, чѣмъ явилось твореніе.* Кто же знаетъ, откуда они? Только тотъ, отъ котораго произошла эта широкая вселенная,—только Онъ, который смотритъ съ высотъ неба, знаетъ это».[1] Это воспоминаніе, или преданіе, сохранившееся въ воспоминаніи о первоначальномъ монотеизмѣ, съ бо́льшею, повидимому, ясностію мы находимъ у необразованныхъ народовъ древняго міра, у которыхъ не было сложныхъ религіозныхъ вѣрованій. Древніе этруски признавали единаго верховнаго бога и называли его Тина—т. е. сокровенной, таинственной силой.[2] Древнегерманскія племена признавали бытіе единаго верховнаго существа, творца боговъ и людей. Природа его считалась сокровенною, недоступною для людей, Surtur—тайный.[3] Вотъ что писалъ о славянахъ ве-

[1] Geschichte der Sanscritlitter. 1861. § 32.

[2] Seneca. Quæst. nat. 2, 41.

[3] Kraft. Religions-gesch. 1848. p. 164.

недахъ нѣмецкій хроникеръ 12 столѣтія, Гельмольдъ: «При множествѣ своихъ боговъ, къ которымъ принадлежатъ у венедовъ духи лѣса, источниковъ, духи радости и горя, они признаютъ единаго Бога на небѣ, который царствуетъ надъ всѣми ими, и вѣруютъ, что Онъ, могущественнѣйшій, сокровенъ въ небѣ. Боги же произошли отъ него и каждый изъ нихъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ ближе стоитъ къ этому Богу боговъ.»[1] Нынѣшнія дикія и нецивилизованныя племена представляютъ въ своихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ свидѣтельство такого же характера. Негритянскія племена, погруженныя въ фетишизмъ, знаютъ, однакоже, о единомъ высшемъ Богѣ, который создалъ и фетишей и все существующее. Этому высшему Богу, что замѣчательно, негры не воздаютъ никакого богопочитанія и думаютъ, что онъ всю свою власть предоставилъ фетишамъ. Фетиши у нихъ называются дѣтьми Бога, имъ созданными. Одинъ изъ протестантскихъ миссіонеровъ, Ольдендорпъ, свидѣтельствуетъ, что между всѣми негритянскими племенами, съ которыми онъ ознакомился, даже между самыми грубыми изъ нихъ, нѣтъ ни одного, у котораго, несмотря на господствующій фетишизмъ, не было бы вѣры въ единаго Бога, который признается творцомъ всего міра и называется отцомъ всего сущаго.[2] Даже готтентоты знаютъ о Богѣ боговъ и говорятъ о немъ, что онъ виновникъ скорбей и несчастій. Негры центральной Африки также признаютъ высшаго Бога, который существовалъ прежде всего сотвореннаго и который живетъ въ небесныхъ высотахъ. Новоголландцы также

---

[1] Helm. Chron. Slavor. 1 ca p.53.

[2] См. Die Traditionen des Menschen-geschlechts von Lücken. Gottesglaube aller Völker p. 17.

не чужды понятія о высшемъ верховномъ существѣ, живущемъ надъ облаками и называемомъ ими отцомъ. Обитатели острововъ Южнаго океана также не лишены понятій о единомъ верховномъ божествѣ. «Отаитяне и ихъ сосѣди», говоритъ Форстеръ, «стоятъ на самой низкой ступени религіознаго сознанія. Ихъ понятія о Богѣ—простыя преданія, надъ которыми умъ ихъ нимало не работалъ. Ихъ религіозное воззрѣніе есть политеизмъ, и притомъ самыхъ грубыхъ формъ. Но они вмѣстѣ съ тѣмъ признаютъ высшее божество, превосходящее всѣхъ другихъ боговъ и называютъ его «великій Богъ». У всѣхъ азіатскихъ нецивилизованныхъ народовъ мы встрѣчаемъ ту же идею единаго верховнаго Бога. Камчадалы называютъ его Кутка и признаютъ творцомъ земли и неба. Самоѣды верховнаго Бога считаютъ недоступнымъ для человѣка, недосягаемымъ существомъ, живущимъ на высшемъ небѣ. За него дѣйствуютъ на человѣка, по ихъ понятіямъ, подчиненные ему духи. Каріаны, горное племя въ Біарміи, называютъ высшее существо, сотворившее небо и землю, отцомъ вѣчнымъ, всемогущимъ. Наши остяки и вогулы о своемъ верховномъ Богѣ имѣли до такой степени высокое понятіе, что миссіонеры не нашли нужнымъ измѣнять его названія для обозначенія христіанскихъ понятій о Богѣ.[1] Весьма интересны въ этомъ отношеніи вѣрованія туземныхъ племенъ Америки, этого новаго свѣта, такъ долго разобщеннаго съ остальнымъ міромъ. Уже первые путешественники изъ европейцевъ изумлены были тѣми понятіями о божествѣ, какія встрѣтили они у нецивилизованныхъ племенъ Америки. Дальнѣйшее знакомство съ религіей туземцевъ новаго свѣта все

[1] См. тамъ же, т. е. въ Traditionen v. Lücken. p. 17—19.

болѣе и болѣе подтверждаетъ мысль о томъ, что эти племена всѣ безъ исключенія имѣютъ понятіе о верховномъ существѣ — Творцѣ вселенной, несмотря на дикость своего быта,—понятіе, повидимому, стоящее въ противорѣчіи съ другими ихъ вѣрованіями и хранимое въ формѣ преданія отъ какихъ-то другихъ временъ въ ихъ жизни. Американскіе индѣйцы всѣ безъ исключенія называютъ верховнаго Бога великимъ духомъ (manitu), который обитаетъ надъ солнцемъ. Понятіе объ этомъ великомъ духѣ, повидимому, очень высоко по своему содержанію. Перуанцы называютъ великаго духа міродержцемъ и владыкою вселенной, которымъ создано само солнце, ихъ высшее божество въ природѣ. Мексиканцы своего высшаго духа называютъ Teott, именемъ, происходящимъ, повидимому, отъ одного корня съ европейскими названіями Бога и съ санскритскимъ (Deus—Θεός, Диво—Deva). Они признаютъ его вездѣсущимъ, невидимымъ, безтѣлеснымъ, единственнымъ источникомъ всякаго совершенства и чистоты. Ему не строятся храмы, не приносятся жертвы.[1] Вообще понятія американскихъ племенъ о единомъ верховномъ Богѣ настолько близки къ истинному понятію о Богѣ, что нѣкоторые изъ ученыхъ путешественниковъ не находили иной возможности объяснить ихъ происхожденіе, какъ изъ предположенія, что Америка населена была нѣкогда евреями, разсѣявшимися по всему свѣту послѣ вавилонскаго плѣна. Мысль эта, не подтверждающаяся дальнѣйшими изслѣдованіями американскихъ древностей и исторіи, поддерживается, однако, донынѣ нѣкоторыми изъ американскихъ ученыхъ. Не болѣе основательно и другое предположеніе въ объясненіе этого

[1] Wuttke Geschichte d. Heidenthum's, p. 255.

замѣчательнаго явленія, что мысль о единомъ Богѣ заимствована американскими племенами отъ христіанскихъ проповѣдниковъ по открытіи Америки. Съ этимъ вѣрованіемъ американцевъ встрѣтились еще древнѣйшіе путешественники изъ европейцевъ, впервые посѣщавшіе эту страну. Вѣрованія эти, съ другой стороны, всеобщи между туземными племенами Америки и разнообразны по своему выраженію. Все это доказываетъ, что вѣра въ единаго Бога не заимствована отвнѣ и, притомъ, недавно, что, напротивъ, она есть древнѣйшее достояніе туземцевъ Америки. Заимствованіе, особенно недавнее, не могло быть ни всеобщимъ, ни разнообразнымъ по своему выраженію. Новѣйшія изслѣдованія все болѣе и болѣе подтверждаютъ мысль о самостоятельности этого замѣчательнаго явленія. Въ этомъ отношеніи имѣетъ значительную важность не такъ давно изданная въ переводѣ французскаго аббата Brasur'a священная книга народа Гватималы «Popol vuh», написанная пиктографически[1], и содержащая въ себѣ національныя преданія и вѣрованія этого американскаго племени. Эта «книга дикихъ», какъ ее назвали сначала, встрѣчена была съ скептическимъ недовѣріемъ. Одинъ изъ нѣмецкихъ критиковъ, Петцольдъ, увѣрялъ даже, что эти странные знаки, которыми написана мнимосвященная

---

[1] Особенный видъ символическаго письма, подобный гіероглифамъ, но низшаго характера. Представленія и понятія передаются образами, которые могутъ напоминать о нихъ. Языкъ, напримѣръ, означаетъ рѣчь: пята ноги — путешествіе; руки, приложенныя къ устамъ, употребленіе пищи; голова съ двумя рогами—силу. У американцевъ еще при первыхъ путешествіяхъ европейцевъ замѣченъ былъ подобный способъ передачи мыслей. У мексиканцевъ и перуанцевъ, вообще у полуцивилизованныхъ народовъ Америки, эта символика слова была болѣе усовершенствована, чѣмъ у другихъ племенъ.

книга дикихъ, просто дѣтская шалость, и что это трудъ одного изъ недорослей, принадлежащихъ къ европейскимъ семействамъ въ Америкѣ. По изслѣдованіямъ Макса Мюллера оказывается, что хотя эта «Popol vuh» написана и составлена уже во времена поселенія европейцевъ въ Америкѣ, тѣмъ не менѣе содержитъ въ себѣ исторію преданій и вѣрованій одного изъ болѣе цивилизованныхъ племенъ центральной Америки. Составитель, какъ это ясно изъ самой книги, въ виду распространенія христіанства и исчезновенія прежнихъ вѣрованій, хотѣлъ оставить для памяти потомства древнія сказанія о богахъ и народной жизни, слышанныя имъ въ дѣтствѣ. Въ этихъ древнихъ преданіяхъ, принадлежащихъ одному изъ туземныхъ племенъ Америки, среди дикихъ фантастическихъ образовъ, среди странныхъ звуковъ и представленій, какъ говоритъ Максъ Мюллеръ, слышится часто что-то родственное нашимъ вѣрованіямъ и тѣмъ болѣе ощущается это, чѣмъ ближе знакомишься съ книгой. Среди странныхъ эпитетовъ, приписываемыхъ божеству, выдаются имѣющіе высокій смыслъ: «творецъ, образователь вселенной, животворная сила, владыка всего сущаго, владыка небесъ, сердце неба.»[1] Думаютъ, наконецъ, что эти вѣрованія американскихъ племенъ въ единаго Бога преувеличены въ ихъ достоинствѣ, что великій духъ американскихъ племенъ есть не болѣе, какъ высшій изъ духовъ шаманства, распространеннаго между всѣми нецивилизованными народами, и по своимъ свойствамъ далеко не отвѣчаетъ истинному понятію о Богѣ.[2] Но,

---

[1] См. въ Essays—von Muller. ст. Popol vuh.

[2] Такой взглядъ на вѣрованія американцевъ проводитъ въ своей исторіи язычества и Вуттке. «Великій духъ американскихъ индѣйцевъ», говоритъ онъ, «не имѣетъ ничего общаго съ монотеистическою идеею. Приписываемыя мексиканцамъ монотеистическія представленія», гово-

безтѣлесный, невидимый, вездѣсущій духъ, источникъ разума и всякаго добра и блага, какъ описывается Богъ боговъ у мексиканцевъ, очевидно, не можетъ отождествляться съ идеей о духахъ въ шаманствѣ. Оставалось бы, повидимому, отнести это понятіе о единомъ Богѣ у американскихъ племенъ къ остаткамъ преданія, уцѣлѣвшаго отъ вымершихъ цивилизованныхъ народовъ Америки; но, еслибъ даже оно было остаткомъ преданія отъ народа вполнѣ цивилизованнаго, и тогда это свидѣтельство было бы въ высшей степени важно въ нашемъ вопросѣ. Оно значило бы, что, удаленные отъ остальнаго міра, народы, прервавшіе съ нимъ связь ранѣе, чѣмъ это могла помнить исторія, имѣли вѣру въ единаго Бога.[1] Что

рить онъ въ другомъ мѣстѣ, «объясняются, лучше всего, изъ ложнопонятой идеи о великомъ духѣ, который есть духъ шаманства.» Но въ основаніи этого сомнѣнія относительно великаго духа американцевъ, у Вуттке лежитъ его предвзятая психологическая теорія, съ точки зрѣнія которой онъ часто обсуждаетъ историческій фактъ, влагая въ него свой смыслъ. «Сомнительно», говоритъ онъ, «чтобы индѣйцы могли возвыситься до такого представленія, когда они едва могутъ считать до десяти. Но фактъ, очевидно, требовалъ себѣ иного объясненія. Самъ же онъ далѣе говоритъ, что легенды этихъ индѣйцевъ о сотвореніи міра и человѣка напоминаютъ библейскій разсказъ о твореніи. Gesch. d. Heidenthum's, p 93, 94, 255.

[1] Вопросъ о первоначальныхъ обитателяхъ Америки—донынѣ вопросъ неразрѣшенный. Болѣе цивилизованными племенами Америки являются мексиканцы и перуанцы. Но и эти племена загадочны и въ своемъ происхожденіи, и въ своемъ бытѣ. Они также не древнѣйшіе обитатели страны. Въ 7-мъ столѣтіи нашей эры съ сѣверозапада пришло сюда, повидимому, довольно высоко образованное племя толтековъ. Въ 11 столѣтіи царство толтековъ исчезло, и вмѣсто ихъ явились сначала чичимеки (1170), также довольно цивилизованное племя, затѣмъ семь племенъ, къ которымъ принадлежатъ и господствовавшіе впослѣдствіи ацтеки. Руины колоссальныхъ построекъ и другіе памятники искусства, находимыя въ Америкѣ и свидѣтельствующія о древней цивилизаціи новаго свѣта, принадлежатъ, повидимому, временамъ владычества толтековъ.

же значатъ всѣ подобные факты? Идея единаго верховнаго божества у дикихъ и полудикихъ племенъ, очевидно, уже не можетъ объясняться, какъ результатъ сложныхъ разсудочныхъ комбинацій, какъ отвлеченное философское объединеніе представленій о различныхъ богахъ подъ формою единаго верховнаго Бога—подобно тому, какъ это было въ религіозныхъ системахъ образованнаго язычества. Дикарь — фетишистъ не могъ ни дойти до такого отвлеченнаго представленія, ни убѣдиться въ ложности многобожія. Откуда же это представленіе о единомъ Богѣ, такъ непослѣдовательно примѣшивающееся къ общему грубому религіозному воззрѣнію дикаря? И что значитъ при этомъ то особенно выдающееся явленіе, что у нецивилизованныхъ племенъ идея единаго Бога, повидимому, замѣтнѣе и даже въ своемъ содержаніи чище, чѣмъ у образованныхъ народовъ язычества, у которыхъ она часто совершенно заслонена политеизмомъ и имѣетъ чисто пантеистическій характеръ? А это такъ. Въ самой Америкѣ — у народовъ, сравнительно болѣе цивилизованныхъ, у мексиканцевъ и у перуанцевъ, несмотря на признаніе единаго Бога, многобожіе и идолопоклонство вмѣстѣ съ суевѣрными обрядами распространено сильнѣе, чѣмъ у прочихъ туземныхъ племенъ. Не значитъ ли все это, что образованное язычество дальнѣйшимъ развитіемъ своихъ религіозныхъ воззрѣній натуралистическаго характера болѣе измѣнило первобытное преданіе, бывшее нѣкогда общимъ достояніемъ человѣчества, и что послѣднее болѣе сохранилось у нецивилизованныхъ племенъ вслѣдствіе ихъ неразвитости и отсутствія всякой умственной производительности? Сознаніе того, что первоначальная религія была чище, возвышеннѣе, не чуждо было, повидимому, и

древнему міру, и самому образованному язычеству. Платонъ называлъ очень древнимъ то ученіе, что Богъ заключаетъ въ себѣ начало и конецъ всего сущаго и всѣмъ управляетъ (De legibus lib. IV. p. 715). Когда аѳиняне спросили дельфійскаго оракула, какую имъ избрать религію, то получили въ отвѣтъ: «религію вашихъ отцовъ». «Но наши отцы, возразили спрашивающіе, часто мѣняли религію».—Такъ изберите изъ этихъ многихъ лучшую», продолжалъ оракулъ. «Лучшая же, прибавляетъ къ этому отъ себя Цицеронъ, «безспорно, древнѣйшая; потому что она самая ближайшая къ божеству.» (Cic. de leg. lib. 11, 16). Во всякомъ случаѣ исторія религій не противъ мысли о единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи, и мы можемъ нынѣ повторить относительно язычества тоже, что писалъ нѣкогда блаженный Августинъ, говоря противъ Фавста Социна: «Пусть же узнаетъ Фавстъ, или лучше—всякій кто увлекается его сочиненіями, что не отъ язычниковъ заимствовали мы понятіе о единоначаліи [1], но что язычники, дѣйствительно, не до такой степени уклонились къ почитанію ложныхъ боговъ, чтобы потерять понятіе о единомъ истинномъ Богѣ, виновникѣ всякой природы». (Augustin. c. Faust. 1, 20. c. 19).

Правда не на исторіи только и главнымъ образомъ основаны разбираемыя теоріи. Онѣ указываютъ на психологическія основанія и предполагаютъ неестественнымъ съ психологической точки зрѣнія, чтобы понятіе о единомъ Богѣ предшествовало политеизму. Но съ той же психологической точки зрѣнія, гораздо болѣе

---

[1] То есть, понятіе о томъ, что во святой Троицѣ Отецъ есть единое источное начало—и Сына и Святаго Духа, или понятіе о единствѣ Бога по существу.

несообразно выводить религію изъ началъ нерелигіозныхъ, какъ это предполагается всѣми указанными взглядами. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ изложенныя воззрѣнія на первоначальный видъ религіи, въ исходѣ и началѣ религіознаго развитія, ставятъ или совершенное отсутствіе чисто религіозныхъ инстинктовъ и стремленій, или отрицаніе нормальнаго обнаруженія этихъ стремленій. По Юму, какъ и по взгляду позитивистовъ и матеріалистовъ, религія обязана своимъ происхожденіемъ чувству зависимости человѣка отъ природы и непониманію окружающихъ его явленій,— она возникаетъ изъ самыхъ обыденныхъ потребностей человѣческой жизни и въ своей основѣ не имѣетъ ничего, кромѣ этихъ всегдашнихъ житейскихъ нуждъ [1]. Можно ли изъ такихъ началъ объяснять содержаніе и ходъ развитія религіозныхъ стремленій? Не значитъ-ли это лишать исторію религіи всякаго начала, или, еще болѣе, уничтожать эту исторію въ самомъ ея зародышѣ? Еслибъ религія исходила только изъ такихъ началъ, какія указываются Юмомъ и матеріалистами, еслибъ боги—въ своей сущности были только олицетвореніемъ явленій природы; религія не имѣла бы и дальнѣйшей исторіи. Она разрѣшилась бы, и притомъ очень скоро, въ понятія о явленіяхъ природы и въ этомъ нашла бы свое уничтоженіе.

---

[1] По Фейербаху она есть даже проявленіе, и притомъ преимущественное, человѣческаго эгоизма,—«эгоистическое отношеніе нашего я къ самому себѣ». Религіозное чувство есть «больное чувство», полное неистинныхъ, мечтательныхъ стремленій». Wesen. d. Religion. 63, 227. Baring Gould ищетъ основъ для религіозныхъ проявленій вмѣстѣ съ другими психическими обнаруженіями въ устройствѣ нервной системы, а значеніе религіи поставляетъ въ томъ, что она объединяетъ отправленія нервныхъ центровъ (мозга) съ узловою системою нервовъ и чрезъ это приводитъ въ гармонію чувство и умъ, субъективное и объективное. The Seatof the Religious Sentiment.

Что же значитъ, что эти олицетворенія явленій природы не исчезаютъ, а развиваются и осложняются въ представленія и понятія съ инымъ, высшимъ, отвлеченнымъ характеромъ? Какимъ образомъ изъ этихъ олицетворенныхъ явленій видимой природы могла возникнуть идея о бытіи сверхчувственномъ, отрѣшенномъ отъ явленій природы и всего дѣйствительнаго міра,—о существѣ, совершенно отличномъ отъ всего существующаго, съ свойствами безконечно совершенными, которыхъ нѣтъ ни въ природѣ, ни въ самомъ человѣкѣ? Такой идеи не могли дать не только отдѣльныя явленія видимой природы, но и вся природа въ цѣломъ. Что значитъ, съ другой стороны, что эти олицетворенія явленій природы живутъ и не умираютъ въ душѣ, хотя въ другой формѣ, и послѣ того, какъ возникаетъ наука о природѣ и ея явленіяхъ, которая, повидимому, должна бы совершенно замѣнить ихъ собою и уничтожить, сдѣлавъ ихъ вовсе излишними? А между тѣмъ, подъ вліяніемъ науки, религіи только видоизмѣнялись, но не уничтожались въ своемъ существѣ и содержаніи. Откуда же эта незамѣнимость религіи наукою, если своимъ явленіемъ религія обязана только любопытству въ отношеніи къ окружающему насъ міру и непониманію явленій природы? Откуда и что значитъ и та нравственная сила въ религіи, какой не имѣютъ наука и другія формы духовной жизни? Что значитъ, что въ религіи, и только въ религіи, олицетворенія и предполагаемыя созданія фантазіи сопровождаются живымъ сознаніемъ реальности, дѣйствительности ихъ существованія, тогда какъ идеалы поэзіи и всѣ другія созданія человѣческаго воображенія соединяются съ сознаніемъ ихъ искусственности, недѣйствительности, идеальности? Откуда и то особенное вліяніе

этихъ предполагаемыхъ идеальныхъ образовъ фантазіи на жизнь и дѣятельность человѣка, какое мы видимъ въ религіи, которая всегда есть направитель и движитель жизни и отдѣльныхъ лицъ, и цѣлыхъ обществъ и народовъ? Уже ли все это есть результатъ игры воображенія,—искусственно построенныхъ образовъ фантазіи? Откуда, наконецъ, и тотъ, всегда болѣе или менѣе возвышенный, отрѣшенный отъ грубой дѣйствительности, характеръ дѣятельности, котораго требуетъ отъ человѣка религія? А таково, дѣйствительно, нравственное значеніе религіи въ жизни человѣческихъ обществъ. Какъ ни чувственны нѣкоторыя изъ языческихъ и вообще исторически извѣстныхъ религій, онѣ всегда являлись, какъ сила, болѣе или менѣе ограничивающая чувственныя и эгоистическія проявленія узами закона и понятіями долга, справедливости, и, чѣмъ выше религія, тѣмъ сильнѣе и шире ея требованія, цѣль которыхъ въ ограниченіи эгоизма. Религіи «плоти и эгоизма», въ строгомъ смыслѣ этого слова, никогда не было. Не значитъ ли все это, что въ основѣ религіи лежитъ совершенно особый, прирожденный человѣку, духовный инстинктъ, особое стремленіе, направленное къ иному, сверхчувственному міру и неимѣющее ничего общаго съ стремленіями къ природѣ? Слѣды этого особаго духовнаго инстинкта видны даже въ самыхъ грубыхъ формахъ религіи. Даже фетишизмъ необъяснимъ безъ предположенія объ особомъ стремленіи человѣческаго духа къ чему-то сверхъестественному, высшему. Почему не каждый предметъ, полезный или вредный, служитъ фетишемъ для дикаря? почему онъ избираетъ, среди предметовъ, возбуждающихъ въ немъ страхъ или надежду, только одинъ извѣстный предметъ и почему къ этому избранному предмету начинаетъ относиться особеннымъ

религіознымъ образомъ, отличнымъ отъ того, какъ онъ относится къ другимъ предметамъ, вреднымъ или полезнымъ, или къ человѣку, въ которомъ видитъ своего врага или благодѣтеля? Да и что, повидимому, значитъ для него этотъ фетишъ, имъ же созданный,—какую пользу или вредъ можетъ принести ему рыбья кость или истуканъ? Очевидно, и здѣсь уже, хотя темно и неясно, высказывается какое-то внутреннее побужденіе искать въ природѣ чего-то высшаго, сверхъестественнаго, чего-то владычествующаго надъ міромъ, помимо побужденій вреда и пользы, и фетиши служатъ средоточіемъ этой уже фетишистомъ смутно предполагаемой силы. У идеалистовъ, въ родѣ Гегеля и Шеллинга, такой религіозный инстинктъ въ исходѣ и началѣ религіи и не отрицается, но предполагается, что въ началѣ онъ обращенъ бываетъ на то, что прямо противорѣчитъ ему, т. е. на видимую природу, гдѣ, какъ выражается самъ Гегель, «нѣтъ ни духа, ни Бога.» Но зачѣмъ же это и какимъ образомъ изъ этого отрицанія религіи могла выродиться истинная религія? Естественно-ли это? Изъ ничего не бываетъ ничего; изъ отрицательной величины не дается положительнаго количества. Только въ такихъ спиритуалистическихъ системахъ, каковы системы Шеллинга и Гегеля, гдѣ «изъ ничего» непонятнымъ діалектическимъ процессомъ возникаетъ «нѣчто», могутъ совершаться подобныя превращенія нерелигіозныхъ обнаруженій въ религію, понятій о природѣ въ понятія о томъ, что выше природы и не принадлежитъ къ ея области. Въ основѣ религіозныхъ проявленій, очевидно, не можетъ лежать *безрелигіозное* начало, а религіозное начало предполагаетъ особый религіозный инстинктъ или особое религіозное стремленіе, которое уже въ самомъ началѣ своихъ обнаруженій должно про-

явить себя соотвѣтственнымъ ему образомъ. Вотъ почему съ точки зрѣнія психологической также требуется, чтобы исторія религіи открылась проявленіями чисто религіознаго характера, т. е. вѣрой въ Бога, а не поклоненіемъ природѣ. Истина въ религіи должна существовать прежде лжи и заблужденія, какъ положеніе существуетъ прежде отрицанія. Ложь, какъ говоритъ Тертулліанъ, есть только обезображеніе истины и заблужденіе; поэтому не можетъ предшествовать истинѣ (C. Marcion. IV. 4). Религія должна прежде явиться въ ея истинномъ видѣ; иначе не было бы и ея ложныхъ формъ, ея тѣней, потому-что не было бы и основанія для ихъ явленія.

Съ такой точки зрѣнія совершенно измѣняется взглядъ и на нынѣшняго, дикаго, нецивилизованнаго человѣка, въ которомъ обыкновенно видятъ представителя эпохи дѣтства въ исторіи человѣчества и типъ близкій къ первобытному состоянію человѣка. Фетишизмъ нынѣшняго негра—вовсе не первобытная религія или начало религіи, а скорѣе ея конецъ, смерть; точно также, какъ и самъ негръ вовсе не остатокъ первобытнаго человѣческаго типа, уцѣлѣвшаго до нашихъ дней. Первобытный человѣкъ, если только онъ не выродился изъ обезьяны, не могъ быть тѣмъ, чѣмъ представляютъ его современныя матеріалистическія теоріи. Нынѣшнія дикія, нецивилизованныя племена—не молодой побѣгъ, а засохшая, дикая вѣтвь на деревѣ человѣчества, какъ и представляется это въ библіи, гдѣ языческіе народы называются дикою маслиною, дикою виноградною вѣтвію (Римл. 11, 17, 24. Іерем. 2, 20). Состояніе дикости есть болѣзненное явленіе въ исторіи человѣческой.

И развѣ не было и нѣтъ подобныхъ явленій искаженія религіозной истины, уклоненія отъ понятій бо-

лѣе высокихъ къ низкимъ, грубымъ, религіознымъ вѣрованіямъ? Но на памяти исторіи не одинъ подобный фактъ. Буддизмъ, какъ извѣстно, вначалѣ былъ въ высшей степени отвлеченною философскою доктриною, отрѣшенною даже отъ внѣшнихъ формъ религіознаго богопочтенія, а у нынѣшнихъ послѣдователей древняго индѣйскаго мудреца Шакъ-я-муни онъ превратился въ самое грубое шаманство,—въ обожаніе самыхъ грубыхъ предметовъ и явленій природы. И буддизмъ ли только знаетъ съ этой стороны исторія! Впрочемъ, идея прогресса въ ея прежнемъ, идеалистическомъ смыслѣ, т. е. въ томъ смыслѣ, что развитіе человѣка идетъ всегда правильно, безъ отступленій и уклоненій въ сторону, и что моменты этого развитія чередуются съ строгою послѣдовательностію, нынѣ потеряла уже значеніе въ самой наукѣ.

Правда, при этомъ могутъ возразить, какъ и возражаютъ, что библейское воззрѣніе на первобытнаго человѣка предполагаетъ въ немъ идеалъ человѣческаго совершенства сравнительно съ послѣдующими поколѣніями человѣчества и, слѣдовательно, исключаетъ собою всякое представленіе объ историческомъ развитіи человѣческой жизни и противорѣчитъ самымъ первымъ и основнымъ историческимъ понятіямъ о жизни человѣка и человѣческихъ обществъ. Откуда и куда пошла бы человѣческая исторія, если первый человѣкъ уже представлялъ собою полноту совершенствъ? Но подобный взглядъ основанъ на недоразумѣніи и одностороннемъ пониманіи библейскаго ученія о первобытномъ человѣкѣ. Первый человѣкъ былъ совершенствомъ сравнительно съ послѣдующими родами, но его совершенство нетолько не исключало возможности дальнѣйшаго развитія, но, наоборотъ, требовало этого развитія. Это совершенство состояло въ

чистотѣ и свѣжести расположеній и стремленій человѣческаго духа, обращенныхъ къ Первоисточнику всякаго совершенства, въ гармоническомъ обнаруженіи духовныхъ силъ, устремленныхъ къ Богу. Таковъ смыслъ библейскаго сказанія о состояніи первобытнаго человѣка. Духъ его всецѣло открытъ для созерцанія божества, онъ весь — тяготѣніе къ нему. Природа и все видимое говорятъ ему о Богѣ, и самъ Богъ открываетъ Себя ему. И такъ это — начало для нормальнаго развитія въ будущемъ, при воздѣйствіи со стороны божества, — начало, предполагающее неуклонное стремленіе духовныхъ силъ человѣка къ ихъ вѣчному идеалу и, вмѣстѣ съ тѣмъ, гармоническое дѣйствіе этихъ силъ. Такъ описывается это первобытное состояніе въ противоположность послѣдовавшему за нимъ состоянію паденія. Это тяготѣніе къ божеству и составляетъ сущность и отличительный характеръ первобытнаго состоянія. Умъ перваго человѣка былъ совершенъ, но не въ томъ смыслѣ, что имъ изслѣдована была вся область явленій природы тѣмъ путемъ или тѣми способами, какіе употребляетъ для этого наша нынѣшняя наука, т. е. путемъ постепенныхъ наблюденій и анализа. Первый человѣкъ постигалъ природу иначе, чѣмъ познаетъ ее нынѣшній химикъ, геологъ, астрономъ; для его познанія не были нужны ни долговременный опытъ, ни наблюденія. Это былъ умъ, все возводившій къ Богу и все видѣвшій въ этомъ верховномъ началѣ всякой жизни. Человѣческому знанію полагалось здѣсь начало самое вѣрное, самое высокое, самое широкое и всеобъемлющее. Съ такимъ умомъ, еслибъ онъ остался цѣлымъ, иначе шла и развивалась бы впослѣдствіи и человѣческая наука. Это была воля также устремленная къ Богу и незнавшая страстныхъ движеній; но она требовала

укрѣпленія и развитія въ этомъ направленіи. Такимъ образомъ, нельзя переносить нашихъ нынѣшнихъ понятій о совершенствѣ человѣческаго ума и человѣческой нравственности на понятіе о совершенствѣ первобытнаго человѣка, какъ, съ другой стороны, нельзя видѣть въ его совершенствѣ что-либо законченное, исключавшее возможность дальнѣйшаго историческаго развитія.[1] Библейскую мысль о первобытномъ состояніи человѣка въ отношеніи къ послѣдующей исторіи человѣка лучше всего можно высказать въ сравненіи. Первобытное состояніе — это восходъ солнца въ человѣческой жизни на ясномъ, безоблачномъ небѣ, прекрасное, живительное утро человѣческой исторіи, утро, обѣщавшее такой-же прекрасный безоблачный день, но смѣнившееся внезапно мрачнымъ полуднемъ.

Это послѣднее измѣненіе въ судьбахъ человѣка, совершившееся въ самомъ началѣ его исторіи, изображается въ библіи, какъ состояніе противоположное первобытному состоянію, какъ уклоненіе и отпаденіе человѣческаго духа отъ Бога, къ которому вначалѣ онъ тяготѣлъ всѣми своими стремленіями. Отнавшій отъ Бога человѣческій духъ, впослѣдствіи, спустя много поколѣній, естественно, остановился на видимой природѣ и себѣ самомъ. Верховное, невидимое, духовное начало жизни стало отъ него вдали и начало затемняться образами видимыми, чувственными. Человѣкъ подпалъ подъ власть природы; на

[1] «Мудрости Адамовой не должно представлять какою-либо всесовершенною; умъ его долженъ былъ развиваться и усовершаться болѣе и болѣе.» Догм. Богосл. пр. Макарія, т. II, стр. 153—154. «Надлежало, чтобъ человѣкъ прежде всего получилъ бытіе—получивши, возросталъ—возрастая, мужалъ—мужая, укрѣплялся—укрѣпляясь, усовершался.» Iren. contra Haeres, IV. с. XXXVIII. См. тамъ же.

нее устремлены были теперь его умъ и сердце. Но основное стремленіе человѣческаго духа, составляющее его существо, не могло быть уничтожено; тяготѣніе къ Первоисточнику жизни не изчезло вовсе, не умерло. Оставалось, такимъ образомъ, искать божества тамъ, гдѣ его не было, но куда устремленъ былъ человѣческій духъ, — въ природѣ и бытіи конечномъ. Такимъ образомъ религіозный инстинктъ, не уничтожившись, получилъ ложное направленіе. Такова религія позднѣйшихъ поколѣній павшаго человѣка: это тѣнь истинной религіи, ея искаженіе.

Нѣкоторые изъ новѣйшихъ протестантскихъ богослововъ, не отвергая факта паденія, хотѣли бы ограничить значеніе его, въ тѣхъ видахъ, чтобы согласить съ библейскимъ воззрѣніемъ обычный исторической и натуралистическій взглядъ на первобытное состояніе человѣка. Воззрѣніями этихъ богослововъ, такъ называемаго «посредствующаго» (между раціонализмомъ и супранатурализмомъ) направленія, предполагается, что первое проявленіе религіозныхъ вѣрованій неизбѣжно должно было быть обращеннымъ на видимую природу; что въ состояніи дѣтства, человѣкъ не могъ иначе постигать Бога, какъ подъ образами природы — видимыми, чувственными; что вина перваго человѣка состояла только въ томъ, что онъ остановился на этомъ дѣтскомъ воззрѣніи на божество, не побѣдилъ вліянія природы своею самодѣятельностію, не возвысился надъ этими чувственными образами, остановился на этомъ низшемъ моментѣ религіознаго сознанія, тогда какъ долженъ былъ и могъ достигнуть истиннаго понятія о Богѣ при свѣжести и неиспорченности своихъ духовныхъ силъ. Грѣхъ перваго человѣка предъ потомствомъ, по ихъ мнѣнію, въ томъ, что онъ не оставилъ послѣ

себя истиннаго понятія о Богѣ, не достигъ до него. Само язычество, по этому взгляду, есть явленіе ненормальное въ исторіи религіи потому только, что оно длилось цѣлыя тысячелѣтія и человѣкъ долго оставался на первомъ, хотя и неизбѣжномъ, моментѣ познанія божества въ образахъ видимаго міра [1]. Но это значило бы, очевидно, примирять непримиримое. Вся эта теорія, основанная на аналогіи первобытнаго состоянія съ состояніемъ дѣтства нынѣшняго человѣка, который быстро возрастаетъ и развивается подъ вліяніемъ воспитанія, носитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Если постиженіе Бога въ образахъ природы или, вѣрнѣе, смѣшеніе Бога съ природою— неизбѣжный путь для развитія религіи; то обожаніе природы — явленіе нормальное, естественное, и продолжительность этого явленія въ исторіи религіи сама по себѣ не можетъ обратить его въ вину и грѣхъ. Если необходимо, съ другой стороны, чтобы это состояніе окончено было скорѣе, если признается неразумность этого явленія, — то не лучше ли признать вмѣстѣ съ библіей, что оно и не требовалось вовсе исторіей религіи, что такой путь постиженія Бога подъ формою явленій природы вовсе не нуженъ и составляетъ противорѣчіе истиннымъ религіознымъ стремленіямъ? Одно изъ двухъ: или человѣкъ отъ начала своего явленія — вполнѣ разумное существо,

---

[1] Къ числу такихъ богослововъ принадлежитъ и Вуттке. Онъ думаетъ даже въ самой библіи находить основаніе для такого взгляда, предполагая, что хожденіе Бога въ раю, понимаемое имъ, очевидно, буквально и чувственно, указываетъ на то, что первобытный человѣкъ могъ постигать и постигалъ Бога только чрезъ образы природы, или въ образахъ видимыхъ, чувственныхъ. См. Geschichte des. Heidenthum's, p. 22—23.

а въ такомъ случаѣ и его религіозныя обнаруженія должны быть разумны отъ самаго начала его исторіи, или онъ порожденіе природы и выродился изъ животнаго царства.

Итакъ язычество представляетъ намъ собою не начало въ исторіи религіи, не первобытный видъ ея, а уклоненіе отъ этого послѣдняго, затемнѣніе и искаженіе истинныхъ религіозныхъ стремленій, отпаденіе человѣческаго духа отъ божества въ міръ природы. Таково, дѣйствительно, какъ мы уже и видѣли въ общемъ очеркѣ, содержаніе языческихъ религій. Религіозное чувство язычника всецѣло погружено въ природу и вообще въ міръ видимый. Вотъ почему религіозныя системы древняго міра, въ своемъ содержаніи, представляютъ намъ часто въ формѣ религіи понятія космологическія, астрономическія, антропологическія. Понятны и условія развитія религіи въ язычествѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ религіозное сознаніе обратилось на природу, оно подпало подъ вліяніе естественныхъ условій развитія, стало въ зависимость и отъ характера мѣстной природы и другихъ условныхъ историческихъ причинъ, — словомъ, подверглось обычному историческому процессу постепеннаго развитія. Понятно, наконецъ, и постепенное осложненіе политеистическихъ вѣрованій подъ вліяніемъ той же природы и историческихъ судебъ народовъ. Все могло стать и дѣйствительно дѣлалось предметомъ обожанія: и явленія физической природы, и явленія изъ исторіи самого человѣка. Въ содержаніи миѳологіи мы можемъ найти и элементы понятій о природѣ, и антропологическія понятія, и наконецъ легендарную исторію дѣйствительныхъ событій изъ народной жизни. Всѣ эти разнообразные элементы осложнялись, взаимно переплетаясь, и вели къ

послѣдующимъ, дальнѣйшимъ осложненіямъ миѳологіи

Общее религіозное состояніе язычества, въ его отношеніи къ религіозной истинѣ, кратко, но характеристично изображено въ рѣчахъ апостола языковъ, обращенныхъ къ язычникамъ въ Листрѣ и аѳинскомъ ареопагѣ (Дѣян. 14, 16; 17, 27). По словамъ апостола, Богъ *оставилъ бѣ языки ходити въ путехъ ихъ*. Вотъ сущность и отличительная черта язычества! Языческіе народы ходили своими собственными путями, а не тѣмъ путемъ, какой указанъ былъ Богомъ и который прямо велъ къ Нему, — не путемъ разумнаго богопочитанія, а путемъ поклоненія твари.

---

[1] Филологія указываетъ слѣдующія частнѣйшія причины образованія и осложненія миѳовъ въ языческихъ религіяхъ, сверхъ общихъ психологическихъ причинъ ихъ первоначальнаго происхожденія 1) Обиліе языка въ первые періоды народной жизни. Вслѣдствіе этого одинъ и тотъ же предметъ обозначался многими синонимическими названіями, что служило поводомъ къ составленію разнородныхъ миѳовъ объ одномъ и томъ же. Различные боги часто выраждались изъ одного и того же понятія, вслѣдствіе разнообразія въ словахъ и выраженіяхъ. Аидонеусъ, напр , и Адонисъ—одинъ и тотъ же богъ. 2) Неодинаковость пониманія словъ и разнообразное значеніе ихъ. Эгида Зевса напоминала звукъ αἰγὸς отъ αἰξ—коза. Вслѣдствіе того сложилось сказаніе о томъ, что Эгида Зевса—изъ козлиной кожи. Аѳина называлась τριτογένεια, т. е. дочь бога Тритона. Богъ этотъ былъ мало извѣстенъ; поэтому эолияне, на языкѣ которыхъ голова обозначалась словомъ τριτώ, сложили миѳъ о томъ, что Аѳина родилась изъ головы Зевса. 3) Различные, незначительные оттѣнки въ разсказахъ, мѣстнаго характера, въ началѣ совершенно случайные, равно какъ и случайное разнообразіе въ изображеніяхъ боговъ, зависѣвшее отъ случайныхъ обстоятельствъ, служили также поводомъ къ осложненію и разнообразію въ миѳологическихъ разсказахъ. Наконецъ 4) самыя толкованія миѳовъ со стороны поэтовъ и жрецовъ, характера нравственнаго или отвлеченнаго, были также поводомъ къ составленію миѳовъ; масса народа олицетворяла эти отвлеченныя нравственныя понятія подъ формою боговъ (олицетвореніе понятій въ родѣ: Ἔλεος, Φόβος, Δίκη). См. Baring Gould. The origin of Religious Belief. The origin of mythologie.

Идя своимъ путемъ въ религіи, отдалявшимъ ихъ отъ Бога, они оставались внѣ союза съ Богомъ, были разобщены съ Нимъ. Впрочемъ, и въ отдаленіи отъ Него, они не могли не искать Его по своей природѣ и искали Его, стремились *взыскати Господа, да поне осяжутъ Его и обрящутъ*, хотя искали Его тамъ, гдѣ Его нѣтъ. И они были *родъ Божій* (Дѣян. 17, 29); и въ нихъ не уничтожался образъ Божій; и имъ Богъ *не несвидѣтелъствовано Себе остави* (Дѣян. 14, 17). Но на своемъ далекомъ отъ Бога пути они могли видѣть и видѣли только слабый отблескъ свѣта истины, только блѣдное отраженіе его; въ далекія и дикія ущелья (Исаіи 41, 18), въ которыхъ блуждали язычествующіе народы, не досягали полные лучи отъ солнца истины.

Частнѣйшее разсмотрѣніе исторически извѣстныхъ религіозныхъ системъ язычества можетъ раскрыть намъ это полнѣе.

ЧАСТНѢЙШЕЕ РАЗСМОТРѢНІЕ РЕЛИГІОЗНЫХЪ СИСТЕМЪ ЯЗЫЧЕСТВА. ПЛАНЪ И ПОРЯДОКЪ ИЗСЛѢДОВАНІЯ.

Изслѣдованіе религіозныхъ системъ язычества требуетъ прежде всего ихъ классификаціи и распорядка.

Въ исторіи религій существуютъ различныя точки зрѣнія на основанія для ихъ раздѣленія, точно также, какъ извѣстны различные методы самаго изложенія ихъ содержанія. Ихъ располагаютъ и дѣлятъ; то по различію мѣстностей, которымъ онѣ принадлежатъ, то по древности ихъ происхожденія, имѣя при этомъ въ виду древность народа, отъ котораго остались религіозные памятники, то по сравнительному достоинству ихъ содержанія. Первое раздѣленіе есть чисто механическое, особенно,—когда оно не соединено съ указаніемъ географическихъ вліяній на самое содержаніе и характеръ религіозныхъ вѣрованій. Оно большею частію связано съ тѣмъ чисто внѣшнимъ методомъ изложенія религій, цѣли котораго ограничиваются сообщеніемъ религіозно-историческаго матеріала. Хронологическое дѣленіе имѣло бы научное значеніе въ томъ случаѣ, еслибъ намъ извѣстно было, какая страна явилась прежде всѣхъ въ исторіи и послужила для всѣхъ другихъ народовъ исходомъ и центромъ какъ религіозныхъ вѣрованій, такъ и всей ци-

вилизаціи. Но относительная давность народовъ есть только проблемма и старѣйшинство народовъ въ исторіи постоянно и съ одинаковымъ правомъ переносится съ Китая на Индію, Египетъ, Бактрію, и обратно. Предполагаемый «первонародъ», отъ котораго шла и распространялась цивилизація древняго міра на всѣ другіе народы, донынѣ не отысканъ ни въ долинахъ Ганга, ни въ Египтѣ, ни въ Бактріи, ни въ Мероэ [1]. Историческая связь между народами, вліяніе одного народа на религіозное и вообще интеллектуальное развитіе другаго—также вопросъ темный; по крайней мѣрѣ, относительно нѣкоторыхъ изъ народовъ древности, онъ не можетъ быть разрѣшенъ. Дѣленіе религій по ихъ относительному достоинству въ содержаніи принадлежитъ философскому и богословскому методу изложенія исторіи религій, по которому религіи язычества разсматриваются съ точки зрѣнія общей религіозной идеи и на основаніи всеобщихъ и высшихъ философскихъ началъ для развитія религіознаго сознанія, или съ точки зрѣнія христіанства и относительной близости къ нему той или другой изъ религіозныхъ системъ язычества. Религіи при этомъ оцѣниваются и располагаются сравнительно съ этими предполагаемыми высшими и универсальными требованіями въ развитіи религіозной идеи. Этотъ послѣдній методъ, особенно же философскій, часто встрѣчаетъ совершенно заслуженную укоризну въ произвольномъ построеніи содержанія древнихъ религіозныхъ вѣрованій; особенно это нужно сказать о такъ называемыхъ «философіяхъ религіи» у Гегеля и Шеллинга и ихъ послѣдователей. Со-

[1] См. Religions-Systeme. d. Heidnischen Volker. d. Orients, v. Stühr. Ueber «Urvolk».

временная филологія требуетъ въ этомъ отношеніи того же метода, какому слѣдуетъ сама при изслѣдованіи древнихъ языковъ, т. е. *генеалогическаго*[1]. Нѣтъ сомнѣнія, что это пріемъ вполнѣ научный, и въ историческомъ отношеніи онъ могъ бы дать самые благопріятные результаты,—онъ повелъ бы къ разложенію сложныхъ религіозныхъ вѣрованій на ихъ первоначальныя, простѣйшія представленія и послужилъ бы къ указанію дѣйствительной, а не предполагаемой только, исторической связи и послѣдовательности между религіозными системами древности. Но сравнительное изученіе религій при посредствѣ и по методу сравнительной филологіи не привело еще къ прочнымъ и устойчивымъ результатамъ; работамъ этимъ полагается только начало. Съ другой стороны, нашею цѣлію требуется изслѣдованіе не столько генетическаго происхожденія религій, сколько ихъ содержанія, и опредѣленіе того, что̀ выработалъ древній міръ въ своей религіозной жизни, до чего достигъ онъ въ своихъ религіозныхъ понятіяхъ и что представляетъ собою сравнительно съ истиною христіанства, смѣнившею вѣрованія древности.

Намъ нужно такимъ образомъ дѣленіе религіозныхъ системъ язычества по ихъ содержанію на основахъ богословскихъ и психологическихъ; такъ чтобы самый ходъ изслѣдованія указывалъ, по возможности, постепенное возвышеніе религіозныхъ воззрѣній язычества, въ виду всеобщей и совершеннѣйшей религіи христіанской. Намъ необходимо не простое изложеніе историческихъ данныхъ касательно содержанія религіозныхъ вѣрованій язычества, а осмысленное построеніе ихъ, сообразно нашей задачѣ, но основан-

[1] См. Essays v. M. Müller. Vorlesung über die Vedas.

ное на вѣрныхъ данныхъ, безъ предвзятыхъ теорій и произвола, насколько это возможно и доступно изслѣдованію. Это послѣднее прибавленіе мы дѣлаемъ въ видахъ замѣчанія о трудности — вѣрно и точно опредѣлить характеръ вѣрованій древности и уловить всѣ оттѣнки этихъ вѣрованій. Въ этомъ отношеніи положеніе историка древнихъ религій далеко не то, въ какомъ находится изслѣдователь религіозныхъ вѣрованій новаго міра. До—христіанскій міръ не оставилъ намъ и, кажется, не имѣлъ вполнѣ ясныхъ и точныхъ опредѣленій для своихъ вѣрованій и формулъ своихъ исповѣданій, не говоря уже о томъ, что мы имѣемъ у себя далеко не всѣ его религіозные литературные памятники. Символическіе образы, въ которыхъ выражались религіозныя представленія, разнообразные и перемѣшанные между собою разсказы и легенды объ одномъ и томъ же, элементы которыхъ нужно выдѣлять и обособлять — все это, при темнотѣ, въ какой остается первобытная исторія народовъ, дѣлаетъ изслѣдованіе о характерѣ религіозныхъ воззрѣній древности весьма труднымъ. Само собою разумѣется, что при такомъ расположеніи религіозныхъ системъ по ихъ содержанію, не должна быть опускаема изъ виду и ихъ взаимная историческая связь и послѣдовательность тамъ, гдѣ она извѣстна и можетъ быть указана.

Съ психологической и богословской точки зрѣнія характерное различіе въ содержаніи религіозныхъ вѣрованій древняго міра представляется прежде всего при сопоставленіи воззрѣній древней Греціи и Рима съ воззрѣніями другихъ народовъ, какъ это отчасти указано уже въ общей характеристикѣ язычества. Грекоримская религія, дѣйствительно, отличается рѣзкими чертами отъ всѣхъ религій древняго міра.

На востокѣ—въ Индіи, въ Китаѣ—мысль человѣка, а вмѣстѣ съ нею и представленіе о божествѣ, всецѣло погружены въ природу и теряются въ ней. Тамъ слабо чувство личнаго достоинства и личной свободы. На высшей ступени своего развитія восточныя религіи проповѣдуютъ, что только «цѣлое» есть основа и связь всего сущаго, а недѣлимое и личность—ничто. Воплощеніемъ этого единаго и основнаго служатъ по преимуществу силы природы и вообще явленія матеріи. У грека, наоборотъ, выдвигается человѣческая личность и сознаніе человѣческаго достоинства, хотя эта свобода и независимость также несвободна вполнѣ отъ подавляющаго, общаго всему язычеству, пантеистическаго начала. Грекъ не хочетъ такъ безусловно подчиняться пантеистическому божеству и исчезать въ немъ всею своею личностію, какъ индѣецъ, напримѣръ: онъ вступаетъ въ борьбу съ этимъ страшнымъ, всепоглощающимъ божествомъ; онъ цѣнитъ свою жизнь, какъ жизнь сознательную; его мысль и чувство устремлены на жизнь и *процессъ жизни*, а не на безразличную, вѣчно пребывающую, неизмѣнную, но вмѣстѣ съ тѣмъ бездушную, безсодержательную *основу жизни*. Оттого въ его религіи божество принимаетъ характеръ человѣческій, и натуралистическая религія язычества, не измѣняя своего существеннаго содержанія, въ грекоримскомъ мірѣ получаетъ характеръ по преимуществу историческій. Божество грека — это законы и разумный ходъ человѣческой жизни. Это выдающееся отличіе греческаго воззрѣнія есть, конечно, отчасти результатъ вліяній самой природы, среди которой жилъ народъ,—природы богато одаренной, прекрасной, но безъ крайней роскоши восточныхъ странъ и ихъ жгучаго климата. Грекъ не чувствовалъ жгучихъ

вліяній восточнаго солнца, изнѣживающаго и обезсиливающаго до апатіи. Природа, при всей своей щедрости, требовала отъ него труда, борьбы съ нею, и развивала въ немъ, вслѣдствіе этого, и чувство самостоятельности, и возбужденіе къ дѣятельности, тогда какъ на востокѣ роскошь природы подавляла дѣятельность и повергала человѣка въ апатію и безплодное созерцаніе. Вотъ почему онъ вступаетъ въ борьбу съ божествомъ внѣшней природы, предъ которою повергался въ прахъ и въ которой чувствовалъ себя исчезающимъ житель восточной Индіи. Борьба эта великолѣпно изображена въ извѣстномъ миѳѣ о титанахъ—въ легендарномъ разсказѣ о томъ, какъ исполины люди боролись съ Зевсомъ, владыкою природы. Итакъ грекъ—это первенецъ между народами древняго міра, послѣдній представитель религіознаго сознанія язычества. Религіозныя воззрѣнія всѣхъ другихъ народовъ должны стоять прежде и по содержанію своему ниже, потому что принадлежатъ объективному натурализму и божествомъ признаютъ силы и сущность природы.

Таково общее дѣленіе религіозныхъ воззрѣній древняго міра на двѣ половины; восточную и западную, или вѣрнѣе, европейскую и не европейскую. Но и въ содержаніи религій, принадлежащихъ къ области объективнаго натурализма, есть и могутъ быть указаны различія и, соотвѣтственно имъ, градаціи въ развитіи религіознаго сознанія; такъ что и онѣ могутъ быть расположены во взаимной послѣдовательности. Самое скудное и тощее съ религіозной точки зрѣнія міросозерцаніе представляетъ собою религія китайцевъ, самаго цивилизованнаго изъ древнихъ народовъ монгольскаго племени. Это—обожаніе природы подъ формою общей, неопредѣленной космической силы, лишенное всякаго

развитія и сложности, и совершенно безъидейное. Религія древней Индіи, принадлежащая народу арійскаго племени, наоборотъ, отличается созерцательнымъ направленіемъ, идеализаціею природы: ея божество—неуловимая сущность міровой жизни; но въ этомъ пантеистическомъ созерцаніи божества въ природѣ человѣческая личность совсѣмъ теряется и исчезаетъ. Буддизмъ, выродившійся изъ браминства, есть послѣдняя ступень индѣйскаго міровоззрѣнія и вмѣстѣ полнѣйшее отрицаніе самостоятельности и личнаго, и всякаго другаго существованія. Религія Ирана (бактро-персидская) или Зороастрова, принадлежащая также народу арійскаго происхожденія, есть дальнѣйшее развитіе и высшая ступень религіозныхъ воззрѣній, сравнительно съ браминствомъ и буддизмомъ. Она колеблется между всепоглощающимъ, пантеистическимъ началомъ и стремленіемъ отстоять права личности. Взглядъ на жизнь, какъ на ничтожество, здѣсь уступаетъ другому, болѣе свѣтлому воззрѣнію; является и развивается дуализмъ. Ничтожество жизни приписывается иному началу, хотя также властному, но имѣющему нѣкогда исчезнуть; развивается надежда на избавленіе отъ этого зла. Вмѣстѣ съ этимъ образъ божества свѣтлѣетъ. Вообще Зороастрова религія представляетъ колебаніе между желаніемъ отстоять право личнаго существованія и пантеистическою покорностію и пассивностію предъ роковою необходимостію законовъ жизни въ природѣ. Самая идея божества колеблется въ ней между пантеистическимъ представленіемъ о его безличности и представленіемъ о немъ, какъ источникѣ жизни и совершенства. Почти тотъ же моментъ, хотя на другихъ основаніяхъ и въ другой формѣ, выражаетъ собою религія египтянъ—этого загадочнаго, и по своему

происхожденію и по своему воззрѣнію, народа. «Сынъ тайны и загадки», какъ его обыкновенно называютъ, египтянинъ хотѣлъ бы освободиться отъ зла жизни и отстоять свою самостоятельность. Но природа, въ которой онъ вмѣстѣ съ другими народами ищетъ источника жизни, безотвѣтна предъ его запросами, и вотъ жизнь представляется ему темною загадкою, неразрѣшимою тайною. Онъ весь обращенъ своимъ чувствомъ и мыслію на неразрѣшимый вопросъ о цѣляхъ и судьбѣ человѣческаго существованія и на пантеистическомъ началѣ хотѣлъ бы утвердить свое личное, вѣчное существованіе. Загадку эту берется разрѣшить возможнымъ для древняго міра способомъ грекъ, указывая на собственную разумную жизнь человѣка, какъ на высшее обнаруженіе жизни, и въ ней ища божественнаго начала. Не даромъ греки представляли своего Эдипа разгадывающимъ загадку египетскаго сфинкса! Такова послѣдовательность, въ какой можетъ быть изложено содержаніе религіозныхъ системъ язычества. Указанная программа исключаетъ изслѣдованіе о религіяхъ народовъ семитическихъ или народовъ передней Азіи, каковы вавилоняне, сирійцы, финикіяне. Это потому, съ одной стороны, что о религіяхъ этихъ народовъ мы знаемъ пока только изъ отрывочныхъ указаній библіи и такихъ же свидѣтельствъ греческихъ писателей Археологическія изслѣдованія еще далеко не полны и постоянно измѣняются подъ вліяніемъ новыхъ открытій. Трудно было бы поэтому представить вѣрованія этихъ народовъ въ болѣе или менѣе цѣльной системѣ. Съ другой стороны, религіозныя воззрѣнія этихъ народовъ въ своемъ содержаніи, не представляя ничего характернаго, стоятъ въ связи—или съ воззрѣніемъ арійскихъ племенъ, какъ религія вавилонянъ и халдеевъ, или

съ религіею Египта, какъ финикійская религія. Поэтому мы ограничимся касательно ихъ краткими замѣчаніями. не ставя ихъ въ рядъ съ другими религіозными воззрѣніями древности и не дѣлая изъ изслѣдованія о нихъ отдѣльнаго самостоятельнаго трактата.

Примѣчаніе. Для исторіи вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ религій древняго міра и ихъ раздѣленіи приводимъ взгляды Гегеля и Шеллинга, въ системахъ которыхъ въ первый разъ явились попытки на методическое и философское построеніе исторіи языческихъ религій. По Гегелю, религіозныя системы язычества идутъ одна за другою въ слѣдующемъ порядкѣ: религія природы открывается прежде всего религіею магіи, къ которой причисляется, кромѣ шаманства, ламаизмъ и буддизмъ; затѣмъ слѣдуютъ: религія воображенія—браминство, религія свѣта—парсизмъ, т. е. Зороастрова религія, и религія символовъ—египетская. Завершается язычество религіей духовной индивидуальности у грековъ и римлянъ. Въ религіи магіи божество есть нѣчто неопредѣленное, безъименное; въ буддизмѣ оно—единство всего сущаго, но единство отрицательное, какъ отрицаніе всякой конечной формы; въ браминствѣ оно—уже положительное единство, однако не духъ, а также природа. Въ первый разъ выдѣляется божество изъ области природы въ дуалистической религіи персовъ и еще рѣзче проводится это раздѣленіе между безконечнымъ и конечнымъ въ египетской религіи подъ образами Тифона и Озириса, боговъ добра и зла. У грековъ богъ является какъ психологическая сила; наконецъ все это завершается у римлянъ разсудочнымъ отвлеченнымъ понятіемъ судьбы или разумной необходимости, понятіемъ всеобъемлющимъ, но еще не духовнымъ. Въ этомъ раздѣленіи

религій, не говоря уже о пантеистическомъ воззрѣніи, которое лежитъ въ его основѣ и вслѣдствіе котораго дуализмъ персидскій, различающій положительное начало въ природѣ отъ отрицательнаго, представляется раздѣленіемъ между безконечнымъ и конечнымъ, не дано вовсе мѣста китайской религіи, а буддизму, вопреки историческому его возникновенію и происхожденію изъ браминства, указано мѣсто прежде этого послѣдняго. Шеллингъ въ своей «Философіи миѳологіи» по преимуществу занятъ греческой религіей, въ которой онъ видитъ полнѣйшее и самое цѣльное развитіе миѳологическаго процесса, сообразно созданной имъ философской теоріи, и очень мало даетъ мѣста и значенія другимъ религіознымъ системамъ древности. Представляемъ также и въ тѣхъ же видахъ обращикъ новѣйшихъ дѣленій исторіи религіи изъ сочиненія Pfleiderer's «Geschichte der Religion», 1869 г. Вотъ онъ: I. религія природы подъ преобладающимъ типомъ зависимости, пассивности—религіи семитовъ и Египта. II. Религія природы подъ преобладающимъ типомъ свободы—религія древней Индіи. III. Культурныя религіи подъ преобладающимъ типомъ свободы — религіи грековъ и римлянъ. IV. Культурныя религіи подъ преобладающимъ типомъ зависимости — религія Китая и Японіи. V. Религіи сверхъестественнаго: а) освобожденіе отъ зависимости природы чрезъ отрицательно-нравственное самоотрѣшеніе—браминство и буддизмъ; б) возвышеніе надъ естественною свободою чрезъ положительное нравственное стремленіе къ высшему благу—религія древне-персидская или Зороастрова. За этими уже слѣдуютъ монотеистическія религіи: іудейство, исламъ, христіанство. Это раздѣленіе основано на неточныхъ понятіяхъ о естественномъ, культурномъ и сверхъестественномъ,

которыя не оправдываются и исторически въ приложеніи къ перечисленнымъ религіямъ. Всѣ историческія религіи принадлежатъ культурнымъ народамъ, и исключать египтянъ изъ категоріи культурныхъ народовъ было бы въ высшей степени странно. Религія Египта по своему содержанію далеко выше того, что называется непосредственнымъ натурализмомъ. Съ другой стороны, почти всѣ религіи въ извѣстномъ смыслѣ и до извѣстной степени содержатъ въ себѣ понятія о сверхъестественномъ. Въ этомъ отношеніи грекъ мало отличался отъ послѣдователя браминства или буддизма. Наконецъ нравственныхъ понятій въ строгомъ смыслѣ слова, какъ это предполагается указаннымъ дѣленіемъ, въ Зороастровой религіи нѣтъ, какъ нѣтъ ихъ и вообще въ язычествѣ. Впрочемъ вопросъ объ основаніяхъ для дѣленія исторіи религій во всей своей полнотѣ долженъ разрѣшиться самъ собою *при подробномъ и полномъ изложеніи содержанія* религіозныхъ системъ язычества, которое само собою покажетъ превосходство того или другаго взгляда на содержаніе и взаимное отношеніе религіозныхъ системъ и воззрѣній древняго міра.

РЕЛИГІЯ КИТАЯ.

Китай въ его нынѣшнемъ состояніи представляетъ собою загадочное явленіе въ исторіи. Китайцы рано достигли извѣстныхъ степеней культуры и въ отдаленной древности были однимъ изъ самыхъ цивилизованныхъ и образованнѣйшихъ народовъ міра. За десятки столѣтій до нашей эры въ Китаѣ сдѣланы были очень важныя и замѣчательныя, особенно для того времени, открытія въ области естествознанія [1]. Вообще въ области изученія природы и въ практической сторонѣ жизни, Китай имѣетъ нѣкоторое право даже на историческую заслугу. Но развитіе этого замѣчательнаго народа давно уже окончилось и нынѣшній Китай весь и исключительно въ прошедшемъ. Цѣлые вѣка онъ остается въ неподвижности, до самаго послѣдняго времени упорно и сознательно отрицая всякое вліяніе на него другихъ цивилизованныхъ народовъ и пребывая въ горделивомъ и самодовольномъ отчужденіи. Эта устойчивость формъ китайскаго быта и жизни, доходящая до неподвижности, состав-

[1] Въ Китаѣ очень рано извѣстно было употребленіе магнитной стрѣлки для компаса. Оно относится ко временамъ императора Хоангти, т. е. ко временамъ за 2600 л. до Р. Х. Также давно извѣстны въ Китаѣ астрономическія понятія, на которыхъ основывались предсказанія о затмѣніи солнца и луны.

ляетъ выдающуюся, отличительную черту китайскаго характера и всей исторіи Китая. Народъ «срединной имперіи» давно опочилъ на той мысли, что его страна—средоточный пунктъ во вселенной, а самъ онъ—цвѣтъ человѣчества, первенецъ между народами, не нуждающійся въ дальнѣйшемъ развитіи. Языкъ Китая, состоящій изъ односложныхъ словъ, весьма скуденъ и представляетъ собою остатокъ первобытныхъ формъ въ образованіи языковъ;—внѣшній органъ этого бѣднаго языка — идеографическое письмо китайцевъ также носитъ на себѣ слѣды той стародавней формаціи въ развитіи письменныхъ знаковъ слова, за которою непосредственно слѣдуетъ уже предметная символика слова и гіероглифы [1]. Письмо это вмѣстѣ съ языкомъ представляетъ одну изъ преградъ къ дальнѣйшему развитію народа и къ воспріятію вліяній другихъ народовъ, — на ряду съ тою вещественною преградою, какую представляла нѣкогда стѣна, окружавшая Китай. Словомъ—Китай это какой-то автоматъ въ исторіи человѣчества, это стародавняя фор-

---

[1] Языкъ Китая почти весь состоитъ изъ 450 коренныхъ, односложныхъ словъ, которыя, чрезъ измѣненіе въ тонѣ, даютъ до 1200 различныхъ звуковъ для обозначенія всей суммы понятій и предметовъ. Этимологіи нѣтъ въ этомъ скудномъ языкѣ. Слова не знаютъ флексій и измѣненій,—есть только синтаксисъ въ китайской грамматикѣ. Только акцентъ и мѣсто, занимаемое словомъ, указываютъ форму рѣчи; одинъ и тотъ же звукъ обозначаетъ и глагольную и существительную формы,—вообще языкъ Китая—не имѣетъ органическаго развитія, слова механически присоединяются одно къ другому. Первоначально письмо китайцевъ было образное и состояло въ изображеніи обозначаемыхъ предметовъ, потомъ перешло въ небольшое число знаковъ изъ линій и изъ сочетаній между ними. Сочетанія этихъ линій изъ простѣйшихъ первоначальныхъ знаковъ 64 возрасли въ послѣдствіи до 30,000 знаковъ письма Къ тому же нѣкоторые изъ этихъ знаковъ представляютъ собою смѣсь звуковыхъ знаковъ съ образными и предметными.

мація цивилизаціи, отвердѣвшая и окаменѣлая. Это народъ «кристаллизованный», какъ назвалъ его Гете въ своемъ «Фаустѣ»[1]. Явленіе это тѣмъ страннѣе и непонятнѣе, что Китай и донынѣ, какъ и прежде, какъ и всегда, съ формальной стороны — въ принципѣ стоялъ и стоитъ за образованіе и науку болѣе, чѣмъ другіе народы. Нигдѣ, повидимому, такъ не уважается образованіе и наука, какъ въ Китаѣ, нигдѣ научное образованіе не ограждено такими строгими законами и требованіями, какъ въ срединной имперіи. Нигдѣ, съ другой стороны, нѣтъ такихъ настойчивыхъ требованій и предписаній относительно труда и всего того, что зовутъ обыкновенно цивилизаціей, какъ въ той же срединной имперіи. Что же значитъ эта неподвижность китайской исторіи, гдѣ причины застоя и той мертвенности, какую представляетъ собою жизнь Китая?

Отвѣтомъ на это можетъ служить намъ міросозерцаніе Китая сухое, механическое, безъидейное. Китаецъ—это реалистъ и практикъ въ дурномъ, одностороннемъ смыслѣ этого слова. Его мысль и чувство всецѣло привязаны къ непосредственности явленій, къ видимому и осязаемому; все идеальное, все, что выходитъ за предѣлы дѣйствительности, ему, повидимому, совершенно чуждо. Онъ руководится въ своей жизни исключительно сухимъ разсудочнымъ разсчетомъ. У него не замѣтно стремленій къ сверхчувственному и можно бы подумать, что у него нѣтъ

---

[1] Wer lange lebt, hat viel erfahren,
Nichts neues kann für ihn auf dieser Welt geschehn,
Ich habe schon in meinen Wanderjahren.
Krystallisirtes menschen-volk gesch' n.
(Faust. 2 T'heil. 11, 2).

для этого даже органа. До такой степени онъ привязанъ къ чувственному, видимому, осязаемому, до такой степени заглушено въ немъ всякое тяготѣніе къ идеальному. Самое воображеніе у китайца развито гораздо менѣе, чѣмъ у всѣхъ извѣстныхъ исторически народовъ. Его религія едва достойна этого имени даже по сравненію съ религіями язычества. Такъ она суха и несложна. Въ его воззрѣніи нѣтъ ничего, обличающаго способность творчества; его жизнь можетъ служить для насъ наглядным типомъ того, что даетъ для нея сухой натурализмъ и раціонализмъ, какое вліяніе можетъ оказать на жизнь и ея развитіе отсутствіе идеальнаго элемента, убійство высшихъ, сверхчувственныхъ стремленій, матеріалистическій утилитаризмъ и безъидейная практичность, — до какой степени все это способно омертвить, обезличить и сдѣлать безцвѣтною жизнь народа и задержать ея развитіе.

Напрасно стали бы мы искать причинъ этого явленія въ мѣстныхъ и вообще историческихъ условіяхъ жизни этого народа,—трудно было бы указать, какъ и подъ какими вліяніями сложился такой характеръ. Все это неуловимо для историческаго анализа. Съ такимъ характеромъ китаецъ является отъ начала своей исторической жизни. Собственныя историческія преданія Китая начинаются со временъ глубокой древности и дикаго состоянія китайцевъ, когда ихъ племя, пришедшее изъ-за горъ запада (Гималайскій хребетъ — исходный пунктъ разселенія народовъ въ древнѣйшее время), блуждало, подобно дикарямъ, незная земледѣлія, питалось плодами, одѣвалось въ звѣриныя кожи и пило кровь животныхъ [1] Рядъ слѣ

[1] Возрастъ міра китайцы считаютъ цѣлыми десятками и сотнями милліоновъ лѣтъ. Отъ перваго человѣка Пан-ку, называемаго также

дующихъ затѣмъ легендарныхъ царей или хоанговъ (патріарховъ), съ змѣиными туловищами, съ драконовыми головами, съ лошадиными ногами, съ дѣвичьими лицами, ѣздившихъ въ колесницахъ, запряженныхъ шестерней крылатыхъ единороговъ, заканчивается воцареніемъ перваго императора Фу-си или Фухи (2950 л. до Р. Х.), которому приписывается установленіе религіозныхъ обрядовъ и жертвъ, изобрѣтеніе письменныхъ знаковъ и первоначальное устройство гражданской жизни въ Китаѣ [1]. Со временъ Фу-си китайскія лѣтописи принимаютъ болѣе ясный и послѣдовательный характеръ, но все еще съ примѣсью сказочнаго элемента. Съ воцареніемъ императора Яо, которому приписывается окончательное устройство государственной жизни въ Китаѣ (2350 л. до Р. Х.) и который изображается, какъ великій мудрецъ и законодатель, начинается болѣе достовѣрная исторія Китая, — а съ половины втораго тысячелѣтія до нашей эры китайское государство представляется уже въ цвѣтущемъ состояніи. Но въ 6 и 7 вѣкахъ до Р. Х. оно, повидимому, слабѣетъ и въ гражданскомъ и въ нравственномъ отношеніи; въ немъ происходятъ раздоры между правителями областей, уваженіе къ закону и религіи падаетъ, народъ страдаетъ отъ насилія власти. Нужно было обновленіе

Хоэн-тунъ, т. е. хаосомъ, насчитываютъ отъ двухъ до 96 милліоновъ лѣтъ.

[1] Знаки для письма, изобрѣтенные Фу-си и заимствованные имъ, по преданію, у неба, состояли изъ трехъ линій, одной длинной и двухъ короткихъ Восемь основныхъ сочетаній въ этихъ линіяхъ, называемыя Куа,—значили небо, землю, молнію, горы, огонь, облака, воды и вѣтеръ. Каждый изъ этихъ 8-ми знаковъ подраздѣлялся на 8 новыхъ сочетаній или видоизмѣненій Такимъ образомъ составилось 64 знака для письма, и это была первая китайская азбука,—о чемъ уже отчасти замѣчено выше.

страны, призваніе ея къ новой жизни. Въ это время— на помощь ей является преобразователь нравовъ и возстановитель первобытной чистоты жизни Кун-цзы или Кун-фу-цзы, вмѣстѣ съ чѣмъ и исторія Китая начинаетъ быть достовѣрною. Кун-цзы или Конфуцій-Confucius, какъ принято было въ Европѣ называть его этимъ послѣднимъ латинизированнымъ именемъ, родившійся около 550 г. до Р. Х., возстановитель народной китайской религіи есть цвѣтъ и плодъ всей предшествующей ему исторической жизни Китая, о которой мы знаемъ по не совсѣмъ достовѣрнымъ лѣтописямъ. Въ немъ собралось, сосредоточилось все, что было выработано Китаемъ,— въ немъ нашло свое выраженіе и истолкованіе все, чѣмъ до него жили китайцы и чѣмъ руководились въ своемъ умственномъ и нравственномъ бытѣ. Это типъ китайскаго мудреца, это «князь мудрости» въ китайскомъ смыслѣ, какъ не напрасно назвали его китайцы.

Китайскій реформаторъ въ своей жизни и дѣятельности не похожъ на другихъ подобныхъ дѣятелей въ исторіи; онъ не вноситъ въ жизнь своего народа какихъ-либо новыхъ идей, которыя были плодомъ его созерцаній, сосредоточенности на себѣ самомъ,—внутренней работы, въ удаленіи отъ общественной жизни. Истый китаецъ, сынъ чиновника[1], и самъ чинов-

[1] Позднѣйшая генеалогія Кун-цзы родъ его возводитъ къ фамиліи императора Хоанъ-ти, изобрѣтателя годоваго цикла, жившаго за 2937 л. до Р. Х. Въ Китаѣ, гдѣ происхожденіе имѣетъ весьма важное значеніе, мудрецъ не могъ произойти отъ незамѣчательнаго рода. Самое рожденіе его окружено сказочной обстановкой. Въ саду того дома, въ которомъ родился мудрецъ, явился звѣрь и выбросилъ изъ желудка камень, на которомъ было написано, что, когда династія Чеу будетъ клониться къ упадку, родится младенецъ чистый, какъ кристаллъ, онъ будетъ царемъ, но безъ царства. Въ минуту появленія на свѣтъ Кун-

никъ, сначала незначительный (торговый приставъ), онъ отличается исполнительностію и честностію, изучаетъ древнія преданія народа, путешествуетъ по своему отечеству, съ цѣлію ознакомленія съ древними обычаями страны, завѣщанными первыми законодателями Китая, ищетъ первобытной чистоты нравовъ въ отдаленныхъ мѣстностяхъ своего отечества и вмѣстѣ съ тѣмъ выступаетъ въ качествѣ проповѣдника древней религіи, оставшейся отъ предковъ, и первобытной чистоты нравовъ. Онъ не выдавалъ себя за творца и провозвѣстника новаго ученія, чѣмъ онъ и не былъ на самомъ дѣлѣ. «Мое ученіе», говорилъ онъ, «есть то самое, которое завѣщали и которому учили наши предки,—я не прибавляю къ нему и не убавляю отъ него ничего, а передаю въ первоначальной чистотѣ, оно неизмѣнно, какъ само небо, которое есть его творецъ.» Ученіе его, по его словамъ, шло, какъ потокъ, отъ древнихъ временъ Яо и Шуна.[1] Онъ является, такимъ образомъ, какъ возстановитель древней религіи, начинавшей упадать, и обновитель жизни и нравовъ, на основаніи прежнихъ образцовъ и примѣровъ. Скоро нашелъ онъ приверженныхъ къ себѣ послѣдователей и учениковъ, число которыхъ простиралось до 3,000. Это былъ цвѣтъ юношества изъ первыхъ фамилій при княжескихъ дворахъ.[2] Самъ

цзы надъ домомъ парили два дракона и голоса невримыхъ духовъ въ воздухѣ пѣли. «небеса трепещутъ отъ радости при рожденіи святаго сына.» Life of Confucius, Chinese Classics. by Legge. vol. I.

[1] Mémoir de Chine. XII. p. 344. См. у Вуттке.

[2] Болѣе близкихъ къ нему изъ числа ихъ насчитываютъ до 70 или 80. У Legge указывается 82 извѣстныхъ непосредственныхъ учениковъ Кун-цзы. Сверхъ того сохранены имена еще болѣе близкихъ къ нему 12 учениковъ, бывшихъ при немъ неотлучно. Число 12 избрано, какъ символическое, и соотвѣтствуетъ зодіаку Предполагается при этомъ, что самъ Кун-цзы былъ солнцемъ—источникомъ свѣта истины.

Кун-цзы возвысился при дворѣ одного изъ удѣльныхъ князей до степени правителя области. Но строгость его нрава и ревность въ отношеніи къ закону скоро сдѣлали его безпокойнымъ и тяжелымъ при дворѣ Онъ былъ лишенъ должности и умеръ въ бѣдности, въ 497 году до Р. Х., на 73 году своей жизни, съ словомъ сожалѣнія о томъ, что нѣкому поддержать его ученіе. Сожалѣніе это и недовѣрчивость къ судьбѣ своего ученія онъ высказывалъ не разъ и при жизни, въ виду той распущенности нравовъ и ослабленія гражданской жизни, какая была въ его время.[1] Но его опасенія были напрасны. Его ученіе вполнѣ отвѣчало народному духу, въ его воззрѣніи личное вполнѣ сливалось съ національнымъ и послѣднее находило въ немъ свое полное отображеніе. Это былъ китаецъ изъ китайцевъ, полнѣйшій носитель и выразитель народнаго духа. Вотъ почему оно не было безплодно и скоро сдѣлалось закономъ жизни. Личность Кун-цзы донынѣ имѣетъ могущественное вліяніе на жизнь и судьбы Китая, хотя онъ дѣйствовалъ исключительно своимъ примѣромъ и самая реформа обошлась безъ потрясеній и катастрофъ. Вскорѣ послѣ его смерти, въ честь его и память о немъ, построенъ былъ храмъ, по подобію тѣхъ, какіе строились въ честь знаменитыхъ предковъ; два столѣтія спустя, ему и потомкамъ его дано княжеское достоинство, а затѣмъ титло святаго, мудрѣйшаго и добродѣтельнѣйшаго изъ всѣхъ учителей человѣческаго рода. Одинъ изъ ближайшихъ послѣдователей и родственниковъ его

---

[1] «Мое ученіе», говорилъ Кун-цзы, «не (прямой, обычный) путь. Я хочу идти надъ мостомъ и плыть по морю.» Лунь-юй или бесѣды Кун-цзы съ учениками. Confucian analects. Vol I. Кн. V, гл. VII По объясненію китайскихъ комментаторовъ, здѣсь высказывалось сожалѣніе о трудности и медленности, съ какою усвоялось ученіе Кун-цзы.

сравнивалъ его съ самимъ небомъ. Вотъ какъ характеризуетъ онъ личность Кун-цзы и его вліяніе на жизнь Китая: «Его можно сравнить съ небомъ и землею, которыя все питаютъ и поддерживаютъ, съ четырьмя временами года въ ихъ послѣдовательной смѣнѣ, съ солнцемъ и луною въ ихъ теченіи и разнообразныхъ явленіяхъ. Онъ обширенъ, какъ небо, глубокъ, какъ бездна. Всѣ благоговѣютъ предъ нимъ въ народѣ, всѣ вѣрятъ ему и всѣ восхищаются имъ. Слава имени его разливается по всему срединному государству и простирается до народовъ Мань и Ма. Вездѣ, гдѣ только плаваютъ корабли и ѣздятъ колесницы, куда проникаетъ человѣческая сила, гдѣ только простирается покровъ неба, держимый землею, гдѣ только сіяютъ солнце и луна, гдѣ только падаютъ роса и иней, всѣ, кто живетъ и дышетъ, славятъ и любятъ его. Словомъ, онъ подобенъ небу». [1]

Впослѣдствіи изъ учениковъ Кун-цзы особенно возвысился и сталъ историческимъ лицомъ и авторитетомъ Мен-цзы — или Mencius, философъ, родившійся въ 360 г. до нашей эры и умершій на 84 году жизни. Онъ поясняялъ и распространялъ ученіе Кун-цзы. Впослѣдствіи — въ 1055 г. по Р. Х.—и надъ его могилой, какъ надъ гробомъ Кун-цзы, воздвигнутъ храмъ, поставлена статуя его вмѣстѣ съ статуею Кун-цзы и онъ признанъ также «княземъ мудрости».

Послѣдній изъ замѣчательныхъ и авторитетныхъ философовъ Китая, разсуждавшихъ въ духѣ Кун-цзы и развивавшихъ его воззрѣнія,—Чжу-си или—Чу-хи—принадлежитъ уже 12 столѣтію по Р. Х. (1169—

[1] The Doctrine of the Mean (Чжунъ-Юнъ) Chapter 31, 1—3

1189). Послѣ своей смерти онъ также удостоенъ великихъ почестей и сравненъ съ ближайшими учениками Кун-цзы. Воззрѣніе этого послѣдняго авторитетнаго мыслителя Китая отличается, сравнительно съ его предшественниками, отвлеченностію и нѣкоторою созерцательностію и въ этомъ отношеніи возвышается надъ обычнымъ строемъ китайскаго мышленія, представляя собою возможное осмысленіе китайскаго воззрѣнія съ философской точки зрѣнія.

Кодексъ священныхъ книгъ, которыя служатъ и символическими книгами, и вмѣстѣ правилами жизни для послѣдователей религіи, созданной, или вѣрнѣе возсозданной Кунъ-цзы и объясненной его учениками, состоитъ изъ 5 цзинъ или кинъ и 4 шу. Терминъ «цзинъ» или «кинъ» собственно значитъ ткань (утóкъ нитокъ въ ткани) и соотвѣтствуетъ латинскому слову textus, которое метафорически прилагается къ понятію о книгѣ или письмѣ. Шу значитъ просто «письмо». Пять цзинъ имѣютъ значеніе каноническихъ книгъ и содержатъ въ себѣ мысли величайшихъ мудрецовъ Китая, которыя служатъ закономъ для всѣхъ генерацій и на всѣ времена. Основные элементы содержанія этихъ книгъ существовали задолго до Кун-цзы, и по меньшей мѣрѣ за 1800 лѣтъ до нашей эры. Онѣ слѣдующія: 1. И-цзинъ или И-кинъ — «книга перемѣнъ» или «превращеній». Она содержитъ въ себѣ древнѣйшія преданія Китая. Основу ея составляютъ 64 знака для обозначенія мыслей, состоящіе изъ короткихъ горизонтальныхъ, бѣлыхъ и черныхъ, цѣльныхъ и ломанныхъ линій, изобрѣтеніе которыхъ приписывается императору Фу-си. Эти первоначальные знаки или «Куа», какъ ихъ называютъ, обставлены позднѣе явившимися словами текста и еще позднѣйшими объ-

ясненіями на нихъ. Первыя темны и двусмысленны, часто безъ всякаго опредѣленнаго значенія, а вторыя, т. е. объясненія, произвольны и состоятъ въ повтореніи однихъ и тѣхъ же несложныхъ мыслей. Трудно уловить подлинный смыслъ книги, самое чтеніе ея утомительно и скучно;—ученые Китая съ трудомъ понимаютъ смыслъ ея, а для народа, по своей двусмысленности и неопредѣленности, она служитъ гадательною книгою Въ этомъ же причина и того явленія, что книга эта принимается одинаково и сектантами Китая, и послѣдователями религіи Кунцзы. Первоначальная И-цзинъ — содержитъ въ себѣ мысли о сущности природы, вообще понятія космологическія, а позднѣйшія объясненія бо́льшею частію—нравственнаго содержанія. 2. Шу-цзинъ или шу-кинъ есть «книга повѣствованія», исторіи и заключаетъ въ себѣ древнюю исторію Китая, начиная съ императора Яо и кончая 7 вѣкомъ до Р. Х. Съ разсказомъ соединяются въ ней нравственныя и политическія сужденія. По приказанію императора Ши-Хоанг-ти, отличавшагося произволомъ и деспотизмомъ, она была сожжена, потому что служила обличеніемъ его *дѣятельности*; — приказаніе это было приведено въ исполненіе такъ строго, что послѣ не отысканъ былъ ни одинъ экземпляръ книги и содержаніе ея возстановлено по памяти одного 90 лѣтняго ученаго, который изучилъ ее прежде въ совершенствѣ. Еще позднѣе, въ 132 г. до Р. Х., найденъ былъ случайно сохранившійся экземпляръ ея, послужившій спискомъ для нынѣшней Шу-цзинъ — содержавшій, впрочемъ, не все, что заключалось въ древнемъ текстѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что составъ ея въ ея цѣломъ принадлежитъ различнымъ временамъ. 3. Ши-цзинъ (ши-кинъ) или «книга поэзіи, пѣсней». Она

есть собраніе народныхъ пѣсней, бо́льшею частію нравственно-практическаго характера. 4. Ли-ки—или регистръ обрядовъ, въ которомъ описываются церемоніалы и законы приличія. 5. Чунь-цзю—или Тю-юнъ-цзю, «весна и осень»; это — хроника событій съ 721 по 480 годъ до нашей эры. Важнѣйшія изъ этихъ пяти цзинъ—три первыя. Составленіе всѣхъ ихъ приписывается обыкновенно Кун-цзы. Но онъ могъ быть развѣ только собирателемъ ихъ или компиляторомъ ихъ содержанія, извѣстнаго, какъ сказано уже, отъ древности и имъ самимъ приписываемаго древнимъ законодателямъ. Впрочемъ—и этотъ трудъ редакціи можетъ быть съ достовѣрностію приписанъ ему только относительно Ши-цзинъ, «книги пѣсней». Отъ древности существовало собраніе народныхъ пѣсенъ и состояло изъ 3000, но Кун-цзы, сообразно съ своими воззрѣніями и цѣлями, выбралъ изъ нихъ, по преданію, только 311, которыя и вошли въ содержаніе Ши-цзинъ.

Собственное, болѣе или менѣе подлинное ученіе Кун-цзы можно находить въ нѣкоторыхъ изъ книгъ Шу. Къ четыремъ Шу или книгамъ 4-хъ философовъ, какъ ихъ называютъ въ Китаѣ, принадлежатъ: 1. Лунъ-юй или бесѣды Кун-цзы съ своими учениками. Составленіе этой книги приписывается непосредственнымъ ученикамъ Кун-цзы, которые, послѣ его смерти, собрались вмѣстѣ, чтобы припомнить его бесѣды и сохранить для послѣдующихъ поколѣній. Въ томъ нѣтъ сомнѣнія, что ученики великаго китайскаго мудреца могли припомнить его разговоры, равно какъ и случаи изъ его жизни, и заключить ихъ въ книгу, которая носитъ это названіе нынѣ. Но въ настоящемъ видѣ трудъ этотъ принадлежитъ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ частяхъ, позднѣйшему

времени.[1] 2. Да-Сё или Та-сіо, т. е. высшее ученіе или ученіе для возрастныхъ. Оно содержитъ въ себѣ истолкованіе и философское объясненіе бесѣдъ Кун-цзы и вообще его нравственныхъ воззрѣній и заключаетъ въ себѣ китайское ученіе о томъ, что называется «summum bonum». Составленіе этой небольшой книги приписывается Цэнъ-цзы, ученику Кун-цзы, вполнѣ постигшему его ученіе и получившему за это прозваніе: «послѣдователя святому[2]. Въ нынѣшнемъ своемъ составѣ, впрочемъ, и эта книга принадлежитъ болѣе позднему времени. 3. Чжунъ-юнъ или ученіе «о срединѣ»—еще болѣе философское объясненіе доктрины Кун-цзы. Книга эта содержитъ въ себѣ ученіе о началахъ нравственной жизни по китайскому воззрѣнію и рисуетъ идеалъ мудреца и человѣческаго совершенства. Составленіе ея издавна и съ вѣроятностію приписывается Цзы-сы, внуку Кун-цзы и ученику Цэнъ-цзы, которому, по преданію, принадлежитъ великое ученіе. Онъ получилъ за это названіе «истолкователь святаго». Четвертая Шу—заключаетъ въ себѣ истолкованіе ученія Кун-цзы позднѣйшимъ философомъ Мэнъ-цзы. Самъ Мэнъ-цзы не оставилъ сочиненій, какъ и Кун-цзы, но ученики его изложили его ученіе въ книгѣ, извѣстной нынѣ подъ заглавіемъ: Мэнъ-цзы—Mencius. Философъ Чжу-си въ 12 вѣкѣ по Р. Х. соединилъ вмѣстѣ всѣ эти 4 сочиненія въ учебную книгу, извѣстную нынѣ

---

[1] Есть несомнѣнные слѣды позднѣйшаго происхожденія Лунъ-юй. Въ нѣкоторыхъ главахъ ея, напр. въ 19-й, приводятся рѣчи другихъ мыслителей. См разсужденіе объ этомъ въ Chinese Classics of the Confucian Analects. Sect. 11.

[2] Великое или высшее ученіе также позднѣе временъ Цэнъ-цзы, потому что въ немъ высказываются отъ лица другихъ рѣчи Цэнъ-цзы. Ibid. The Great Learning. Sect. 11.

подъ названіемъ Сышу—Четверокнижіе [1]. Сочиненія самаго Чжу-си, глубокомысленнѣйшаго изъ китайскихъ философовъ, писавшаго комментаріи на всѣ цзинъ и обработавшаго почти всѣ части китайской науки, могутъ также служить источникомъ для изученія китайскаго религіознаго воззрѣнія, хотя и не причислены китайцами къ книгамъ Шу и принадлежатъ сравнительно очень позднему времени [2].

Обращаемся къ самому изложенію религіознаго воззрѣнія Китая, насколько оно извѣстно со временъ Кун-цзы изъ указанныхъ источниковъ.

Религіи языческихъ народовъ начинаются обыкновенно миѳологіей, которая не исчезаетъ въ нихъ и въ позднѣйшія эпохи ихъ исторіи. Въ Китаѣ этого мы не встрѣтимъ. Китаецъ, повидимому, ни мало не работалъ силою своего воображенія и фантазіи въ об-

---

[1] Рукописное сочиненіе о. Іоакинѳа Бичурина, принадлежащее Александроневской лаврѣ подъ заглавіемъ: «религія ученыхъ въ Китаѣ». Авторъ разумѣетъ подъ этимъ названіемъ «государственную религію Китая, которая носитъ имя Конфуціевой, въ противоположность древнѣйшей народной религіи, какъ она была до Кун-цзы, и другимъ не государственнымъ религіямъ и сектамъ Китая. Сочиненіе это содержитъ, впрочемъ, больше описаніе обрядовой стороны религіи, т. е. жертвоприношеній, и состоитъ изъ подробнѣйшихъ описаній всѣхъ церемоній, совершающихся при этомъ, почти не касаясь ни догматовъ, ни нравственнаго ученія Кун-цзы, ни исторіи китайскихъ вѣрованій.

[2] Китайскіе классики или авторитетныя книги Китая существуютъ въ переводахъ французскомъ (Pauthier), нѣмецкомъ (Ruckert) и англійскомъ, впрочемъ, по частямъ. Въ 1861 г. вышло въ Лондонѣ полное изданіе свящ. книгъ Китая, подъ заглавіемъ: «Китайскіе классики» «The Chinese Classics», лучшее изъ всѣхъ подобныхъ изданій, съ переводомъ и истолковательными и критическими примѣчаніями. Изданіе это принадлежитъ Legge, члену лондонскаго миссіонерскаго общества При этомъ нельзя не пожалѣть, что у насъ доселѣ нѣтъ средствъ къ изданію подобныхъ переводовъ, несмотря на полную возможность къ тому со стороны нашихъ синологовъ-спеціалистовъ.

ласти религіозныхъ представленій. За исключеніемъ легендарныхъ сказаній о первобытныхъ временахъ китайской исторіи и такихъ же преданій о жизни китайскихъ мудрецовъ и самаго Кун-цзы, нѣтъ никакихъ другихъ собственно религіозныхъ миѳическихъ разсказовъ и преданій. Слѣдовъ творческой производительности, поэтическихъ образовъ мы не находимъ въ его религіи. Въ своемъ содержаніи она представляетъ очень несложное и вовсе неразвитое натуралистическое понятіе о космическихъ силахъ, какъ основѣ и источникѣ жизни, — о небѣ и землѣ, какъ отцѣ и матери всего сущаго, — самое простѣйшее и первичное изъ всѣхъ извѣстныхъ религіозныхъ воззрѣній древности. [1] Съ этимъ соединяется почитаніе духовъ или демоновъ въ качествѣ представителей отдѣльныхъ силъ и явленій природы и поклоненіе духамъ умершихъ предковъ. Весьма вѣроятно, что древнѣйшая, первоначальнѣйшая религія китайцевъ и состояла въ этомъ послѣднемъ, т. е. въ культѣ умершихъ людей и духовъ природы;—духи неба и земли уже позднѣе возвысились надъ всѣми другими духами и представляютъ уже болѣе отвлеченныя и общія понятія, до какихъ могло возвыситься китайское воззрѣніе.

Итакъ религіозное воззрѣніе Китая открывается несложнымъ, прозаическимъ положеніемъ о томъ, что небо и земля — источники міровой жизни. «Небо и земля родители всего сущаго.» [2] Въ началѣ были небо и земля — двоица, отъ которой родились десять

---

[1] Древнее воззрѣніе арійцевъ, какъ послѣ увидимъ, сводится къ тому же обожанію силъ неба и земли, особенно же перваго. Своеобразный сабеизмъ, повидимому, общая форма, изъ которой происходятъ и развиваются исторически извѣстныя религіи язычества.

[2] Schoo-King. by Medhurst. 1846. Book. IV. Sect. I. 2.

тысячь существъ,[1] т. е всѣ существа, всякое бытіе. Итакъ исходомъ, основою всякаго бытія признается міровая сила, проявляющаяся въ двойственномъ обнаруженіи подъ формою неба и земли. Это дуализмъ, но не въ смыслѣ противоположности началъ. Небо, или то, чему символомъ служитъ небо, есть начало мужеское, активное, совершенное; земля, или то, чего служитъ она проявленіемъ, есть начало женское, пассивное, покоющееся. Въ Куа, изобрѣтенномъ Фу-си,— первое обозначается бѣлою и неломаною линіею, послѣднее черною и ломаною ——— ——. Первое называется Янгъ или Янъ, второе Ингъ или Инъ. Янъ, отображающееся въ видимомъ небѣ, есть сила раждающая, мужеская. Инъ, которое въ дѣйствительности выражается землею, или тѣмъ, что на землѣ, есть сила зачинающая, женская. Первая выше, совершеннѣе послѣдней. Она и есть собственно движитель бытія и жизни; начало земли—само въ себѣ неподвижно, недѣятельно,—движеніе въ немъ начинается только отъ Янъ, которое и составляетъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова основу и крѣпость бытія. Совершеннѣйшее и высшее проявленіе этого Янъ—въ солнцѣ. Словомъ, китайское воззрѣніе, говоря нашимъ нынѣшнимъ научнымъ языкомъ, различаетъ въ природѣ силу и матерію — и болѣе и выше этого ничего не знаетъ. Въ этомъ вся метафизика китайцевъ,—все, что выработала ихъ мысль. Въ дѣйствительномъ мірѣ, который состоитъ изъ взаимодѣйствія этихъ началъ, повторяются ихъ основныя свойства. Матерія, насколько она подвижна, есть или становится Янъ, насколько мертва и бездѣятельна, неподвижна,—есть Инъ. Совершеннѣйшія явленія въ

[1] У King. t. II, p. 457 у Вуттке.

мірѣ—это Янъ, менѣе совершенныя—Инъ. Но первое не существуетъ безъ послѣдняго; то и другое нераздѣльны, какъ нераздѣльны въ представленіи о рожденіи отецъ и мать. Сила не существуетъ безъ матеріи, какъ и матерія безъ силы. Въ этомъ вся сумма китайскихъ понятій объ основныхъ началахъ бытія вселенной.

Если спросить теперь, что же такое божество китайской религіи, гдѣ и въ чемъ оно, то прямой отвѣтъ на него былъ бы затруднителенъ и не можетъ быть данъ скоро и прямо. Собственно божество есть вся природа—небо и земля вмѣстѣ, потому что одно безъ другаго не существуетъ. Если небо есть «повелитель и владыка міра», то земля также «повелительница, императрица» [1]. Впрочемъ, такъ какъ дѣятельное, движущее начало міровой жизни есть небо, безъ котораго начало земли мертво и бездѣятельно, то божествомъ въ собственномъ и строгомъ смыслѣ слова признается небо—«тянь или тьянь». Поэтому же это тянь или небо называется Шанъ-ди, т. е. верховный повелитель міра,—верховное существо міра. Что же такое само это небо, это верховное существо китайца?.. Въ обыкновенномъ, народномъ представленіи оно отождествляется съ непосредственнымъ явленіемъ видимаго неба, т. е. съ небеснымъ сводомъ надъ головою. «Синее небо! широко простертое надъ нами,—дай мнѣ дольше не терпѣть скорби»—[2] обычная молитва китайца. По воззрѣнію Кун-цзы и вообще ученыхъ, небо видимое только символъ или отображе-

---

[1] The Schoo King. by Medrhurst. 1846. Sect. V p. 139. «Императоръ небо, и императрица земля». Духу земли также, какъ и духу неба,—воздаются божескія почести.

[2] Schi-King. v. Ruckert. s. 82.

ніе инаго невидимаго неба, которое и есть божество Но что такое это невидимое небо, отрѣшенное отъ своего видимаго, чувственнаго представителя? Это не духовное, личное существо, съ другой стороны это и не вполнѣ отвлеченное, абстрактное понятіе о міровой сущности. Правда, этому Шанъ-Ди или небу приписываются духовныя свойства и вообще совершенства, замѣчаемыя въ природѣ и человѣкѣ, и притомъ въ высшей степени;—оно называется всевидящимъ, всемогущимъ, премудрымъ, праведнымъ,—оно признается провидящею силою міра, — отъ него исходятъ опредѣленія и законы жизни, оно милуетъ и наказуетъ человѣка,—оно всюду слѣдитъ за человѣкомъ, назираетъ за его дѣятельностію. оно направляетъ судьбы міра и движетъ ходомъ исторіи [1]. Но это премудрое небо само лишено разума и сознанія. Небо и земля—родители всего сущаго, но человѣкъ есть единственное разумно — сознательное существо въ мірѣ [2]. Велѣнія, голосъ этого верховнаго повелителя, его волю можно узнать только въ голосѣ народа, въ человѣческомъ сознаніи; онъ видитъ только глазами народа, мыслитъ только его мыслію [3]. Безличный повелитель міровой жизни есть только первообразъ или олицетвореніе міроваго неизмѣннаго порядка жизни, — его провидящая сила и есть этотъ самый порядокъ, великость неба и состоитъ въ этомъ неизмѣнномъ теченіи жизни по непреложнымъ законамъ» [4]. Это небо,

[1] The Schoo—King. p. 42, 57, 63, 138, 223, 257, 267, 321. Schi—King. v. Rückert.

[2] Schoo—King. Book. IV. p. 182.

[3] Ibidem 187. «Взглядъ неба можно узнать во взглядахъ народа Что не нравится небу, можно узнать въ желаніяхъ народа».

[4] Doctrine of the Mean. Chap 30, 3. «Мириады тварей вмѣстѣ существуютъ и не вредятъ другъ другу. Законы идутъ вмѣстѣ и не противоборствуютъ одинъ другому. Это и составляетъ великость неба и земли».

какъ выражается И-цзинъ, есть только «нить, связующая воедино всѣ существа», т. е. та непонятная сила, отъ которой зависитъ ходъ міровой жизни. то начало безъ имени, которое служитъ причиною движенія міровой жизни. Въ натуралистическомъ воззрѣніи духовное и чувственное, матеріальное и психическое обыкновенно отождествляются, нераздѣльны одно отъ другаго. Вотъ почему разумныя и вообще духовныя свойства приписываются матеріальной силѣ;— сила эта, сама въ себѣ безличная, представляется источникомъ и основою всѣхъ проявленій жизни,—и неразумныхъ и разумныхъ. Поэтому же духовныя свойства неба въ китайскомъ воззрѣніи приписываются и землѣ, — этому низшему и менѣе совершенному. сравнительно съ первымъ, началу жизни. Земля и небо одинаково служатъ прототипомъ человѣческой добродѣтели и совершенствъ [1]. Такимъ образомъ напрасно стали бы мы искать въ понятіи неба у китайцевъ истиннаго понятія о Богѣ, какъ безконечномъ духѣ, живомъ, личномъ. Съ другой стороны нѣтъ здѣсь и чисто философскихъ, отвлеченныхъ воззрѣній касательно начала жизни. Китайская философія не настолько отвлеченна, чтобы дойти до чистаго абстракта. Она отрѣшилась отъ непосредственнаго представленія о видимомъ небѣ, — но не выработала никакихъ болѣе или менѣе ясныхъ и раздѣльныхъ представленій о силѣ неба, остановившись на понятіи простой силы въ отличіе отъ матеріи или формы Все темно, сбивчиво, неопредѣленно. Князь мудрости Кунъ-цзы былъ всего менѣе метафизикъ. Онъ не любилъ разсуждать о томъ, что выше дѣйствительности и осязаемости. Учитель, по отзыву его учениковъ,

[1] The Doctrine of the Mean. Chap. 18, 7. Въ Chinese Classics.

«чаще всего разсуждалъ объ исторіи, пѣсняхъ народныхъ, объ обрядахъ» и всего менѣе—о небѣ, на которое указывалъ, какъ на правителя міра [1]. Онъ, повидимому, считалъ это своимъ достоинствомъ и признакомъ мудрости. «Я предпочитаю о многомъ не говорить», говорилъ онъ своимъ ученикамъ. «Мудрецъ, по его словамъ, долженъ быть молчаливъ», какъ само непостижимое небо [2]. Его послѣдователи—ученые мыслители Китая называютъ свое первое начало Тхай-сюй, т. е. «великая пустота» [3].

Только новѣйшій изъ авторитетныхъ философовъ Китая, Чжу-си или Чу-хи, беретъ на себя выяснить понятіе о началѣ жизни, котораго, по его словамъ, никто отъ Кун-цзы до его времени, не опредѣлилъ и не пытался опредѣлить. Не отступая отъ основъ древняго китайскаго воззрѣнія, онъ пытался подняться до отвлеченныхъ взглядовъ на основное начало жизни. Онъ хотѣлъ отрѣшиться и отъ той двойственности, въ какой представляется въ Конфуціевой религіи основная сила міра подъ формами или именами неба и земли и привести все къ отвлеченному единству. Небо и земля,—Янъ и Инъ, или сила и матерія образуютъ основаніе бытія, или вѣрнѣе, онѣ первая дѣйствительность, первоначальная форма бытія, но существуютъ совмѣстно и нераздѣльно одна отъ другой, хотя пер-

---

[1] Confucian analects. (Лунъ-10-й). Book. VII, XVII въ Chinese Classics.

[2] The Doctrine of the mean. Book. XVII, Chap 19. Учитель сказалъ: я предпочитаю не говорить о многомъ. Если вы, учитель, не говорите, то что можемъ сказать мы, ваши ученики? Учитель отвѣчалъ: *а говоритъ-ли небо?* Четыре времени года слѣдуютъ своимъ порядкомъ, все случается въ свое время, но говоритъ-ли намъ хоть что либо небо?

[3] Религія ученыхъ въ Китаѣ и ея обряды. Рукоп. Іакинѳа. Листъ 6.

вая выше послѣдней. Таково древнее религіозное ученіе, надъ которымъ хочетъ возвыситься и которое хочетъ выяснить Чжу-си. Янъ и Инъ, сила и матерія, земля и небо, движеніе и покой, по его объясненію, суть двѣ стороны одного и того же первосущества, которое у него называется Тай-цзи или Тай-ки. Это «Тай-цзи» есть верховное начало міра и содержитъ въ себѣ движеніе движущагося и покой покоющагося. Если въ мірѣ дѣйствительномъ есть отсутствіе движенія и покой, то, очевидно, покой и отсутствіе движенія должно быть и въ самомъ безусловномъ существѣ или первоосновѣ міра, иначе его не было бы и въ мірѣ дѣйствительности. Вотъ почему движеніе и покой, дѣятельность и пассивность—одинаково заключаются въ Тай-цзи, которое вмѣщаетъ въ себѣ то и другое безразлично и есть высшее, единое начало и вмѣстѣ вершина, крайняя точка всякаго бытія (Тай-цзи). Безъ него не было бы ни неба, ни земли, ни человѣка, ни другихъ тварей. Оно существуетъ прежде всего.[1] Такимъ образомъ у Чжу-си двойственность воззрѣнія прежнихъ философовъ Китая скрыта, исчезаетъ въ первоначальномъ безразличіи, хотя совершенно не уничтожается. «Всѣ вещи», говоритъ онъ, подробнѣе раскрывая свое воззрѣніе, «произошли изъ одного начала, но это единое есть только основа жизни, вмѣстилище, потенція бытія, зачатокъ жизни,[2] причина же дѣйствительнаго бытія есть *двойство*. Единство первоначала есть только логическое, отвлеченно-мыслимое, не реальное, есть пустое безразличіе силы, когда она представляется отрѣшенною отъ своихъ проявленій. Она должна была распасться,

[1] Schu-hi. v. Neumann in Hlegens Zeitschrift. p. 42, см. у Wuttke.
[2] Ibid. § 44.

раздѣлиться на два начала, чтобъ дать изъ себя дѣйствительность.[1] Съ другой стороны, это начало, само въ себѣ безразличное и непонятное, является въ формахъ дѣйствительнаго бытія, какъ порядокъ, гармонія, законосообразность, разумность (Дао или Тао— собственно значитъ законъ). Тай-цзи у Чжу-си равнозначуще Дао, т. е. разуму, разумности или закону. «Единое, все движущее», говоритъ онъ, «нужно назвать Дао». Изъ этого можно бы, повидимому, заключить, что въ понятіи безусловнаго у Чжу-си есть нѣчто, выходящее изъ предѣловъ безразличія и отвлеченной пустоты; повидимому, основой міра признается разумъ, существо разумное. Но только повидимому. Въ сущности эта разумность есть только свойство міровыхъ явленій, порядокъ бытія природы, законосообразность и равномѣрность въ томъ, что называется движеніемъ и покоемъ;—Янъ и Инъ во взаимодѣйствіи есть Дао.[2] Это вовсе не духъ личный, а имманентная міру форма законосообразности его бытія. Разумность эта одинаково живетъ и проявляется въ камнѣ и въ растеніи, какъ въ человѣкѣ, это просто— цѣлостность бытія Она есть мѣра, норма, правило, законъ бытія, то, что *неизмѣнно*. Еще яснѣе выражаетъ это Чжу-си, когда говоритъ, что различіе между мудрымъ человѣкомъ и Дао въ томъ, что первый имѣетъ волю, а послѣднее—нѣтъ. Люди имѣютъ духъ и, однакожъ, не могутъ творить. Небо и земля не имѣютъ духа, и, однакожъ. все раждаютъ. Въ нихъ духъ и разумъ, потому что въ продолженіи тысящелѣтій все ими производится. Небо и земля все оживляютъ, но въ нихъ самихъ нѣтъ жизни. Еслибъ они

---

[1] Ibid. § 71—72.

[2] Sschu-hi, s. 80, 59.

имѣли волю, все пришло бы даже въ разстройство и безпорядокъ. Неизмѣнность законовъ бытія—вотъ въ чемъ *единственно* высшій *разумъ* существа абсолютнаго. Что движется и не движется, покоится и не покоится, т. е. отвлеченное начало движенія, то, по объясненію Чжу-си, и есть духъ.[1] Такимъ образомъ новѣйшій философъ Китая достигъ до представленія о единомъ началѣ всего сущаго, хотя представленіе это и недостаточно полно, потому что двойственность не уничтожена вполнѣ и хотя не безъ основанія можно видѣть на немъ вліяніе иныхъ, не китайскихъ воззрѣній. Но бездушная сила природы и у него не исчезла. Въ этомъ онъ вѣренъ своимъ предшественникамъ. Только понятіе изъ болѣе конкретнаго у него стало болѣе отвлеченнымъ и сверхчувственнымъ. Его Дао—въ метафизическомъ смыслѣ есть безразличіе и пустота, въ нравственномъ — судьба съ ея неизмѣнными, роковыми законами.

Итакъ, по китайскому воззрѣнію, начало жизни проявляется въ двойственныхъ формахъ движенія и покоя,—или въ томъ, что мы называемъ силой и матеріей. Жизнь міра есть результатъ взаимодѣйствія этихъ двухъ началъ, всѣ формы бытія представляютъ собою соединеніе Янъ и Инъ. Понятно, что при такомъ взглядѣ на божество или на то, что называется божествомъ, не можетъ быть рѣчи о твореніи міра; для такой идеи нѣтъ мѣста во всѣхъ натуралистическихъ религіяхъ. На языкѣ Китая, дѣйствительно, нѣтъ и слова для обозначенія понятія о твореніи.[2] Съ другой стороны, китайская религія и философія

[1] Hitze. у Вуттке. «Что не подпадаетъ чувству, то Дао».»

[2] Первый стихъ книги Бытія нельзя перевести на китайскій языкъ.

не знаетъ и теорій о развитіи формъ міровой жизни изъ божества, какія находимъ мы въ раскрытыхъ пантеистическихъ системахъ древняго міра. Нѣтъ здѣсь ученія о процессѣ происхожденія вселенной и разнообразныхъ формъ жизни. Міръ, по механическому воззрѣнію Китая, есть кристаллъ, сложившійся изъ двойственныхъ началъ Янъ и Инъ, жизнь вылилась въ формы, въ которыхъ можно различить два начала. Вотъ и все. Если есть здѣсь процессъ образованія, то вовсе не органическій, а развѣ химическій. Все въ мірѣ есть слѣдствіе взаимодѣйствія двухъ началъ неба и земли,—остается только указать, гдѣ отображается по преимуществу первое изъ этихъ началъ, и гдѣ второе. Въ этомъ указаніи элементовъ или дѣйствій неба и земли въ формахъ міровой жизни и въ классификаціи или распредѣленіи этихъ формъ по типу Янъ и Инъ и состоитъ китайская космогонія. Этимъ по преимуществу и занята И-цзинъ, древнѣйшая изъ книгъ Китая, содержаніе которой приписывается императору Фу-си. Небо и земля—два первоначальные типа, подъ которые подходитъ все существующее, онѣ суть высшія обнаруженія жизни или божественнаго начала,—всѣ другія формы жизни—ихъ отраженіе. Сила неба есть сѣмя, сила земли—почва, на которой вырастаетъ жизнь изъ этого сѣмени. Поэтому все, что носитъ характеръ дѣятельности, силы, совершенства, есть преимущественное выраженіе начала Янъ; все, что имѣетъ характеръ несовершенства, пассивнаго существованія, есть выраженіе начала Инъ.[1] Такимъ образомъ изъ основ-

[1] У King p. 7. У Фу-си—первые 4 элемента, какъ отчасти уже было сказано выше, изображаются, поэтому, прямыми линіями, послѣдніе—ломанными.

ныхъ элементовъ міра—небо, облака, огонь, громъ и молнія—принадлежатъ началу Янъ; вѣтеръ, вода, горы, земная почва—началу Инъ. Въ порядкѣ явленій природы—сумма явленій, сопровождающихся оживленіемъ природы,—принадлежитъ къ обнаруженіямъ—начала Янъ, сумма явленій съ противоположнымъ характеромъ—начала Инъ. Весна и лѣто—проявленіе силы неба, осень и зима—силы земли. [1] Мѣра и количественность явленій также есть отраженіе того или другаго начала. Числа 1, 3, 5, 7, 9, суть числа неба, четныя числа—числа земли. [2] Въ послѣднихъ нѣтъ цѣльности, онѣ сложены и могутъ быть раздѣлены на двѣ равныя части. Форма или внѣшній видъ явленій также носитъ на себѣ отображеніе двойственности началъ. Начало неба, все движущее,—все въ природѣ приводящее въ круговое движеніе, проявляется въ формѣ круглой, какъ болѣе подвижной, начало земли—въ менѣе подвижныхъ, угловатыхъ формахъ. [3] Наконецъ въ области психической и органической жизни—болѣзни, уклоненіе отъ нормы, горе, зло—обнаруженіе начала Инъ; всякое совершенство—начала Янъ.

Послѣдній изъ философовъ — Чжу-си, пытавшійся развить ученіе о небѣ, какъ о единомъ началѣ, пытается яснѣе раскрыть и китайскую космогонію, не отступая въ сущности отъ древняго взгляда. Во главѣ космогоническаго процесса, или вѣрнѣе, классификаціи явленій міра по началу двойственности онъ поставляетъ свое нераздѣлимое начало и затѣмъ подробнѣе разчленяетъ формы жизни на основаніи этихъ двойственныхъ проявленій начала. Такимъ образомъ

---

[1] У King. II p. 547.
[2] У King. II p. 472.
[3] У King. II p. 385, 386.

въ началѣ у него является отвлеченное понятіе о первосилѣ, изъ которой исходятъ движеніе и покой, и первоматеріи, при посредствѣ которой является въ дѣйствительности небо и земля съ ихъ отображеніями. Это придаетъ бо́льшую цѣльность взгляду и отчасти возвышаетъ Чжу-си надъ механизмомъ китайскаго воззрѣнія, но только отчасти,—основной взглядъ на природу, какъ на продуктъ божества, остается неизмѣннымъ и нетронутымъ. Его «Тай-цзи» или первосила, говоря нашимъ языкомъ,—это дерево, которое порождаетъ цвѣты и плоды, раздѣляясь или разчленяясь на вѣтви. Тай-цзи живетъ во всемъ,—въ небѣ, въ землѣ, во всѣхъ вещахъ, иначе онѣ перестали бы существовать. [1] Болѣе духовный и животворный элементъ въ мірѣ есть одна сторона бытія Тай-цзи, болѣе чувственная, грубая, недѣятельная жизнь—другая сторона того же Тай-цзи. [2]

---

[1] Tschu. hi v. Neumann. § 50—55. Нельзя не замѣтить и здѣсь, что воззрѣніе Чжу-си нѣсколько выступаетъ изъ границъ обычнаго китайскаго воззрѣнія и приближается къ индѣйскому, пантеистическому.

[2] Представляемъ таблицу съ обозначеніемъ распорядка явленій и формъ міровой жизни, какъ она составлена у Чжу-си. Здѣсь члены дѣленія указаны и въ области психической жизни. Вообще его классификація обнимаетъ всѣ сферы міровой жизни. Вотъ она:

Начало дѣятельное.	*Начало страдательное*
Основная сила.	Основная матерія
Движеніе	Покой
Янъ	Инъ
Единство	Двойство
Нечетныя числа	Четныя числа
Начало	Конецъ
Жизнь	Смерть
Душа	Тѣло
Духъ	Природа
Свѣтъ	Тьма
День	Ночь

Итакъ божество Китая есть та непонятная сила, изъ которой исходитъ жизнь міра и которая проявляется, какъ неизмѣнный *законъ* природы. Такое воззрѣніе, повидимому, дѣлало бы излишнимъ всякое представленіе о другихъ низшихъ божествахъ подъ какою бы то ни было формою. Но это сухое, чисто разсудочное понятіе объ основѣ жизни отчасти восполняется въ народной религіи другими, болѣе конкретными и живыми представленіями. Вмѣстѣ съ небомъ и землею или съ тѣмъ, что они отображаютъ собою,—въ Китаѣ предметомъ поклоненія служатъ еще духи—представители отдѣльныхъ силъ и явленій природы и души умершихъ предковъ,—культъ, остающійся отъ самыхъ древнихъ временъ. Въ Шу—цзинъ упоминается о шести предметахъ обожанія, къ которымъ принадлежали: солнце, луна, звѣзды, времена года, вѣтры, тепло и холодъ, т. е. особенно выдающіяся явленія въ природѣ, сверхъ того — горы и рѣки, [1] а древніе цари и правители очень часто порицаются за непочтеніе къ духамъ. [2] Кун-цзы, возстановитель древней религіи, не только не возставалъ противъ этого, но и старался сохранить въ народѣ почитаніе духовъ, «обиліе которыхъ въ природѣ, по его словамъ, было велико», которые «находятся не-

---

Тепло	Холодъ
Небо	Земля
Весна и лѣто	Осень и зима
Югъ	Сѣверъ
Огонь	Вода
Мужескій полъ	Женскій полъ
Удовольствіе.	Скорбь
Добро	Зло

См. у Вуттке т. II 24 §.

[1] The Shoo King by Medhurst. 1846 Sect. II p. 18

[2] Ibid. Sect. VII p. 150

видимо въ тѣлѣ каждой твари и, подобно разливающейся водѣ, носятся надъ головами справа и слѣва». [1] Такимъ образомъ, общая сила природы или душа міра представляется какъ бы разчлененною на множество частныхъ второстепенныхъ силъ. Есть, кромѣ неба и земли и ихъ непосредственныхъ представителей,—*начальныхъ* силъ или духовъ—Янъ и Инъ, духи солнца, луны и прочихъ свѣтилъ, духи грома, облаковъ, дождей, вѣтровъ, духи покровители городовъ и разныхъ учрежденій или искусствъ,—земледѣлія, хлѣбныхъ магазиновъ, военныхъ знаменъ. [2] Обычай поклоненія духамъ умершихъ предковъ также древенъ и о сохраненіи его китайскій мудрецъ также ревностно заботится, какъ и о почтеніи духамъ. На себѣ самомъ онъ показалъ и примѣръ особеннаго уваженія къ памяти предковъ, совершивъ съ особенною церемоніею обрядъ погребенія своей матери по всѣмъ требованіямъ древнихъ правилъ, начинавшихъ забываться въ его время. Онъ обращалъ особенное вниманіе и на самыя кладбища и ихъ устройство. Въ видахъ возбужденія почтенія къ умершимъ предкамъ, онъ возставалъ противъ обычая обращать кладбища въ мѣста народныхъ гульбищъ, доказывая, что это оскорбляетъ память умершихъ предковъ. [3] Впрочемъ, почитаніе духовъ и поклоненіе умершимъ въ Китаѣ, кажется, не имѣетъ значенія обожанія въ собственномъ смыслѣ слова, хотя и требуется наравнѣ съ поклоненіемъ небу, по крайней мѣрѣ нынѣ носитъ особый, низшій характеръ, и едва ли можетъ быть названо многобожіемъ въ строгомъ смыслѣ

---

[1] The Dortrine of the mean. (Чжунъ-Юнъ) Chap. 16, 1. 2. 3.

[2] Религія ученыхъ въ Китаѣ. Рукоп. Іакинѳа. 53—55 стр.

[3] Исторія религій 1870. стр. 97—98.

этого слова. Нѣтъ сомнѣнія, что въ древности, какъ отчасти это и замѣчено выше, въ этомъ обожаніи небесныхъ свѣтилъ и духовъ природы, и состояла китайская религія. Весьма вѣроятно, что культъ умершихъ еще древнѣе, чѣмъ культъ духовъ природы, и что тѣ и другіе были божествами въ настоящемъ значеніи этого слова, но философъ, возстановитель древней религіи, повидимому, смотрѣлъ на это, какъ на обычай полезный для массы народа, съ нравственной точки зрѣнія. Когда одинъ изъ его учениковъ далъ скептическій вопросъ относительно значенія приносимыхъ въ жертву духамъ овецъ,—Куиъ—цзы отвѣчалъ ему: «вы жалѣете овецъ, а я желалъ бы сохранить обрядъ». [1] Вотъ какъ отвѣчалъ онъ и на вопросъ о томъ, что значитъ жертва предкамъ вмѣстѣ или подлѣ жертвы небу: «небо всемірное начало и животворный источникъ бытія. Предки наши источникъ нашего бытія и послѣдующихъ поколѣній. Благодарить небо — первый долгъ человѣка, второй его долгъ—быть признательнымъ къ своимъ праотцамъ. Покланяясь небу, мы покланяемся и предкамъ». [2] Говоря иначе,—духи предковъ для нашего сознанія—отраженіе дѣятельности неба. Замѣчательно также, что въ молитвахъ отъ лица государя при жертвоприношеніяхъ небу и духамъ онъ называется «подданнымъ» только неба Въ молитвахъ при жертвоприношеніяхъ солнцу и лунѣ слово «подданный» опускается. Въ молитвѣ же въ храмѣ предковъ оно замѣняется словомъ «почтительный». Въ нѣкоторыхъ молитвахъ къ духамъ пишется просто имя государя

[1] Confucian analects (Лунъ-юй) by Legge. Book. III, chap XVII 1 и 2.

[2] Ibid. Chap. 4. 11.

безъ всякаго эпитета, выражающаго съ его стороны поклоненіе [1]. Очевидно, полагается разность въ значеніи культа небу сравнительно съ культомъ духамъ и поклоненіе послѣднимъ имѣетъ низшій характеръ простой почтительности. А позднѣйшіе ученые Китая, какъ наприм. ученикъ Чжу-Си Ма-Тюанъ-Ли смотритъ на культъ духовъ и душъ умершихъ предковъ — и совершенно справедливо, какъ на непослѣдовательность въ религіозномъ воззрѣніи Китая, какъ на элементъ фальшивый—при томъ понятіи о небѣ, какое сообщается китайской философіей [2].

Такимъ образомъ міръ есть откровеніе началъ неба и земли, или той общей силы въ природѣ, которая обозначается этими символами и раздѣляется въ своихъ явленіяхъ на множество отдѣльныхъ силъ. Что такое человѣкъ среди этого міра? Китайская психологія также скудна и суха, какъ и китайская метафизика и космогонія. Китайскіе мудрецы признаютъ только фактъ бытія психической, сознательной жизни, но не знаютъ никакихъ идеаловъ разумной жизни внѣ видимаго міра,—у нихъ незамѣтно и никакого углубленія въ нравственную природу человѣка.

Изъ общаго воззрѣнія на жизнь міра, какъ на откровеніе божественныхъ началъ неба и земли, ясно, что человѣкъ не изъятъ и не можетъ быть выдѣленъ изъ области явленій видимой природы Правда, такое воззрѣніе на человѣка присуще всему древнему міру, но нигдѣ оно не высказывается съ такою ясностію

---

[1] Пишется въ такихъ случаяхъ просто: императоръ NN приноситъ жертву. См. религія ученыхъ въ Китаѣ. Іакинѳа. Рукопись стр. 179.

[2] Klaproth. notice de mat. p. 29 у Wuttke p. 38.

и рѣшительностію, какъ въ китайской религіи и философіи. Здѣсь не находимъ мы и тѣхъ разнообразныхъ разсказовъ объ особенномъ происхожденіи человѣка отъ божества, какіе встрѣчаемъ въ другихъ религіяхъ, и которые прикрываютъ собою это натуралистическое воззрѣніе. Человѣкъ есть совершеннѣйшее изъ созданій въ мірѣ, — онъ стоитъ въ срединѣ между небомъ и землею, какъ говоритъ И-цзинъ [1]; онъ вмѣщаетъ въ себѣ, по словамъ Кунъ-цзы, качества всѣхъ другихъ существъ Такъ говорили еще древніе, прибавляетъ, въ подтвержденіе этого, «*князь мудрости*». Въ немъ преобладаетъ совершеннѣйшее начало неба—Янъ;—тогда какъ въ другихъ тваряхъ—начало земли—Инъ. Его душа есть преимущественный носитель этого небеснаго начала, тѣло—земнаго. Онъ одинъ изъ всѣхъ существъ одаренъ сознательностію, имѣетъ разумъ и волю, которыхъ нѣтъ нигдѣ въ мірѣ—внѣ человѣческой жизни [2]. Въ силу этой разумности и сознательности, которой нѣтъ нигдѣ, кромѣ человѣка, китайская философія даже сопоставляетъ иногда человѣка съ небомъ и землею, какъ третью, подлѣ нихъ существующую силу, или третье «величіе міра». Небо, земля и человѣкъ три верховныя силы въ мірѣ [3] (китайская троичность). Величіе неба и земли познается или отражается явственно только въ человѣкѣ, который одаренъ сознательностію и имѣетъ волю. Но эти совершенства человѣка—только особенное раскрытіе свойствъ и совер-

[1] У King. 11 p. 416 у Wuttke.

[2] Shoo—King. Book. IV. Sect. 11, 187.

[3] Memoires concernant de Chinois, par les missionaires de Pekin Paris. t 11. 1777 p. 27. См. у Новицкаго статью о китайской фило-

шенствъ природы,—онъ только «цвѣтъ пяти элементовъ» видимаго міра. Его душа есть духъ только въ томъ смыслѣ, что она оживляетъ тѣло, какъ и вообще духъ, по понятію китайцевъ, есть дѣятельная сторона явленія, сила, дающая движеніе матеріи. Его разумъ есть только явственное отображеніе того разума неба и земли, который живетъ въ природѣ и выражается въ закономѣрномъ теченіи и порядкѣ явленій. Онъ—продуктъ той же природы. Всѣ проявленія человѣческой жизни стоятъ въ необходимой связи съ общимъ ходомъ явленій въ этой природѣ,—его дѣятельность есть также продуктъ силъ неба и земли. Словомъ, китайская мудрость, повидимому, предваряетъ нынѣшніе натуралистическіе взгляды, по которымъ законы человѣческой жизни и исторіи скрыты въ необходимыхъ, физическихъ законахъ природы и психологія должна быть подчинена физикѣ, физіологіи и математикѣ. Различіе только въ томъ, что китайскіе мудрецы не были въ этомъ отношеніи такъ послѣдовательны, какъ этого можно было бы требовать.

Съ такимъ воззрѣніемъ, очевидно, не вяжется, прежде всего, понятіе о свободѣ и самостоятельности въ человѣческой дѣятельности. Фактически, однакожъ, она не отрицается, хотя теоретически ея нѣтъ. Практическая натура китайскаго мудреца Кун-цзы, наоборотъ, требовала дѣятельности и постоянно указывала на могущество человѣка, хотя въ тоже время онъ утверждалъ, что человѣческая дѣятельность есть нѣчто «вліянное»[1] природою. Вообще же взглядъ на

---

[1] Great Learning (Да-Сё) Chapt. 1, 1. Commentary of Philosopher Tsang. 1.

нравственную дѣятельность человѣка неустойчивъ, двоится.

Человѣческая дѣятельность, повидимому, несовершенно безразлична, какъ не безразлично бытіе, слагающееся изъ Янъ и Инъ. Есть, должна быть вмѣняемость и отвѣтственность въ дѣйствіяхъ. Небо назираетъ за путями человѣка и судъ его страшенъ [1]. Есть, такимъ образомъ, и зло, или несовершенство въ человѣческой дѣятельности, но это зло не есть явленіе, зависящее исключительно отъ свободной воли человѣка. Человѣкъ, по своей природѣ добръ и инстинкты его совершенны, — стремленіе къ добродѣтели есть нѣчто данное человѣку самимъ небомъ. Какъ вода можетъ течь только впередъ, а не назадъ, такъ и человѣкъ не можетъ не слѣдовать велѣніямъ неба. Всѣ люди, говоритъ Мен-цзы, имѣютъ доброе сердце;—когда видятъ, напримѣръ, дитя въ огнѣ, то всѣ бросаются спасать его и, конечно, не изъ корыстныхъ цѣлей. Природа человѣческая вовсе неодинаково относится къ добру и злу. Она повинуется первому, какъ тѣла силѣ тяжести. Люди любятъ добро, продолжаетъ тотъ же философъ, болѣе, чѣмъ жизнь, и удаляются отъ зла болѣе, чѣмъ отъ смерти [2]. Что же такое зло и откуда оно? Зло, или то, что называется зломъ, какъ и всякое относительное несовершенство въ мірѣ, есть явленіе естественное и необходимое, какъ и всѣ подобныя явленія несовершенства или относительнаго совершенства въ видимой природѣ. Оно есть слѣдствіе или относительнаго несовершенства въ устройствѣ природы индивидуальнаго че-

---

[1] Shoo-King. by Medhurst Book. IV. Sect. v. Book. 11, Sect. III. Sect. IV.

[2] Men-tseu. 1, 3, 44. 45. 11, 5. 1. 2. 7, у Вуттке.

ловѣка, обстоятельствъ и условій его жизни, его неразвитости, незнанія,
ситъ относительное несовершенство отдѣльныхъ лицъ и отдѣльныхъ явленій въ природѣ, которая въ цѣломъ есть совершенство. «Наши добродѣтели сами по себѣ свѣтлы, но будучи сжаты тѣломъ, т. е. тѣлесной организаціей человѣка при его рожденіи, или затемнены стремленіями по рожденіи, иногда темнѣютъ и помрачаются, но никогда не могутъ исчезнуть [1]. Нарушеніе ихъ въ отдѣльномъ человѣкѣ зависитъ чаще всего отъ незнанія, отъ неразвитости. Познаніе улучшаетъ человѣка, по взгляду ученія о срединѣ [2]. Вотъ въ чемъ единственно основа добродѣтели. Но и познаніе истины легко и дано небомъ,—также «вліяно» и требуетъ только дѣятельности со стороны человѣка. Законъ не далекъ отъ насъ [3]. Такимъ образомъ зло есть диссонансъ въ жизни, отсутствіе гармоніи, то же, что разрушительныя явленія въ природѣ,—не болѣе. Послѣдній изъ философовъ Чжу-си за своихъ предшественниковъ яснѣе высказываетъ это воззрѣніе на зло, какъ на явленіе неизбѣжное и необходимое. По его словамъ, несовершенство и зло существуетъ потому уже, что міръ есть проявленіе двухъ началъ — Янъ и Инъ, т. е. потому, что лежитъ въ основѣ самой жизни. Китайская мудрость издавна сопоставляла явленія природы съ нарушеніемъ законовъ нравственной жизни человѣка. Когда грѣшитъ человѣкъ, небо посылаетъ бурю, вообще грозныя, разрушительныя явленія въ природѣ; съ другой стороны — самъ человѣкъ своею дѣятельностію можетъ видоиз-

---

[1] Great Learning by Legge. 1. 1 Commentary.
[2] The Doctrine of the Mean. chapt. 20, 17.
[3] Ibid. Chap. 13, 1.

мѣнять жизнь природы. Эта связь неизбѣжна при томъ воззрѣніи на человѣка, которое проповѣдуетъ китайская религія, и мы напрасно стали бы видѣть здѣсь идею свободнаго вліянія на жизнь міра; здѣсь полусознательно выражается натуралистическій взглядъ на связь исторіи человѣка съ исторіей природы. Только нынѣшній натурализмъ выразилъ бы это въ обратной формѣ, т. е. сказалъ бы, что въ человѣческихъ обществахъ являются страсти и нестроенія вслѣдствіе разлада или напряженія силъ въ природѣ.

Итакъ инстинкты и стремленія разумно-нравственной природы человѣка, по воззрѣнію китайской философіи, совершенно нормальны. Человѣческій разумъ можетъ знать и знаетъ обязанности, налагаемыя на человѣка небомъ, вѣрнѣе—въ немъ говоритъ само это небо,—онъ можетъ знать, и притомъ въ самомъ существѣ, окружающую природу и содѣйствовать развитію ея жизни. Человѣкъ, по словамъ Мен-цзы, въ своемъ собственномъ существѣ носитъ источникъ всякаго знанія и можетъ познать сущность всѣхъ вещей,[1] потому что небесный законъ живетъ въ немъ и небесный порядокъ вліянъ въ него небомъ.[2] А такъ какъ законъ неба неизмѣненъ, то мудрый можетъ предвидѣть даже будущее и уподобиться самому небу;[3] нѣтъ для него ничего непостижимаго ни въ немъ самомъ, ни внѣ его. Цѣли и идеалъ его бытія ясенъ, — онъ въ немъ самомъ и въ окружающемъ его мірѣ, который составляетъ сферу его дѣятельности. Китайская мудрость, дѣйствительно, ничего не знаетъ о вышечувственныхъ цѣляхъ и идеалахъ жизни,—нѣтъ и созна-

---

[1] Men-tseu. II, 7. 1.

[2] The Doctrine of the Mean. XX, 17.

[3] Ibid. Chap. 22 I. 24, 1.

нія нужды въ обновленіи нравственной природы человѣка. Китаецъ не ждалъ ни искупителя, ни искупленія и не мечталъ ни о раѣ, ни объ адѣ....

Вопросъ о послѣдней судьбѣ человѣка всегда служитъ критеріемъ воззрѣній на человѣческую природу и ея достоинство. Китаецъ и въ рѣшеніи этого вопроса отличается особою сдержанностію и сухостію. Въ древнихъ религіозныхъ преданіяхъ Китая нѣтъ слова о безсмертіи. Въ И-цзинъ, — книгѣ превращеній,—о жизни и смерти всѣхъ существъ безъ исключенія говорится, какъ о необходимомъ законѣ жизни, переходъ изъ состоянія небытія или рожденіе—Піенъ—заканчивается превращеніемъ существа въ ничто—Хоа. Вездѣ, гдѣ говорится о наградахъ за добродѣтель, перечисляются только блага временныя: долгая жизнь, богатство, счастіе или благой и спокойный конецъ, [1] а мудрымъ обѣщается только историческое безсмертіе. [2] Самъ князь мудрости Кунъ-цзы въ вопросѣ о безсмертіи находитъ болѣе разумнымъ и сообразнымъ съ существомъ дѣла хранить дипломатическое молчаніе. Въ бесѣдахъ его съ учениками записанъ слѣдующій разсказъ. Лу сказалъ учителю: я хотѣлъ бы спросить о смерти и о состояніи послѣ смерти. Учитель отвѣчалъ: если вы не знаете жизни, то какъ можете знать о смерти? [3] Готовясь къ своей смерти, основатель или возстановитель китайской религіи ничѣмъ не выразилъ своихъ убѣжденій въ дѣйствительности иной жизни за гробомъ. Предчувствуя близость разлуки съ учениками, онъ груститъ о бренности и непрочности человѣческой славы, поетъ имъ на своемъ

---

[1] The Doctrine of Mean. Chap. XVII, 2.
[2] Great Learning—by Legge. Chapt. III, 5.
[3] Confucian analects, Book IX, Chap. XI, chap. XI.

музыкальномъ инструментѣ прощальную пѣснь скорби, указывая при этомъ на тотъ необходимый, вѣчный законъ измѣненій въ природѣ, по которому весна и лѣто смѣняются зимою, жизнь смертію и все исчезаетъ, чтобы явиться въ новой формѣ. «Увы, прибавляетъ онъ въ заключеніе, «единственнымъ слѣдомъ бытія человѣка—остается его могила»... За нѣсколько дней до смерти онъ снова созываетъ учениковъ,—даетъ имъ свое завѣщаніе хранить и распространять его ученіе, но опять ни слова о томъ, куда идетъ онъ. «Великая гора должна разсыпаться, крѣпкое дерево должно подломиться и мудрецъ увянуть, подобно растенію», говоритъ онъ за нѣсколько дней до своей смерти, указывая на ея приближеніе. Въ самыя послѣднія минуты жизни, передъ тѣмъ, какъ впалъ въ летаргію, перешедшую въ смерть, онъ произнесъ со слезами на глазахъ только одно: «я поблекъ, какъ трава, члены мои—подгнившія стропила зданія». [1] Ни одного слова молитвы къ небу, ни одного слова опасенія или смущенія въ виду неизвѣстности будущаго не вышло изъ устъ Кунъ—цзы... И всѣ китайцы въ этомъ отношеніи похожи на своего мудреца. Это народъ, среди всѣхъ другихъ народовъ міра отличающійся особеннымъ равнодушіемъ къ смерти. Она не смущаетъ ихъ своею таинственностію и загадочностію. [2] Такъ привязаны они своею мыслію и чувствомъ къ землѣ и дѣйствительности, такъ мало думаютъ они объ иной, загробной жизни!

---

[1] Life of Confucius въ Chinese classics. by Legge.

[2] Китайцы сами себѣ заказываютъ гробы, спокойно давая снять съ себя мѣрку и приказывая гробовщику украсить его по своему вкусу и по степени своего состоянія. Гробами китайцы даже дарятъ другъ друга.

Съ этимъ, повидимому, несогласно почитаніе душъ умершихъ предковъ, которые, къ тому же, иногда представляются покровителями живыхъ, даютъ послѣднимъ совѣты, изъявляютъ свой гнѣвъ на недостойныхъ потомковъ.[1] Но въ этомъ древнемъ культѣ умершихъ предковъ, въ позднѣйшее время, т. е. со временъ Кунцзы и въ его время потерявшемъ прежнее значеніе, едва ли можно видѣть мысль о безсмертіи въ собственномъ смыслѣ слова. Скорѣе онъ есть выраженіе простаго почтенія къ умершимъ со стороны живыхъ, сознанія исторической связи послѣднихъ съ первыми, того добра, той дѣятельности, которою они заявили себя при жизни, какъ и объяснялъ это Кун-Цзы, когда говорилъ о значеніи этого культа, словомъ— нынѣ это выраженіе вѣры китайца въ историческое безсмертіе, т. е. въ безсмертіе въ памяти потомства, въ сознаніи послѣдующихъ поколѣній. На вопросъ же о состояніи умершихъ предковъ Кун-цзы далъ ученику своему такой же уклончивый отвѣтъ, какъ и на вопросъ о смерти вообще[2]. Самъ онъ отличался исполненіемъ обрядовъ въ отношеніи къ умершимъ и предписывалъ ихъ другимъ въ тѣхъ же практическихъ видахъ, т. е. въ цѣляхъ развить уваженіе къ предкамъ для охраненія началъ жизни, завѣщанныхъ ими, и для подражанія ихъ дѣятельности, достойной уваженія. Въ этомъ смыслѣ, конечно, нужно понимать и покровительство предковъ потомству и ихъ гнѣвъ на недостойныхъ потомковъ. Этимъ же объясняется и то, что общественнымъ почтеніемъ и культомъ

---

[1] Shoo King. Book. IV, Sect. X, XII. Book. V, Sect. V.

[2] Лу спросилъ о служеніи духамъ умершихъ. Учитель отвѣчалъ: если мы не можемъ хорошо служить живымъ, то какъ можемъ служить умершимъ? Confucian Analects. XI, XI.

пользуются, по преимуществу, историческія лица Китая, — законодатели, мудрецы, изобрѣтатели полезныхъ открытій. Какъ бы то ни было,—сознаніе этого ясно высказывается и самая жертва предкамъ представляется какъ выраженіе почтенія къ нимъ, — она требуетъ отношенія къ нимъ, какъ къ живымъ лицамъ, а не вѣры въ ихъ дѣйствительное существованіе. На вопросъ о значеніи пищи, приносимой въ жертву предкамъ и о томъ, развѣ они могутъ употреблять пищу, китайскій мудрецъ отвѣчалъ: «никакъ; но это для того, чтобы мы научились относиться къ предкамъ съ почтеніемъ, какъ будто къ живымъ». [1] Съ другой стороны, есть и прямыя указанія чисто отрицательнаго характера по отношенію къ вопросу о безсмертіи предковъ. На вопросъ учениковъ о томъ, гдѣ строители великихъ зданій и тѣ, для кого они построены, Кун-цзы говорилъ: «Они исчезли съ земли — размысли объ этомъ и познаешь, что такое скорбь» [2]. Сохранилось также преданіе объ отвѣтѣ его, даннымъ одному изъ ревнителей памяти предковъ на вопросъ послѣдняго о томъ: знаютъ ли предки о томъ, что дѣлаютъ ихъ потомки, видятъ ли они ихъ, слышатъ ли? Затруднительно отвѣчать на это, сказалъ мудрецъ, что либо опредѣленное. Если я скажу, что предки чувствуютъ почтеніе, оказываемое имъ потомками, что они знаютъ, что дѣлается на землѣ, то, исполненныя дѣтской любви сердца живыхъ, будутъ нерачительны въ отношеніи къ ихъ собственной жизни, чтобы служить исключительно предкамъ; если же, наоборотъ, скажу, что предки не знаютъ о жизни своихъ потомковъ, то ослабѣетъ усердіе къ

---

[1] Chi-King. p. 277. у Wuttke p. 53.

[2] Memoir. de Chin. XII, p. 243 у Вуттке p. 53.

почтенію ихъ памяти и священный союзъ живыхъ съ умершими потеряетъ цѣну. Продолжай, не разсуждая, почитать память умершихъ и представляй ихъ свидѣтелями твоихъ поступковъ. Это самое лучшее [1].

Впрочемъ, позднѣе мы находимъ и въ Китаѣ вѣру въ безсмертіе. Въ V-мъ столѣтіи по Р. Хр. отрицаніе безсмертія признавалось вольномысліемъ, противнымъ религіи. Одинъ ученый, утверждавшій, что душа относится къ тѣлу, какъ цвѣтокъ къ дереву и умираетъ вмѣстѣ съ нимъ, былъ преслѣдуемъ, какъ противникъ религіи. Еще позднѣе мыслители Китая утверждали даже, что безсмертіе существенная принадлежность человѣка и говорили, что смерть есть только отрѣшеніе отъ тѣла того начала, которое его оживляло, и что тѣло есть только домъ, въ которомъ обитаетъ духъ. Обитатель остается и по разрушеніи дома [2]. Очевидно, не смотря на всю сухость и непосредственность своего общаго воззрѣнія, китаецъ не могъ совершенно и навсегда потерять естественнаго чувства любви къ жизни и надежды на ея продолженіе въ будущемъ. Это чувство вновь пробудилось подъ вліяніемъ постороннихъ воззрѣній и ученій [3].

При томъ взглядѣ на божество и человѣка, какой усвоенъ китайскою религіею, очевидно, не можетъ быть между ними и никакихъ живыхъ отношеній.

---

[1] Ibid. p. 264.

[2] Wuttke, p. 53.

[3] Нѣтъ сомнѣнія, что индѣйское воззрѣніе, проникая въ Китай, видоизмѣняло до извѣстной степени взгляды и воззрѣнія въ господствующей религіи. Этимъ вторженіемъ постороннихъ ученій идеалистическаго характера можно отчасти объяснить и видоизмѣненіе китайскаго ученія о безсмертіи.

Если божество есть только *міропорядокъ*, если оно есть безличная сила и велѣнія неба узнаются только изъ хода міровыхъ явленій, а его вліяніе выражается въ законахъ природы и ихъ неизмѣнности, то, очевидно, не можетъ быть никакихъ особыхъ откровеній со стороны божества; равнымъ образомъ излишни и со стороны человѣка какіе либо особые подвиги и мѣры для соединенія съ божествомъ или приближенія къ небу, сверхъ обыденнаго порядка человѣческой жизни.

Почти такъ это и есть въ китайской религіи. Особенной непослѣдовательности въ отношеніи къ этому общему воззрѣнію нѣтъ или почти нѣтъ въ частнѣйшихъ взглядахъ на взаимныя отношенія между божествомъ и человѣкомъ. «Небо молчаливо», по словамъ китайскаго мудреца,[1] оно ничего не говоритъ, по словамъ другаго китайскаго мыслителя Мен-цзы, и только дѣлаетъ указанія, т. е. только самымъ ходомъ дѣйствительныхъ явленій указываетъ на свои законы и требованія.[2] Дѣйствительно, китайская религія едва ли не единственная изъ религій, исторически извѣстныхъ, которая не признаетъ откровеній со стороны божества, по крайней мѣрѣ, ничего не говоритъ о нихъ. Самое начало или происхожденіе своей религіи, вопреки воззрѣнію другихъ народовъ, китайцы вовсе не приписываютъ божеству, хотя и считаютъ ее священною и неприкосновенною,—а изводятъ изъ самаго человѣка и его природы.[3] Реформаторъ древней религіи Кун-цзы также не считалъ себя носителемъ откровеній. Китайцы думаютъ, что и всѣ другія религіи

---

[1] The Doctrine of the Mean. Book. XVII, Chap. XIX.

[2] Men-tseu, 1, 4. 43.

[3] Религія ученыхъ въ Китаѣ. Рукоп. Іакинѳа, стр. 5.

также продуктъ самого человѣка, и потому каждая изъ нихъ хороша и пригодна для того народа, который ее измыслилъ. Нѣтъ въ Китаѣ, поэтому же, и вѣры въ чудесное, сверхъестественное. Въ самомъ дѣлѣ—чудесъ, какъ и легендарныхъ религіозныхъ сказаній, китаецъ не знаетъ. За исключеніемъ чудесныхъ разсказовъ о рожденіи историческихъ лицъ Китая,—въ томъ числѣ и самаго Кун-цзы, нѣтъ другихъ сказаній съ характеромъ сверхъестественнымъ. Да и эти послѣдніе, очевидно, явленіе позднѣйшее и происхожденія не китайскаго.[1] Правда, китайцы вѣрятъ въ возможность предсказаній и предвѣдѣніе будущаго, равнымъ образомъ признаютъ, что въ природѣ могутъ быть явленія, предвозвѣщающія событія въ человѣческой жизни съ характеромъ нравственнымъ; но это вовсе не имѣетъ значенія явленій сверхъестественныхъ, или откровеній въ строгомъ смыслѣ слова. По ихъ воззрѣнію, уже нами раскрытому, исторія природы стоитъ въ связи съ исторіей человѣка и мудрый, углубленный въ ходъ и порядокъ явленій, совершающійся по неизмѣннымъ законамъ природы, можетъ предсказывать будущее естественнымъ путемъ. Таковъ, конечно, смыслъ замѣчаній книги Шу-цзинъ, что предъ временемъ паденія династій въ природѣ являются особенныя знаменія, или что, при дурномъ образѣ правленія и бѣдствіяхъ народа, природа даетъ знать себя грозными и разрушительными явленіями. Впрочемъ, и этотъ взглядъ часто порицается. О нѣкоторыхъ царяхъ разсказывается, что они стыдились подобныхъ мнѣній и говорили, что указаній на счаст-

[1] Китайскія легендарныя сказанія о рожденіи великихъ людей напоминаютъ индѣйскія саги. По всей вѣроятности, они и составлены подъ вліяніемъ индѣйской миѳологіи.

ливый или несчастливый исходъ событій, нужно искать въ живыхъ, умныхъ совѣтникахъ, а не въ признакахъ физическихъ явленій природы.

Когда жизнь божества отождествляется съ обычнымъ міропорядкомъ, то не можетъ быть и особыхъ обязанностей въ отношеніи къ нему со стороны человѣка, особыхъ дѣйствій, направленныхъ къ цѣлямъ соединенія съ божествомъ Чѣмъ меньше различія между человѣкомъ и божествомъ, тѣмъ менѣе религіозныхъ отправленій, религіозныхъ дѣйствій, приближающихъ человѣка къ Богу. Въ Китаѣ это различіе доведено до minimum. Даже въ пантеистическихъ религіяхъ древняго міра божество болѣе или менѣе различается отъ человѣка, какъ жизнь, хотя однородная по сущности съ жизнію міра и имманентно живущая въ мірѣ, но тѣмъ не менѣе утонченная, идеальная. Китаецъ не разсуждалъ и объ этомъ, не развивалъ и подобныхъ воззрѣній. Велѣнія неба познаются въ голосѣ народа, въ сознаніи человѣка,—вотъ и все, что знаетъ онъ о жизни божества. Онъ не отрывается отъ непосредственныхъ явленій жизни. Съ другой стороны, по китайскому воззрѣнію, жизнь человѣка идетъ по неизмѣннымъ законамъ природы и путемъ правильнымъ, нормальнымъ. Зачѣмъ молить и просить, когда отношенія человѣка къ небу опредѣлены закономъ необходимости,—о чемъ просить, когда въ человѣкѣ говоритъ само небо, когда его стремленія суть нѣчто вліянное этимъ же небомъ? Дѣйствительный культъ китайской религіи не представляетъ рѣзкой непослѣдовательности съ общимъ воззрѣніемъ и въ этомъ отношеніи. Онъ скуденъ и несложенъ. Безсердечный, сухой китаецъ сухъ и черствъ и въ отношеніяхъ своихъ къ божеству; онъ не создалъ сложныхъ религіозныхъ обрядовъ, да и то, что есть, большею частію

остатокъ древнихъ вѣрованій, болѣе живыхъ, и почти лишено значенія при томъ безсердечномъ, разсудочномъ воззрѣніи, какое завѣщано Китаю его мудрецами со временъ Кун-цзы.

Молитвы не предписаны китайцу, какъ необходимая обязанность. По словамъ Кунъ-цзы, онъ *можетъ* только благодарить небо за благодѣянія. Въ св. книгахъ также встрѣчается не много молитвенныхъ обращеній къ небу, и притомъ характера не просительнаго, а исповѣднаго. Только при клятвѣ китаецъ, въ удостовѣреніе, призываетъ «правду небесъ». [1] Самое содержаніе молитвъ все обращено на внѣшніе, матеріальные интересы. [2] Культъ отдѣльныхъ лицъ почти не существуетъ,—китаецъ въ своихъ отношеніяхъ къ божеству мыслится только, какъ членъ общества. Самъ по себѣ, единично, онъ почти не обязанъ богопочтеніемъ. Но и общественный культъ блѣденъ и безцвѣтенъ. Въ Китаѣ есть жертвенники и храмы, [3] посвященные для религіозныхъ церемоній, но большинство ихъ посвящено не собственно божеству или небу, а памяти предковъ, знаменитыхъ своею дѣятельностію на пользу народа. Такъ въ Пекинѣ-столицѣ царства—есть жертвенники небу, жертвенники землѣ, великій храмъ предкамъ нынѣ царствующей династіи, жертвенники солнцу и лунѣ, жертвенники изобрѣтателю земле-

---

[1] Chi-King. p. 233.

[2] Shoo-King. Book. V, Sect. V, Chi-King. II, 1.

[3] Жертвенникомъ называется земляное возвышеніе, искусственно устроенное для принощенія жертвъ. Это подражаніе жертвоприношеніямъ глубокой древности, которыя въ Китаѣ совершались на высотахъ горъ. Нынѣ жертвенникомъ называется пространство, обнесенное стѣнами и занятое строеніями, принадлежащими къ искусственному жертвеннику. Религія ученыхъ въ Китаѣ. Рукоп. Іакинѳа — 47 стр.

дѣлія, изобрѣтательницѣ шелководства государынѣ Сю-линъ-шы, храмъ царямъ всѣхъ династій, храмъ древнему учителю Кунъ—цзы, храмъ покровителю города, изобрѣтателю медицины, ученымъ, начальникамъ, вѣрнымъ престолу, почтительнымъ къ родителямъ. [1] Иначе и быть не можетъ, когда жизнь неба отождествляется съ обычнымъ порядкомъ *человѣческой* жизни.

Нѣтъ въ Китаѣ и особыхъ представителей религіи, особыхъ священныхъ лицъ, или іерархіи. Область религіозной жизни не выдѣляется и въ этомъ отношеніи изъ области обычнаго порядка жизни, который есть отраженіе жизни самого неба. Богослужебныя дѣйствія совершаетъ тотъ же гражданскій чиновникъ мандаринъ,—или старшій изъ присутствующихъ при богослуженіи. Іерархія церковная сливается съ гражданскою или государственною. Самыя молитвы для общественнаго богослуженія сочиняются въ государственномъ кабинетѣ,—или ученомъ приказѣ. [2]

Богослужебныя дѣйствія состоятъ въ приношеніи жертвъ. Жертвоприношенія раздѣляются на великія, среднія и малыя. Великія совершаются только на жертвенникѣ небу три раза въ годъ самимъ императоромъ, какъ представителемъ народа,—въ новый годъ, въ день зимняго поворота солнца и въ день рожденія государя. Жертвоприношенія на прочихъ жертвенникахъ духамъ и предкамъ, съ сокращенными обрядами, считаются средними,—малыя жертвоприношенія не сопровождаются никакою торжественностію и соединяются

---

[1] Тамъ же стр. 49—50.

[2] Молитва для каждаго великаго жертвоприношенія сочиняется чиновниками ниже и подписывается государемъ или министромъ. Религія ученыхъ въ Китаѣ, стр. 167.

съ однимъ поклоненіемъ. Въ жертву приносится домашній скотъ, вино, пища и курительныя вещества. Первый, впрочемъ, рѣдко и только въ великихъ и среднихъ жертвоприношеніяхъ, — только императоръ въ особые торжественные дни приноситъ тельца въ жертву небу, большею же частію при жертвоприношеніяхъ употребляются или пища, или курительныя вещества, первая—составляетъ приношеніе предкамъ. Курительныя вещества состоятъ изъ пахучихъ тибетскихъ свѣчъ и стружекъ алойнаго дерева, которыя горятъ въ курильницѣ въ храмѣ, а также изъ разноцвѣтныхъ бумажекъ, которыя бросаются въ курильницу. [1] Скупой, привязанный къ землѣ китаецъ не отличается щедростію въ приношеніяхъ своихъ божеству. Къ тому же, виды и количество жертвенныхъ предложеній опредѣлены законами,—приношенія по набожности и усердію не допускаются. Праздничныхъ дней, посвященныхъ религіи, очень не много. [2] Для китайца всѣ дни равны и одинаково посвящаются труду. Торжественные дни празднуются немногими и состоятъ только въ праздничномъ столѣ. Только въ день новаго года, который есть болѣе народный, чѣмъ религіозный праздникъ, всѣ свободны отъ труда, всѣ въ праздничныхъ одеждахъ, а вечеромъ зажигаютъ иллюминаціи и фейерверки. [3]

Но и этотъ несложный культъ, какъ уже замѣчено, представляется непослѣдовательностію въ ре-

---

[1] Тамъ же, 170—180.

[2] Мы разумѣемъ праздники только господствующей, — Конфуціевой религіи въ Китаѣ. У буддистовъ и другихъ сектантовъ Китая не мало своихъ праздниковъ, которые не нужно смѣшивать съ первыми, какъ это часто дѣлается въ описаніяхъ Китая и быта китайцевъ.

[3] См. исторію религіозныхъ обществъ Китай. 176 стр.

лигіи Китая съ ея мертвымъ воззрѣніемъ на божество,—онъ есть остатокъ прежнихъ временъ. Смыслъ жертвоприношеній, дѣйствительно, трудно опредѣлить. Самъ Кун-цзы на скептическій вопросъ одного изъ учениковъ о значеніи великаго жертвоприношенія, совершаемаго сыномъ неба, т. е. государемъ Китая, затруднялся отвѣчать. «Незнаю, отвѣчалъ онъ, что это значитъ. Кто захочетъ искать здѣсь смысла, тотъ найдетъ его въ покоѣ государства и въ заботливости о благосостояніи народа»; [1] говоря яснѣе: жертвоприношеніе небу отъ лица сына неба, который есть представитель народа, символически указываетъ на заботливость его о народѣ, съ другой стороны, для народа служитъ удостовѣреніемъ въ единствѣ съ небомъ этого сына неба О низведеніи на землю благословеній свыше, въ смыслѣ вышеестественномъ, здѣсь, конечно, не можетъ быть рѣчи. Что касается до приношеній духамъ умершихъ предковъ, то мы говорили уже, что они имѣютъ значеніе уваженія къ ихъ памяти. Впрочемъ, самая незначительность жертвъ, приносимыхъ божеству китайцами, значительно уменьшаетъ эту видимую непослѣдовательность.

Еще менѣе способенъ китаецъ на внутреннія жертвы,—на пожертвованіе своими желаніями и потребностями во имя религіи. Онъ не знаетъ никакихъ лишеній во имя Бога и вѣчнаго блага. Его религія не требуетъ отъ него никакого особаго подвига, никакихъ воздержаній и самоизнуреній. Съ точки зрѣнія Китая — это было бы покушеніемъ на законы неба,—богохульствомъ. Въ 14-мъ столѣтіи по Р. Х.

---

[1] Confucian. Analects. Book. III, Chap. 10, 11.

былъ случай самопожертвованія небу. Одинъ отецъ обѣщалъ принесть въ жертву небу своего сына, если выздоровѣетъ его больная мать, и исполнилъ свой обѣтъ, но былъ изгнанъ изъ государства, по повелѣнію императора. Никакихъ другихъ проявленій аскетизма также не замѣтно. Единственное, ничтожное, впрочемъ, исключеніе изъ этого составляетъ требованіе поста отъ чиновниковъ, имѣющихъ участвовать въ великомъ жертвоприношеніи императора, въ продолженіи трехъ дней до жертвоприношенія. Постъ этотъ имѣетъ, впрочемъ, болѣе характеръ предварительнаго очищенія и приготовленія къ дѣйствію и указываетъ на великость жертвоприношенія въ ряду другихъ подобныхъ [1].

Таинственность культа другихъ народовъ вообще неизвѣстна Китаю. Если что можетъ въ Китаѣ соотвѣтствовать этому, то развѣ гаданіе и вѣра въ жребій, сильно развитыя отъ древнихъ временъ и служащія выраженіемъ фаталистическаго воззрѣнія Китая. Законы природы строго послѣдовательны и неизмѣнны,—законы человѣческой жизни стоятъ въ связи и параллели съ ходомъ явленій въ видимой природѣ. Можно, слѣдовательно, предугадывать будущее по ходу настоящаго, съ другой стороны, — вслѣдствіе параллелизма между человѣческой жизнію и общею жизнію въ природѣ — можно находить въ этой послѣдней указанія на будущія событія въ пер-

---

[1] Самыя требованія этого своеобразнаго поста или воздержанія, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ, довольно странны: среди запрещеній слушать музыку, пить вино, ѣсть лукъ и чеснокъ, встрѣчаются слѣдующія требованія: не совершать моленія, не приносить жертвъ духамъ, не навѣщать больныхъ. Имѣющіе раны не могутъ вовсе держать поста, точно также и тѣ, которые несутъ трауръ. См. рукопись Іакинѳа. Религія ученыхъ въ Китаѣ 171 стр.

вой. Такова мысль, лежащая въ основѣ гаданій, развитыхъ въ Китаѣ. Это, очевидно, не то, что чародѣйство. Это нѣчто близкое къ современному натуралистическому воззрѣнію, которое ищетъ разгадки явленій психическихъ и историческихъ въ законахъ физическихъ и прибѣгаетъ къ помощи статистики. Китаецъ, дѣйствительно, не знаетъ заклинательныхъ формулъ чародѣйства, не спрашиваетъ природу подобнымъ насильственнымъ, таинственнымъ образомъ. Вслѣдствіе этого параллелизма, явленія природы издавна были наблюдаемы въ Китаѣ и въ нихъ отчасти искали указаній для дѣятельности. Календарь искони имѣлъ важное значеніе въ Китаѣ, — въ немъ также издавна исчислялись и указывались тяжелые и легкіе дни. Донынѣ еще появляются такіе календари и всѣ слѣдуютъ ихъ указаніямъ въ своей дѣятельности. Особенно важное значеніе придавалось явленіямъ, въ которыхъ, повидимому, выражалось уклоненіе отъ порядка міровыхъ явленій, каково, напримѣръ, затмѣніе солнца или луны на небѣ, которое служитъ видимымъ откровеніемъ божества. Затмѣнія эти, на которыя смотрятъ, какъ на предвѣстниковъ несчастій, обыкновенно за нѣсколько мѣсяцевъ предсказываются трибуналомъ ученыхъ астрономовъ и всѣ о нихъ предувѣдомляются. Въ самый день затмѣнія одни наблюдаютъ и указываютъ его исходъ, другіе лежатъ на колѣняхъ, поверженные долу [1]. Вообще астрономы и предсказатели были издавна извѣстны при дворѣ китайскихъ государей. Ихъ всегда спрашивали при рожденіи дѣтей и при предпріятіи новыхъ гражданскихъ мѣръ и законовъ.

---

[1] Braam Reise. D. Holland-Ostind. Gesellschaft I. s. 156 y Wuttke.

Въ силу того же въ числахъ, въ знакахъ словъ или письма, вообще во внѣшнемъ положеніи явленій китаецъ искалъ рѣшенія своихъ запросовъ. Книга И-цзинъ издавна служила своими символическими знаками для этой цѣли [1]. Наконецъ,—вслѣдствіе того же, рѣшеніе жребіемъ въ Китаѣ всегда играло важную роль при выборѣ на должности, при предпріятіи войны и въ другихъ важныхъ случаяхъ. Но по преимуществу извѣстенъ родъ гаданія посредствомъ Ши и Пю. Кучу корней растенія Ши берутъ въ руку съ произношеніемъ вопроса и по числу захваченныхъ корней ищутъ отвѣта. При гаданіи посредствомъ Пю, по краскамъ и трещинамъ черепашьей чешуи, брошенной въ огонь, угадываютъ будущее [2]. Часто къ этому прибѣгали даже въ общественныхъ вопросахъ и отвѣты признавали велѣніями неба. Впрочемъ, все это, какъ проявленіе суевѣрія, — въ то же время и осуждалось. Добродѣтельный человѣкъ, по словамъ ученія о срединѣ, узнаетъ счастіе и несчастіе, не прибѣгая къ такому гаданію [3]. Вообще мыслители Китая высказывались противъ этого. Дни тяжелые и счастливые зависятъ прежде всего отъ характера нашихъ дѣйствій, говорилъ одинъ изъ позднѣйшихъ императоровъ [4]. Всякаго рода суевѣрія издавна пре-

---

[1] И-цзинъ съ своими символическими указаніями на элементы міра (Куа) у древнихъ китайцевъ была тоже, что Vaticinia Sibyllina у римлянъ. Донынѣ китайцы бросаютъ зерна на эти идеографическіе знаки и судя по тому, на какой знакъ упадетъ зерно, обсуждаютъ отвѣтъ на заданный вопросъ. Windischmann. Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Theil. p. 377. Сновидѣнія и грезы также и потому же въ Китаѣ издавна служили предсказаніями будущаго. Тамъ же p. 379.

[2] Shoo-King. Book. I, Sect. II. The Doctrine of the Mean 24, 1.

[3] The Doctrine of the Mean. Ibidem.

[4] De Maille Hist. VI, p. 68. у Вуттке.

слѣдовались, — они остаются больше въ массѣ народа.

Вся вообще нравственная дѣятельность китайца, какъ и его религіозныя отправленія, носитъ характеръ сухой практичности въ обыденномъ смыслѣ этого слова, что само собою слѣдуетъ уже и изъ понятія о нравственной природѣ человѣка, нами раскрытаго. Возстановитель древней религіи Кунъ-цзы не былъ ни метафизикъ, ни физикъ. Это практикъ по преимуществу. Характеръ житейской мудрости носятъ на себѣ и всѣ его бесѣды и наставленія. Всѣ священныя или авторитетныя книги Китая—также, по преимуществу, содержанія нравственно-практическаго. Но ни одно изъ заключенныхъ въ нихъ нравственныхъ правилъ не возвышается надъ обычными, естественными требованіями такъ называемой житейской мудрости, житейскаго разсчета.

Нравственная жизнь и дѣятельность китайца не знаетъ цѣлей, высшихъ земной жизни,—предъ нимъ нѣтъ идеала, который бы увлекалъ его вдаль отъ дѣйствительности, который развивалъ бы стремленія, отрѣшающія его отъ интересовъ временнаго и случайнаго. Естественныя обнаруженія жизненныхъ стремленій нормальны. Зло, или то, что называется зломъ, есть только исключеніе, случайный диссонансъ въ жизни, ненарушающій общаго правильнаго хода ея. Нѣтъ, поэтому, и не можетъ быть борьбы однихъ—низшихъ стремленій съ другими—высшими. Нужно слушаться голоса природы. Законъ не далекъ отъ насъ и исполнить его не трудно [1]. Море жизни гладко, какъ зеркало. Если на поверхности его поднимают-

[1] The Doctrine of the Mean. XIII, 1.

ся волны, то только затѣмъ, чтобъ скоро исчезнуть. Врата жизни пространны и широки, путь легокъ и открытъ для всѣхъ, и всѣхъ призываетъ къ наслажденію жизнію. [1].

Ученіе китайскихъ мудрецовъ о нравственномъ совершенствѣ вполнѣ отвѣчаетъ этому общему воззрѣнію. Основное, общее нравственное правило для дѣятельности есть средина, т. е. *мѣрность* въ жизненныхъ обнаруженіяхъ. Средина — вотъ исходный и конечный пунктъ дѣятельности въ срединной имперіи, — вотъ первая изъ добродѣтелей, о которой постоянно говоритъ князь мудрости Кунъ-цзы. Въ ученіи объ этой срединѣ заключаются и всѣ частнѣйшія опредѣленія и требованія морали и жизни. Срединный человѣкъ—типъ мудреца, идеалъ человѣка. Средина есть великое начало всѣхъ дѣйствій въ поднебесной [2]. Состояніе средины есть состояніе совершенства, небо и земля отъ нея приходятъ въ порядокъ, все существующее ею питается и процвѣтаетъ [3]. Великій мужъ не уклоняется отъ средины. Средина эта состоитъ въ гармоніи, въ согласіи дѣйствій съ общимъ, цѣлымъ ходомъ жизни въ мірѣ, который неизмѣненъ и вѣченъ. Поэтому и самая средина есть вѣчный и неизмѣнный законъ бытія,— Чжунъ-Юнъ, т. е. «средина вѣчная». Гармонія есть всеобщій законъ въ поднебесной [4]. Міръ дѣйствительности держится равновѣсіемъ двухъ началъ земли и неба. Человѣкъ, поставленный въ срединѣ между небомъ и землею, носитель и преимущественный

---

[1] Mengtzeu II, 6. 1—4.
[2] The Doctrine of the Mean. Chap. I, 4.
[3] Ibid. I, 5.
[4] Ibid. I, 4.

выразитель ихъ, долженъ также стремиться къ равновѣсію въ своей дѣятельности—къ срединѣ. Это равновѣсіе состоитъ въ отсутствіи крайностей. Средина тамъ, гдѣ нѣтъ «ни наклоненія, ни отклоненія, ни излишества, ни недостатка». Она есть вмѣстѣ съ тѣмъ и обыкновенное, т. е. то, что «всегда одинаково и неизмѣнно» [1]. Найти и достигнуть средины — значитъ исполнить законъ. Познается же средина разумомъ и самао на есть выраженіе разума [2]. Итакъ принципъ китайской нравственности—гармонія дѣйствій съ законами природы, съ общимъ ходомъ міровой жизни. Но этотъ всеобщій ходъ и законъ жизни узнается личнымъ разумѣніемъ и можетъ быть понятъ своеобразно. Приближеніе къ нему состоитъ въ гармоніи личныхъ дѣйствій, т. е. въ отсутствіи увлеченій, въ мѣрности проявленій.

Опредѣленнаго и положительнаго нравственнаго идеала здѣсь нѣтъ. Всѣ дѣйствія, всѣ нравственныя проявленія обезразличены, добродѣтель опредѣляется только съ *отрицательной* стороны, какъ отсутствіе увлеченій. Умѣренность, сдержанность всегда и во всемъ и какъ результатъ этого—спокойствіе, невозмутимость — вотъ нравственное совершенство, къ которому стремится мудрый. По китайскому воззрѣнію, такой взглядъ на дѣятельность до извѣстной степени осуждаетъ уже всякое одушевленіе въ дѣятельности, а всякую жертву самимъ собою—дѣлаетъ совершенно неразумною. Самая любовь къ добру должна, поэтому, имѣть свой предѣлъ. Китайская мудрость и не думаетъ отступать предъ такимъ выводомъ. «Улучшеніе себя зависитъ отъ ума». Сердце не пра-

---

[1] The Doctrine of the Mean. Commentar of the title of the Work.
[2] The Great Learning. Chap. 2.

вильно, когда въ немъ есть страхъ или негодованіе на что либо, когда въ немъ есть печаль или безпокойство о чемъ либо [1]. Человѣкъ не цѣлостенъ, когда приверженъ и любитъ кого либо, презираетъ и ненавидитъ кого-либо, когда скорбитъ или болѣзнуетъ о комъ либо [2].

Итакъ отсутствіе крайностей и увлеченій — вотъ основное правило личной нравственности. Тѣмъ же началомъ опредѣляются и нравственныя отношенія къ другимъ людямъ. «Мое ученіе, говорилъ Кун-цзы, все сводитъ къ единству». По объясненію китайскихъ экзегетовъ, это значитъ, что онъ нашелъ одно начало для дѣйствій, и въ отношеніи къ себѣ, и въ отношеніи къ другимъ. Наше я—центръ, окружность—другіе [3]. Что въ отношеніи къ себѣ неразумно, то должно быть соблюдаемо и въ отношеніи къ другимъ. Нужно избѣгать всего, что въ нашихъ отношеніяхъ къ другимъ можетъ нарушать средину или гармонію. Такое начало приводитъ китайскаго мудреца къ совершенно разумному требованію естественной морали: «не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ» [4]. Но это благосклонное отношеніе къ другимъ, которымъ долженъ обладать мудрецъ,—не есть любовь въ положительномъ смыслѣ слова,—оно исходитъ больше изъ отрицательныхъ побужденій и не заходитъ дальше стремленія не нарушить средину или гармонію, т. е. не произвесть разлада. По преимуществу одобряемыя и предписываемыя добродѣтели въ отноше-

---

[1] Ibid. Chap. VII, 1.

[2] Ibid. Chap. VIII, 1. Человѣкъ не цѣлостенъ (partiale), когда любитъ кого-либо,—въ немъ нѣтъ, поэтому, средины. Онъ также не цѣлостенъ, когда ненавидитъ, скорбитъ о комъ-либо, безпокоится.

[3] Confucian Analects. Book. IV, Chap. XV.

[4] The Doctrine of the Mean. Chap. XIII, 3.

ніи къ другимъ китайскою моралью — всѣ такого характера [1]. Это справедливость и честность, какъ выраженіе закона гармоніи и равновѣсія, общаго всей природѣ, вѣрность себѣ и своему слову, искренность, какъ основа добрыхъ и мирныхъ отношеній, затѣмъ еще болѣе пассивныя и чисто внѣшнія добродѣтели— кротость, терпѣніе и наконецъ послушаніе и почтительность къ старшимъ и вѣжливость ко всѣмъ безъ исключенія. Чаще всего упоминается объ искренности, какъ характеристическомъ свойствѣ мудраго и главнѣйшей изъ добродѣтелей, которая особенно важна, какъ источникъ мира въ общественной жизни и средство къ устраненію недоразумѣній. Искренность есть путь неба, она же путь и человѣка [2]. Искренность самая первая вещь въ мірѣ [3]. Послушаніе также одна изъ главнѣйшихъ и основныхъ добродѣтелей и непосредственно связана съ началомъ средины. Нужно подчиняться общему ходу жизни, потому что общее выше частнаго,—нужно участвовать въ общемъ циклѣ жизненныхъ движеній для того, чтобы не нарушить общей гармоніи въ жизни и не произвести разлада.

Итакъ основная характеристическая черта китайской морали — это мѣрность дѣйствій, сдержанность и самообладаніе, но пассивное, подчиняющее личность почти безусловно общему ходу жизни. Спокойствіе духа, отсутствіе сильныхъ страстныхъ движеній—вотъ идеалъ нравственныхъ стремленій. Мудрецъ не знаетъ сильныхъ радостей, не теряется и въ пе-

---

[1] Частныя добродѣтели, какъ и все нравственное ученіе, не излагаются въ системѣ. Но исходъ и основа всѣхъ ихъ всегда указывается въ срединѣ или мѣрности,—этой основной изъ добродѣтелей.

[2] The Doctrine of the Mean. XI, 18.

[3] Ibid. XII, 2.

чали.[1] Сдержанность во всѣхъ душевныхъ проявленіяхъ, до извѣстной степени сдержанность, поэтому, и въ чувственныхъ наслажденіяхъ,—вотъ все, чего требуетъ китайская мораль. Но это вовсе не подавленіе низшихъ стремленій, не борьба ихъ съ высшими, а только упорядоченіе всѣхъ вообще психическихъ обнаруженій. Это вовсе не геройство. Съ точки зрѣнія китайской морали, нравственный героизмъ даже невозможенъ, какъ потому, что нравственный герой для борьбы долженъ бы нарушить *мѣрность* своей жизни, потерять равновѣсіе, подпасть увлеченію, сильнымъ движеніямъ, такъ и потому, съ другой стороны, что нѣтъ никакой нужды въ этой борьбѣ,—добродѣтель не есть что-либо еще искомое, противное общимъ и обыденнымъ человѣческимъ стремленіямъ,—ее всѣ знаютъ и она можетъ возбуждать только уваженіе.[2] Все сверхъобычное, выходящее изъ обыденнаго порядка жизни—противно китайскому нравственному воззрѣнію. Средина есть *обыкновенное*[3] и потому неизмѣнное и безопасное. Китаецъ—это κατ' ἐξοχήν — человѣкъ порядка, принятыхъ правилъ и обычаевъ; всѣ его добродѣтели носятъ болѣе внѣшній, общественный характеръ.

Правда, уже эта натуралистическая и раціоналистическая точка зрѣнія на мораль даетъ возможность китайскимъ мудрецамъ высказать нѣсколько болѣе или менѣе широкихъ и высокихъ, повидимому, взглядовъ на взаимныя отношенія между людьми и ихъ личную дѣятельность. Такова мысль, высказанная Кун-цзы и приводимая. обыкновенно, какъ одно изъ

---

[1] Кто не возмущается удовольствіями, гнѣвомъ, скорбію, душа того находится въ состояніи *равновѣсія*. Ibid. Chap. I, 4.

[2] Meng-tzeu. II, 2. 61.

[3] The Doctrine of the Mean. II, 1.

самыхъ возвышенныхъ воззрѣній, завѣщанныхъ намъ древнимъ мыслителемъ Китая: «высшій человѣкъ», или, говоря нашимъ нынѣшнимъ языкомъ, развитый человѣкъ — есть человѣкъ всеобщій, всеобнимающій.» Обыденный же человѣкъ (средній) всегда партизанъ и исключителенъ въ своихъ привязанностяхъ.[1] Но эта всеобщность и всеобъемлемость есть результатъ той же мѣрности и отсутствія исключительныхъ привязанностей, какъ крайности,— это не любовь къ человѣчеству въ строгомъ смыслѣ слова, выражающаяся въ самопожертвованіи. Китайская мудрость разсуждаетъ и о любви къ врагамъ, но также съ точки зрѣнія только практической. Она совѣтуетъ склонять врага къ миру но, если эти попытки будутъ тщетны, то пусть онъ будетъ признанъ не человѣкомъ,—пусть считается наравнѣ съ дикими животными.[2] Таково же опредѣленіе добродѣтельнаго человѣка у Мен-цзы, по которому нравственно-совершенный человѣкъ тотъ, кто не постыдился бы ни предъ небомъ, ни предъ людьми ни за одинъ свой проступокъ.[3] Цѣна этого требованія значительно понижается при мысли, что, по китайскому воззрѣнію, всѣ человѣческія стремленія сами въ себѣ нормальны и совершенны, и что предметовъ стыда для китайца не можетъ быть много. Чувство раскаянія, покаянія, почти не имѣетъ значенія для китайца,—его нѣтъ и въ молитвахъ къ небу.

Такой именно типъ практическаго моралиста, не выходящаго въ своихъ стремленіяхъ за предѣлы дѣйствительности, и представляетъ намъ собою китайскій «князь мудрости» Кун-цзы. Всѣ описанія его лично-

---

[1] Confucian Analects. Book. II, Chapt. 14.

[2] Meng-tzeu. II, 2, 47

[3] Ibid. 1I, 2. 50 у Вуттке.

сти, оставшіяся отъ его непосредственныхъ учениковъ, сводятся къ тому, что это былъ характеръ честный, справедливый, дѣятельный, но спокойный и сдержанный. Учитель, говорятъ они, «былъ ровенъ, полонъ достоинства, почтителенъ и вѣжливъ, но съ сознаніемъ собственнаго достоинства и всегда спокоенъ. Въ личной жизни и бытѣ—умѣренъ и приличенъ. Не ѣлъ много,—когда ѣлъ, не говорилъ, когда былъ въ постели, тоже молчалъ, сидя въ повозкѣ, держался прямо.»[1] Никакихъ иныхъ высшихъ стремленій не проявлялъ въ себѣ китайскій религіозный законодатель.

Но ихъ и нѣтъ и не могло быть для китайца, потому что нѣтъ для него и никакого идеала нравственнаго развитія. Онъ знаетъ только дѣйствительный ходъ жизни, съ которою долженъ сообразоваться—и ничего болѣе. Собственно говоря — его нравственность не знаетъ даже просто цѣли. Китайскіе мудрецы разсуждаютъ только о ея процессѣ, признаютъ только фактъ бытія нравственной дѣятельности, но о цѣляхъ и идеалахъ нравственности не разсуждаютъ. Болѣе или менѣе широкіе, тѣмъ болѣе безграничные идеалы человѣческаго развитія—чужды китайскому воображенію. Правда, законъ, которому слѣдуетъ мудрецъ, описывается, какъ нѣчто всеобъемлющее, безграничное, онъ широкъ, глубокъ и пространенъ.[2] Но это законъ тойже дѣйствительности. Это законъ природы, какъ онъ открывается въ дѣйствительныхъ обнаруженіяхъ человѣка. Онъ широкъ и глубокъ, потому что живетъ во всей необъятной природѣ—и въ звѣздномъ небѣ,

---

[1] Confucian Analects. Book. VII, XXVII. Book. X, VIII, IX, XIV, XVII.

[2] The Doctrine of the Mean. Chap. XII, 8.

и въ растеніи, и въ минералѣ, — и есть та гармонія, та цѣлость бытія, которой подчиненъ каждый человѣкъ, какъ и всякій другой индивидуумъ. Это тотъ же законъ, по которому дѣйствуетъ и животное, подчиняясь своимъ инстинктамъ. И для человѣка нѣтъ иныхъ побужденій къ дѣятельности, кромѣ его инстинктовъ. «Голосистая иволга находитъ себѣ убѣжище на краю утеса и знаетъ, гдѣ ей остановиться. Какъ же человѣкъ не достигаетъ до птицы»,[1] говорилъ Кун-цзы, т. е. почему не всегда слѣдуетъ правильности и мѣрности въ своихъ дѣйствіяхъ? Поэтому для китайца нѣтъ и не можетъ быть даже развитія и стремленій къ дальнѣйшему совершенству. Идея нравственнаго прогресса всего болѣе чужда была китайскимъ мудрецамъ. Правда, не разъ высказываются требованія обновленія и притомъ постояннаго: «обновляйся, постоянно обновляйся.»[2] Но это обновленіе значитъ только утвержденіе въ общеизвѣстныхъ добрыхъ навыкахъ и привычкахъ. Понятно, послѣ этого, и то, что идеалъ жизни и норма ея для китайца — не въ будущемъ, а скорѣе въ прошедшемъ. Понятны положенія китайскихъ мудрецовъ, что, помимо примѣровъ прошедшаго и безъ знанія ихъ, и мудрость не поможетъ, да и невозможна никакая мудрость.[3] Нравы предковъ — зеркало нравственности.[4]

Будущаго для китайца нѣтъ, тѣмъ болѣе будущаго за предѣлами этого міра. Замѣчательно, что китаецъ, скептически относясь къ вопросу о будущей жизни человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ не разсуж-

---

[1] The Great Learning. Chap. III, 2.
[2] The Great Learning. Chap. II, 1.
[3] Meng-tzeu. I, 4, 47.
[4] Chi-King, I, 32 у Вуттке.

даетъ и о будущемъ всего міра или о концѣ вселенной. Въ его религіозной доктринѣ нѣтъ эсхатологіи, нѣтъ слова о концѣ міра, какъ почти нѣтъ слова и о его началѣ. Онъ знаетъ только фактъ бытія вселенной. О томъ, что выходитъ за предѣлы дѣйствительности, онъ не хочетъ знать. Это человѣкъ факта и тихаго, спокойнаго, но постояннаго матеріальнаго труда.

Таково религіозное воззрѣніе Китая. Оно проникаетъ собою и всѣ другія сферы его жизни, оно отражается и на его умственномъ и общественномъ строѣ. Въ Китаѣ—эта тѣсная, непосредственная связь общественной жизни съ религіею яснѣе и глубже, чѣмъ у всѣхъ другихъ народовъ, потому что самая религія не выдѣлена изъ другихъ областей жизни и должна быть названа по преимуществу государственною религіею. Обыденный порядокъ жизни и есть выраженіе законовъ неба.

Основной взглядъ на человѣка, какъ на одну изъ силъ міра, на его разумъ, какъ выраженіе небеснаго разума, долженъ былъ развить стремленіе къ знанію. Знаніе, дѣйствительно, признается въ Китаѣ одною изъ самыхъ могучихъ силъ. Первая мысль, первое изреченіе изъ оставшихся по преданію бесѣдъ Кунцзы съ учениками говоритъ о необходимости знанія, научнаго образованія [1]. Вообще, съ формальной стороны, ни въ одной странѣ, повидимому, такъ не уважается наука, какъ въ Китаѣ: здѣсь ученые управляютъ всею общественною жизнію, чиновникъ проходитъ непремѣнно чрезъ нѣсколько испытаній и пріобрѣтеніе высшихъ ученыхъ степеней состав-

[1] Confucian Analects. Book. I, 1. Учитель говорилъ: не пріятно ли учиться съ прилежаніемъ и постоянствомъ?

ляетъ общественное торжество. Но общій механическій взглядъ на міръ и жизнь, отсутствіе идеаловъ не дали развиться наукѣ въ ея истинномъ смыслѣ. Китай—государство образованное только съ внѣшней стороны.

Природа, матеріальный міръ — вотъ предметъ особеннаго, исключительнаго интереса для китайца, незнающаго, или почти незнающаго никакого инаго бытія, кромѣ бытія въ видимой природѣ. Дѣйствительно, матеріальный міръ—земля и небо — издавна были предметомъ наблюденій въ Китаѣ, и мы замѣчали уже, что въ этомъ отношеніи китаецъ сдѣлалъ нѣсколько весьма раннихъ открытій. Особенно процвѣтала здѣсь астрономія, хотя и съ примѣсью ненаучнаго, суевѣрнаго элемента. Наблюдатели неба—астрономы издавна были пророками для своего народа. Очень рано установленъ былъ довольно правильный календарь, предсказывались солнечныя и лунныя затмѣнія, хотя къ этому примѣшивались различныя суевѣрныя объясненія этихъ явленій. У новѣйшаго изъ мыслителей Китая Чжу-Си — высказывается даже взглядъ на образованіе и ходъ жизни въ природѣ, проникнутый мыслію о движеніи планетъ и объ образованіи земной коры изъ жидкихъ элементовъ [1]. Вообще астрономія,—особенно сравнительно съ другими народами,—у китайцевъ была довольно развита. Очень рано также начались наблюденія въ области естественной исторіи. Начало явленія ботаники относятъ китайцы къ самымъ древнимъ временамъ, раздѣленіе растеній приписывается императору Хоанг-ти. Медицина явилась также очень рано. Ки-

[1] Tschu-chi. bei Illigen. 5. 60 у Вуттке p. 95.

тайцы издавна были убѣждены, что небо, допустившее болѣзни, дало и средства противъ нихъ. Китайскіе врачи, по отзыву европейцевъ, иногда выказываютъ замѣчательную находчивость. Но эти наблюденія не сведены ни къ чему цѣльному, не развиваются и не пополняются. Въ другихъ сферахъ знанія и умственнаго труда китаецъ, какъ и слѣдуетъ ожидать отъ человѣка безъ сердца и воображенія,—ничтоженъ. Одна изъ важныхъ частей его литературы принадлежитъ исторіи. Онъ имѣетъ довольно подробную исторію своего государства, но это лѣтопись съ изложеніемъ сухимъ, мертвеннымъ, это—хронографія событій,—неболѣе. Исторія, въ смыслѣ движенія, развитія, и не можетъ быть понятна для китайца, который смотритъ на жизнь, только какъ на круговое и притомъ безцѣльное движеніе. Философія, которая въ Китаѣ не отдѣляется отъ религіи, намъ уже извѣстна, какъ извѣстенъ и идеалъ китайскаго мудреца, въ родѣ «князя мудрости» Кун-цзы, съ его сухимъ, разсудочнымъ воззрѣніемъ, которое боится всего, что повело бы за предѣлы опыта и осязаемой дѣйствительности. Таковы всѣ мыслители Китая. Только Чжу-си возвышается надъ ними, но, какъ замѣчено уже, его воззрѣніе не чуждо иныхъ, постороннихъ вліяній. Особенно бѣдны и скудны психологическія воззрѣнія и понятія. У китайскихъ философовъ нѣтъ никакаго анализа психическихъ явленій, никакаго цѣльнаго взгляда на нравственную жизнь человѣка не находимъ мы въ ихъ часто пространныхъ сужденіяхъ о человѣческой жизни и дѣятельности. Все, что осталось отъ древнихъ мыслителей Китая, принадлежитъ по преимуществу къ области морали и практической жизни,—слѣдовательно къ области психической жизни, но сухость этой морали и отсутствіе всякаго разви-

тія мысли утомляетъ и производитъ тяжелое впечатлѣніе. «Высшій человѣкъ есть человѣкъ средины,— средній человѣкъ (обыденный) не знаетъ средины. Высшій человѣкъ потому человѣкъ средины, что онъ высшій, средній потому не знаетъ средины, что онъ средній,—таковы обращики раскрытія мыслей у «князя мудрости» [1]. Что касается до искуства, то для этихъ проявленій творчества почти нѣтъ и мѣста въ жизни китайца, у котораго, повидимому, вовсе нѣтъ фантазіи. Здѣсь искуство не вызывалось, какъ у другихъ народовъ, и религіей, которая почти не имѣетъ храмовъ и не знаетъ св. изображеній. Живопись въ Китаѣ груба и имѣетъ болѣе значеніе забавы, чѣмъ чего нибудь серьезнаго. Музыка — монотонна, какъ монотонно воззрѣніе китайца на міръ и жизнь. Поэзія особенно скудна. Нѣтъ или почти нѣтъ ни эпоса, ни драмы. Только лирика — но характера больше дидактическаго, доктринальнаго, сухаго. Архитектура не изящна и отличается только практическою приспособленностію. Великъ китаецъ и даже неподражаемъ въ низшихъ, механическихъ искуствахъ и вообще въ области чисто матеріальнаго труда. Въ области механическаго искуства, въ земледѣліи—это замѣчательнѣйшій изъ народовъ міра. Не напрасно о своихъ издѣліяхъ они говорятъ съ гордостію и замѣчаютъ, что для этихъ мелкихъ работъ только они имѣютъ два глаза, европейцы же только одинъ.

Вообще, это народъ тихаго, но постояннаго и непрерывнаго труда, обращеннаго на жизнь матеріальную.

Строй самой общественной жизни носитъ тотъ же характеръ и служитъ полнымъ выраженіемъ общихъ религіозныхъ воззрѣній.

---

[1] The Doctrine of the Mean. II, 1—2; III.

Катаецъ почти не существуетъ, какъ личность, онъ мыслится только, какъ членъ общества. Общественная жизнь здѣсь строго опредѣлена и имѣетъ значеніе гораздо бо̀льшее, чѣмъ гдѣ нибудь.

Семейство и семейная жизнь въ Китаѣ—святыня. Семейный кругъ есть отраженіе въ маломъ цѣлаго міра,—началъ неба и земли въ ихъ взаимодѣйствіи. Отецъ и мать для семьи—тоже, что небо и земля для міра. Это первая, самая крѣпкая связь, какою соединенъ человѣкъ съ другимъ, и эта родовая связь есть и признается навсегда, на всю жизнь главною, исключительною предъ всѣми другими связію и привязанностію. Ученіе о то́мъ, что всѣхъ людей нужно любить одинаково, что родственная любовь можетъ уступать свое мѣсто другимъ привязанностямъ, по словамъ Мен-цзы,—есть ересь. [1]

Вслѣдствіе такого воззрѣнія, супружескій союзъ есть непремѣнная обязанность каждаго и цѣнится высоко. Женщина, поэтому же, занимаетъ довольно почетное мѣсто, но низшее сравнительно съ мущиною, главою семьи,—и вообще лишена самостоятельности во все продолженіе жизни. Она есть отображеніе менѣе совершеннаго, пассивнаго начала Инъ,—земли, тогда какъ мущина есть отображеніе дѣятельнаго, небеснаго начала Янъ. Многоженство дозволяется, хотя не пользуется одобреніемъ, и не въ обычаѣ. Требуется и уважается вѣрность въ женщинѣ, вдовѣ рекомендуется лучше оставаться безбрачною. Разводъ свободенъ, хотя ограничивается довольно серьезными причинами. Цѣломудріе вообще уважается, судя по древнимъ образцамъ,—но нынѣ оно упало. Отношенія

---

[1] Meng-tzeu. II, 5. 8.

между другими членами семьи опредѣляются исключительно требованіями покорности и притомъ безусловной. Подчиненіе родителямъ есть главнѣйшая добродѣтель въ Китаѣ. Послѣ неба — это первѣйшій предметъ почтенія. Неблагодарность и непочтительность къ родителямъ наказывается строжайшимъ образомъ и почти неизвѣстна въ Китаѣ. Родственныя привязанности, какъ и почтеніе къ старшимъ вообще,— особенно выдаются въ Китаѣ и выдвигаются на первый планъ. Родовыя отношенія господствуютъ во всей силѣ, и родственная любовь признается высшимъ родомъ привязанности. [1]

Совершенно тоже значеніе для всей массы народа имѣетъ жизнь государственная, какое для отдѣльныхъ лицъ — жизнь семейная. Въ Китаѣ государство есть все и все есть государство. Государственная жизнь и есть откровеніе жизни неба. Здѣсь выражаются велѣнія его въ голосѣ и сознаніи народа, здѣсь его очевидный органъ. Этотъ особый органъ, чрезъ который постоянно говоритъ небо, есть сынъ неба—государь. Онъ есть выраженіе въ общественной жизни небеснаго начала, народъ — земнаго. Онъ есть носитель силы Янъ, масса народа — силы Инъ. Онъ есть, поэтому, и первосвященникъ, и мудрецъ, и правитель народа. Въ немъ, какъ въ фокусѣ, собирается и выражается народная жизнь. Онъ одинъ, въ качествѣ представителя народа, приноситъ великую жертву небу, онъ одинъ — въ строгомъ смыслѣ слова—имѣетъ право жертвоприношенія и молитвы предъ небомъ, [2] а его царство и есть царство Божіе, — послѣднее не от-

---

[1] The Doctrine of the Mean. Chap. XX. 5. 8

[2] The Doctrine of the Mean. XXVIII, 2. 4.

дѣльно отъ перваго Поэтому судьбы сына неба, его жизнь, его смерть—важнѣйшія изъ міровыхъ событій. О нихъ-то по преимуществу и предсказываетъ своими указаніями видимая природа. Это—вассалъ неба и относится къ нему почти также, какъ къ нему самому относятся мелкіе владѣтели. Поэтому же онъ называется «подданнымъ» только неба и ставится наравнѣ съ духами. [1] Личность его неприкосновенна и священна. Рядъ подчиненныхъ ему властей представляетъ собою носителей его священной власти,—вотъ почему и они до извѣстной степени не администраторы только, но и жрецы. Таково основное государственное воззрѣніе Китая, вытекающее изъ его общаго религіознаго воззрѣнія. Итакъ государь есть владыка народа въ собственномъ-смыслѣ слова. Было бы, впрочемъ, несправедливо видѣть здѣсь деспотизмъ, и притомъ безусловный. Государь правитъ народомъ, но не по произволу, а на основаніи разумныхъ началъ и требованій жизни и примѣровъ прежнихъ государей-законодателей. Онъ «отецъ народа» и обязанъ заботиться о его благосостояніи также отечески. Исторія Китая, дѣйствительно, на ряду съ нѣкоторыми случаями злоупотребленій власти, можетъ указать много примѣровъ государственной добродѣтели въ лицѣ императоровъ Китая. Китайское государственное воззрѣніе даетъ даже народу право, во имя велѣній неба, которыя выражаются въ его голосѣ, заявлять свой протестъ, свое неудовольствіе на распоряженія государственныхъ властей. Самые законы государственные и гражданскіе довольно легки и кротки, какъ тихъ самый характеръ китайца, — мирный, не-

[1] См. выше формулы молитвъ при жертвоприношеніяхъ отъ лица императора

воинственный, пассивный,—хотя и не лишены странностей и часто мелочны въ своихъ требованіяхъ. Нѣтъ и раздѣленія на касты, всѣ равны, кромѣ государя,—и, не смотря на сильное значеніе въ Китаѣ родовыхъ отношеній, всѣ занимаютъ мѣста и достигаютъ должностей по личнымъ заслугамъ. Есть, впрочемъ, рабство, дозволенное самымъ закономъ; источникомъ его служитъ война и плѣнъ. Но личность, вслѣдствіе сильнаго развитія государственнаго элемента, въ Китаѣ ничтожна и пассивно подчинена существующему «status quo». Она безусловно должна сообразоваться съ общимъ теченіемъ жизни, цѣлей которой никто не знаетъ. Да ихъ и нѣтъ. Жизнь есть только круговоротъ. Вотъ почему здѣсь все въ общественной жизни, начиная съ воспитанія и образованія, подчинено государственному вліянію и почти каждый шагъ опредѣленъ, разсчитанъ и обставленъ церемоніями и условными приличіями.

Такова религія Китая, выдающаяся своею особенною сухостію и полнымъ отсутствіемъ вѣры въ сверхъестественное. Это религія государства, обыденнаго порядка жизни. Дѣйствительность въ ея непосредственныхъ жизненныхъ явленіяхъ здѣсь возведена въ религіозный принципъ, отождествлена съ жизнію самого неба...

Но, высказывая такой взглядъ на религію Китая, мы должны оговориться, что онъ далеко не общепризнанный. По крайней мѣрѣ до послѣдняго времени существовали у историковъ и синологовъ запада совершенно противоположныя воззрѣнія. Въ китайской религіи думали видѣть одну изъ совершеннѣйшихъ религій язычества и едва-ли не уцѣлѣвшій остатокъ первобытной чистоты и возвышенности вѣрованій, а въ морали и въ нравственномъ бытѣ китайцевъ чи-

стоту нравовъ и жизни, напоминающую патріархальный бытъ библейскихъ временъ. Таковы взгляды Потье—французскаго синолога и издателя священныхъ книгъ Китая,—таковы взгляды Виндишмана, который находитъ въ китайскомъ ученіи о небѣ величественную простоту воззрѣній на безконечное начало жизни и его провидящую силу, и который восторгается возвышенностію нравственныхъ взглядовъ въ китайскихъ мудрецахъ [1]. Сюда же принадлежитъ и неизвѣстный русскій составитель исторіи религій, упрекающій европейцевъ за непозволительно узкій взглядъ на исторію Китая, этой образованнѣйшей изъ странъ древняго міра, которая, по его словамъ, начала тѣмъ, чѣмъ другія государства кончали, т. е. отсутствіемъ суевѣрія и фанатизма. Повидимому, онъ находитъ религіозное воззрѣніе Китая безусловнымъ совершенствомъ и готовъ поставить его выше христіанства, особенно за отсутствіе вѣры въ сверхъестественное [2]. Но изложеніе китайскаго религіознаго ученія говоритъ само за себя, и нужно или не имѣть вѣрныхъ понятій объ этомъ ученіи, или не понимать богословской точки зрѣнія, или, наконецъ, отрѣшиться отъ нея и стать на точку зрѣнія чисто раціоналистическую, чтобы видѣть совершенство въ сухомъ, безъидейномъ воззрѣніи Китая. Прежніе историки, дѣйствительно, находились подъ первымъ изъ указанныхъ неблагопріятныхъ условій. Видимая патріархальность и простота взглядовъ и патріархальность строя китайской жизни, при недостаточномъ знакомствѣ съ подлиннымъ уче-

---

[1] Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte v. Windischmann. 1 theil. X—XII

[2] Исторія религій. Томъ II, гл. 3.

ніемъ Китая,—были причиною неправильныхъ воззрѣній на вѣрованія китайцевъ. Но всего болѣе этой неправильности воззрѣній способствовали ложныя свѣдѣнія, сообщаемыя католическими миссіонерами, особенно іезуитами. Методъ приспособленія и ложная ревность о славѣ христіанства заставляли католическихъ миссіонеровъ доказывать и самимъ китайцамъ и Европѣ, что понятіе о небѣ у китайцевъ содержитъ въ себѣ то же высокое ученіе о Богѣ, которое проповѣдуется въ христіанствѣ, что миссіонеры не проповѣдуютъ имъ ничего новаго, а только то, что отъ времени забыто и затемнено,—что китайцы научились своей мудрости у еврейскихъ патріарховъ. Въ Европѣ до послѣдняго времени смотрѣли ихъ глазами и видѣли въ китайскихъ воззрѣніяхъ библейскія понятія [1]. Правда, въ Китаѣ нѣтъ идолопоклонства

---

[1] Китайскіе миссіонеры сообщили вмѣстѣ съ тѣмъ и ни на чемъ неосновательное и противорѣчащее всѣмъ понятіямъ Конфуціевой религіи извѣстіе о томъ, будто Кунъ-цзы ожидалъ великаго мудреца, имѣющаго впослѣдствіи пересоздать нравственный бытъ человѣческаго рода. Во всѣхъ почти католическихъ богословскихъ сочиненіяхъ, излагающихъ содержаніе древнихъ религіозныхъ преданій (см. Lücken. Die Traditionen des Menschengeschlects § 69. Sepp. Das Heidenthum und ihres Bedeutung für das Christenthum. B. 1 Кар. 3) указывается на это ожиданіе имѣющаго явиться великаго мудреца, высказанное самимъ реформаторомъ китайской религіи, какъ на доказательство распространенія мессіанскихъ преданій на востокѣ. То совершенно справедливо, что китайцы съ запада ждали мудрости,—тамъ они полагали и первоначальное, счастливое пребываніе человѣка и свое древнее отечество. Въ преданіяхъ Китая говорится о живущемъ на западѣ святомъ, хотя неизвѣстно, что здѣсь разумѣется Въ книгѣ Кунъ-юй-ту, содержащей въ себѣ извѣстія о христіанствѣ въ Китаѣ,—при изложеніи библейской исторіи о временахъ Соломона, замѣчается: Китай въ это время зналъ, что на западѣ живетъ святой человѣкъ, но сомнительно, чтобы подъ именемъ святаго разумѣли тогда Соломона (Труды членовъ пек. миссіи. Т. III. О христіанствѣ въ Китаѣ, стр. 195). Несомнѣнно, съ другой стороны, что западная мудрость не оста-

въ его грубомъ видѣ, но общій взглядъ на божество чисто натуралистическій и притомъ болѣе, чѣмъ гдѣ нибудь,—его духи живутъ въ воздухѣ и не отдѣльны отъ физическихъ явленій, совершающихся въ воздушной средѣ. Это тѣ же понятія, которыя у другихъ языческихъ народовъ воплощались въ миѳическихъ образахъ, и если духамъ не покланяются въ Китаѣ подъ чувственными образами, то всего болѣе потому, что образъ, символика, пластика вообще мало извѣстны китайцу, съ его вялымъ воображеніемъ. То несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что его божество не выше, если не ниже религіозныхъ представленій другихъ народовъ, съ точки зрѣнія истинныхъ религіозныхъ понятій. Это не патріархальная простота воззрѣнія, а скорѣе раннее старчество мысли и чувства, обращенныхъ исключительно на міръ матеріальный. Правда, въ книгѣ Шу-цзинъ, которая разсказываетъ исторію древнихъ царствованій, не разъ осуждаются цари, вводители идолопоклонства, но и это всего бо-

---

валась безъ вліянія на Китай. Этимъ объясняется появленіе въ Китаѣ ученій, такъ несходныхъ съ господствующею религіею и національнымъ китайскимъ воззрѣніемъ,—какъ это увидимъ ниже. Безспорно также, что предъ явленіемъ христіанства, до Китая доходили религіозныя движенія, совершавшіяся на западѣ Азіи. Нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что ожиданія мудреца съ запада и молва о его явленіи побудили китайскаго императора Мингъ-ди въ 65 г. по Р. Х отправить двухъ посланниковъ на западъ съ цѣлію изысканій и изслѣдованій о новомъ ученіи, которые и принесли съ запада Буддизмъ. Обстоятельство это приводятъ обыкновенно въ подтвержденіе того, что это ожиданіе мудреца всегда было живо въ Китаѣ. (Lucken, Ibidem). Но самъ реформаторъ китайской религіи Кунъ-цзы съ его житейскою мудростію всего менѣе могъ думать о такомъ мудрецѣ. Въ ученіи о срединѣ, правда, описывается мудрецъ, равный небу, предъ которымъ всѣ благоговѣютъ, который глубокъ, какъ бездна, и широкъ, какъ пространство небесъ, котораго ученіе распространено по всему срединному царству и всюду, гдѣ свѣтитъ солнце, но кромѣ

лѣе объясняется тѣмъ, что живые образы въ религіозномъ представленіи и религіозное искуство издавна были чужды и мало доступны для сухаго китайскаго воззрѣнія, жившаго разсудочными понятіями. Отсутствіе фанатизма, мирное распространеніе ученія Кун-цзы, терпѣливость въ отношеніи къ инороднымъ религіознымъ ученіямъ объясняются изъ той же сухой практичности китайца, и изъ той скудости религіозныхъ понятій, какою отличается Китай. Понятія эти, дѣйствительно, такъ общи и безсодержательны, такъ мало развиты, что съ ними легко и безъ противорѣчія и разлада уживается всякое религіозное воззрѣніе. Эта бѣдная, по содержанію, религія, съ другой стороны, такъ привязана къ быту гражданскому и государственному, что все, что не касается государственнаго порядка, представляется неимѣющимъ къ ней непосредственнаго, прямаго отношенія. Китайская мораль, въ томъ нѣтъ сомнѣнія, не содержитъ въ себѣ ничего дикаго и страннаго, что можно

обычной прозорливости и проницательности, великодушія и снисходительности къ людямъ, такта въ управленіи народомъ, вѣжливости и благоприличія (The Doctrine of the Mean. Chap. XXX),—онъ не отличается никакими другими свойствами и не знаетъ никакихъ болѣе или менѣе высокихъ нравственныхъ цѣлей. Это идеалъ мудреца въ китайскомъ смыслѣ, какимъ и былъ, прежде всего, самъ Кунъ-цзы. Къ его лицу обыкновенно и относятъ китайскіе экзегеты это описаніе мудреца въ ученіи о срединѣ. Что касается до книгъ, въ которыхъ содержится болѣе подлинное ученіе Кунъ-цзы, каковы его бесѣды съ учениками, то тамъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на подобное ожиданіе или ученіе Кстати замѣтить, по этому поводу, что наши русскіе миссіонеры относятся къ этому иначе,—прямо и безъ предвзятыхъ взглядовъ, не имѣя другихъ цѣлей, кромѣ сообщенія вѣрныхъ свѣдѣній о религіи Китая Они всегда находили, что мысли китайцевъ о Богѣ, о Его творчествѣ и промышленіи, темны, сбивчивы и во многомъ погрѣшительны. Религія ученыхъ въ Китаѣ. Рукоп. Іакинѳа, лист. 7.

найти въ другихъ религіяхъ, но за то не содержитъ въ себѣ и ничего глубокаго Это житейскій практицизмъ, съ положеніями котораго нельзя не соглашаться, но отъ котораго становится часто тяжело живому чувству. Всѣ поученія этой морали отзываются бездушіемъ, разсчетомъ, чисто формальными, внѣшними требованіями, даже эгоизмомъ. Восторженные почитатели китайскихъ мудрецовъ сопоставляли «ученіе о срединѣ (Чжунъ-юнъ) и «высшее ученіе» (Да-сё) съ Цицероновымъ «de officiis» и вообще классическою моралью; но одно изреченіе Овидія: «video meliora proboqve, deteriora sequor, или: nitimur in vetitum semper, cupimusque negata»—гораздо больше говоритъ съ нравственной точки зрѣнія, чѣмъ вся масса моральныхъ тезисовъ, заключенныхъ въ обѣихъ указанныхъ книгахъ. Правда, съ точки зрѣнія раціонализма и натурализма, нельзя не видѣть въ Китаѣ, сравнительно съ другими древними народами, особенной трезвости мысли. Таковы ихъ историческія сказанія, чуждыя миѳологіи и суевѣрныхъ прикрасъ; можно находить, пожалуй, съ той же точки зрѣнія и особенное величіе Кун-цзы въ томъ, что онъ не «морочилъ людей, подобно Зороастру или Магомету, мнимыми чудесами»,[1] что въ самой его жизни нѣтъ пустыхъ разсказовъ и пестрыхъ вымысловъ, но и это не безусловно, и это, какъ и все прочее въ Китаѣ, имѣетъ чисто отрицательное достоинство. Все это было потому, что воззрѣніе Китая односторонне, разсудочно, безжизненно. Намъ кажется, что Китай и его исторія есть наглядное свидѣтельство того, что можетъ дать жизни сухой натурализмъ, отрицающій все сверхъопытное и

[1] Исторія религіи. Т. II, гл. 10, стр. 94.

сверхъчувственное, и какъ для развитія и прогресса жизни необходимъ иной, идеальный элементъ. Отсутствіе прогресса въ жизни Китая, омертвѣніе его жизненныхъ формъ, при трезвомъ и, повидимому, совершенно правильномъ взглядѣ на жизнь, есть результатъ механическаго, чисто разсудочнаго воззрѣнія на жизнь и міръ, которое не даетъ пищи воображенію и не возбуждаетъ къ дѣятельности по идеалу.

А таковъ именно китаецъ и донынѣ. Высота христіанскаго ученія, какъ сообщаютъ намъ описанія путешественниковъ и извѣстія періодической печати, для китайца донынѣ мало понятна, вслѣдствіе его исключительной привязанности къ землѣ и житейскимъ интересамъ. Донынѣ онъ сухой практикъ и чуждъ идеальныхъ стремленій и цѣлей.

ЗАМѢЧАНІЕ О СЕКТАХЪ ВЪ КИТАѢ И О РЕЛИГІИ ЯПОНІИ.

Но, излагая религіозныя воззрѣнія Китая, мы имѣли въ виду только господствующее, конфуціанское вѣроисповѣданіе или вѣроисповѣданіе Ю, какъ называютъ его китайцы. Оно и есть—религія національная, отвѣчающая духу китайскаго народа. Кромѣ него, есть еще религіи въ Китаѣ,—чуждаго происхожденія. Таково вѣроисповѣданіе Дао, или Тао, основатель котораго былъ китайскій мудрецъ, стоявшій, повидимому, подъ вліяніемъ индѣйскаго міровоззрѣнія и индѣйской философіи, Лао-цзы — «сѣдой младенецъ».— Онъ жилъ въ одно время съ Кун-цзы, но былъ значительно старше перваго. Его рожденіе и жизнь обставлены чудесами и миѳологическими сказаніями. Преданіе говоритъ, что онъ не родился обычнымъ путемъ, а неоднократно воплощался на землѣ, подобно божеству. Другія сказанія передаютъ, что мать его зачала не отъ мужа, но отъ опустившейся на нее звѣзды и 80 лѣтъ носила во чревѣ таинственный плодъ соединенія земли съ небомъ, пока не родила своего «сѣдаго младенца». Самые разсказы о его рожденіи уже указываютъ своимъ содержаніемъ на иное, не китайское воззрѣніе. Онъ, дѣйствительно, не походитъ на истаго китайскаго мудреца Кун-цзы, ни сво-

имъ личнымъ характеромъ и образомъ жизни, ни, тѣмъ болѣе, своимъ вѣроученіемъ. Онъ первый изъ китайцевъ, отрѣшаясь отъ мѣстныхъ преданій, путешествуетъ въ чужіе края, на западъ, въ Индію, для знакомства съ тамошними мудрецами, и затѣмъ вторую половину своей жизни проводитъ въ созерцаніи и сосредоточенныхъ размышленіяхъ, а, наконецъ, поселяется въ уединенной пещерѣ, гдѣ, по преданію, и пишетъ свою книгу «о вѣчномъ разумѣ.» Преданія передаютъ очень характеристичный для него и для Кун-цзы разсказъ о встрѣчѣ этихъ двухъ китайскихъ мудрецовъ различныхъ направленій. Лао-цзы упрекаетъ Кун-цзы за ту молву, которая ходитъ о немъ въ народѣ, за склонность его къ чинамъ, отличіямъ, церемоніямъ, къ знати. Послѣдній изумляется его заоблачной мудрости, говоритъ, что Лао-цзы между мудрецами тоже, что драконъ въ сравненіи съ прочими звѣрями. [1]

Ученіе Лао-цзы, изложенное въ книгѣ Дао-Дэ или Тао-тэ-цзинъ,— т. е. «въ книгѣ о разумѣ», которая служитъ св. книгою для его сектантовъ, чисто пантеистическаго и созерцательнаго направленія, а по формѣ темно и запутанно. Основа всякаго бытія, по его ученію, есть нѣчто единое, нераздѣлимое, «Дао»— т. е. разумъ, разумное начало. Это разумное начало вѣчно и существовало прежде неба и земли. Но само въ себѣ, — внѣ проявленій въ мірѣ, оно не опредѣлимо и не имѣетъ никакихъ свойствъ, никакого имени, оно есть безформенная сущность бытія. Въ немъ нѣтъ ни воли, ни сознанія,—оно есть пустота и безразличіе и потому вѣчно и неизмѣнно. Но это един-

---

[1] См. Wuttke. B. 1, p. 76. Исторія религій. Т. II, гл. 8.

ство и безразличіе въ жизни міра является, какъ множественность, — какъ бытіе различныхъ и разнообразныхъ формъ и свойствъ. Дао «получило имя» вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явились земля и небо. Оно разлито по всему міру и все возвращается въ него, какъ потокъ въ море. Итакъ божество Лао-цзы есть міровая субстанція въ пантеистическомъ смыслѣ. Міръ такимъ образомъ есть проявленіе бытія Дао—въ его неистинной, низшей формѣ бытія. Истинное бытіе, слѣдовательно, состоитъ въ отрѣшеніи отъ этого ничтожнаго, дѣйствительнаго бытія, въ забвеніи интересовъ настоящей жизни, въ приближеніи посредствомъ созерцанія къ жизни самаго «Дао». Съ такимъ понятіемъ о божествѣ и происхожденіи изъ него міра у Лао-цзы связывается аскетизмъ, такъ чуждый китайскому духу, и созерцательность, такъ мало понятная для національныхъ мудрецовъ Китая. Онъ проповѣдуетъ необходимость уединенія и удаленія отъ міра, равнодушія къ скорбямъ и радостямъ, сосредоточенности на себѣ. «Святой, по словамъ Лао-цзы, «ничего не дѣлаетъ для себя, а его ученіе состоитъ въ *молчаніи*». Этотъ аскетизмъ и есть путь къ соединенію съ вѣчнымъ «Дао». Человѣкъ сосредоточенный освобождается изъ подъ власти міра и становится «одно» съ «Дао». А съ этою послѣднею мыслію о соединеніи съ «Дао» связано ученіе объ откровеніяхъ, получаемыхъ отъ вѣчнаго разума, о чудесахъ и сверхъестественныхъ явленіяхъ, что въ свою очередь развило между сектантами религіи Дао чародѣйство, также чуждое народной китайской религіи. Человѣкъ, близкій къ Дао,—есть «владыка міра и не знаетъ неизмѣнныхъ законовъ природы,—онъ выше ихъ, и можетъ по произволу вызывать силы природы и повелѣвать ими, сообразно съ своими цѣ-

лями [1]. Наконецъ, въ связи съ этимъ же воззрѣніемъ на отношеніе «святаго» или мудреца къ природѣ, высказывается и своеобразное ученіе о безсмертіи. Человѣкъ, соединяющійся съ «Дао» и господствующій надъ природою, можетъ побѣдить и силу смерти; надъ мудрецомъ природа не имѣетъ власти, — онъ безсмертенъ. Такимъ образомъ—это безсмертіе не по природѣ, а пріобрѣтается мудростію; человѣкъ дѣлается безсмертнымъ отъ того и тогда, когда принимаетъ въ себя божественную силу, когда «пьетъ воду безсмертія», т. е. когда усвояетъ себѣ божественный элементъ въ природѣ. Мудрость даетъ человѣку не только возможность жить по смерти тѣла, но и пребывать на землѣ вѣчно,—или въ формѣ нестарѣющагося тѣла, или въ формѣ другихъ живыхъ существъ, (ученіе о переселеніи душъ). Продолженіе жизни, впрочемъ, ограничено. Въ концѣ концовъ должно послѣдовать возвращеніе въ «Дао», т. е. въ безразличіе, въ бытіе безъ свойствъ и проявленій [2]. Культъ секты «Дао»—также своеобразенъ. Она имѣетъ особыхъ жрецовъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ и астрологи, и чародѣи. Въ храмахъ изображенія боговъ по формѣ сходны съ индѣйскими,—есть и особыя учрежденія или домы для подвижниковъ секты «Дао». Нынѣ эта секта есть религія по преимуществу черни и вообще менѣе развитыхъ классовъ общества.

Но, сверхъ этой секты индѣйскаго происхожденія и характера,—вліяніе Индіи на Китай въ религіоз-

---

[1] Даосы, т. е. сектанты Лао-цзы въ Китаѣ отправляютъ ремесло гадателей, прорицателей будущаго и чародѣевъ. См Труды членовъ пек. миссіи. Т. III, о сектѣ Даосовъ

[2] Ученіе о безсмертіи, равно какъ о цѣли человѣческой жизни и о самомъ Божествѣ, объяснится для насъ полнѣе при изложеніи религіи Индіи. Оно, очевидно, заимствовано изъ этой послѣдней страны

номъ отношеніи выразилось въ распространеніи въ Китаѣ съ перваго столѣтія по Р. Христовомъ буддизма. Буддійская секта въ Китаѣ носитъ имя Фо. Она многочисленна по количеству послѣдователей, но на образованные классы народа и на строй жизни Китая не оказала никакого вліянія.

Религія Японіи также примыкаетъ къ воззрѣнію Китая и носитъ на себѣ слѣды китайскаго вѣроученія, подобно тому, какъ и въ другихъ сторонахъ своей жизни эта страна представляется снимкомъ или копіей съ Китая.

Весьма вѣроятно, что китайская культура занесена въ Японію китайскими завоевателями и князьями, хотя японскія миѳологическія сказанія изводятъ начало своего государства отъ полубоговъ, считаютъ время существованія его сотнями тысячъ лѣтъ и закрываютъ свое происхожденіе отъ Китая. По всѣмъ вѣроятіямъ, Цин-му, о которомъ говорятъ сказанія японцевъ, какъ о пришельцѣ съ запада, былъ китайскій принцъ. Завоеваніе это случилось за 660 л. до Р. Христова [1].

Собственно религію Японіи составляетъ культъ «Ками», т. е. обожаніе духовъ, особенно же духовъ умершихъ предковъ. Во главѣ этихъ духовъ стоитъ духъ солнца. Духи предковъ занимаютъ, какъ и въ

---

[1] Японія, называемая самими японцами «Нипонъ»,—была обитаема дикими народами, пока не выселился изъ Китая указанный князь Цинъ-му и не покорилъ своей власти почти всѣхъ жителей острововъ. Съ этихъ поръ началась своеобразная культура Японіи — въ зависимости отъ Китая. Самый языкъ японцевъ, хотя различный отъ китайскаго по своему строю, содержитъ въ себѣ много китайскихъ словъ, письмо очень близко подходитъ къ китайскому, календарь, имена и счетъ годовъ совершенно тождественны съ китайскими. См. Wuttke B. I. 217—218.

Китаѣ, очень видное мѣсто. Съ этимъ связана фантастическая космогонія, которая представляетъ собою повтореніе и своеобразное представленіе китайскихъ понятій о Янъ и Инъ подъ именами Инъ и Іоо. Прежде, чѣмъ раздѣлились небо и земля, Инъ (мутное) и Іоо (ясное) были—перво-эѳиръ (китайское Тай-цзи); этотъ перво-эѳиръ образно представляется подъ формою пустаго круга Ясное — свѣтъ, какъ легчайшее, двинулось къ верху и образовало небо,—смутное, темное также отдѣлилось при этомъ и образовало землю съ ея существами. Сначала изъ хаоса возникли боги, затѣмъ люди. Понятія о человѣкѣ и его достоинствѣ и цѣляхъ бытія также смутны и шатки. Безсмертіе не утверждается, и не отрицается. Культъ состоитъ въ посѣщеніи часовень, устроенныхъ въ честь духовъ, въ жертвоприношеніяхъ духамъ, состоящихъ изъ пищи и питья. При храмахъ есть особые прислужники, и они носятъ особое одѣяніе, но не считаются жрецами и не имѣютъ этого значенія. Много праздниковъ, но они имѣютъ не столько религіозное, сколько общественное значеніе, и состоятъ въ увеселеніяхъ и шумныхъ оргіяхъ.

Впрочемъ—лишь незначительная часть японцевъ держится культа Ками. Образованные классы исповѣдуютъ Конфуціево ученіе, распространенное по преимуществу въ 1-мъ столѣтіи нашей эры, а въ массахъ народа, съ 6-го столѣтія по Р. Х., распространенъ буддизмъ, перешедшій на Японскіе острова изъ Кореи. Сверхъ того — всѣ три религіи часто смѣшиваются, особенно же древній культъ Ками съ буддизмомъ. Въ такой формѣ, т. е. смѣси, исповѣдуютъ религію подъ именемъ Ріо-Бусъ-вельможи и самъ Микадо.

Это религіозное разнообразіе находитъ, однакоже, свое внѣшнее единство въ духовномъ царѣ, потомкѣ

основателя династіи Цин-му, который признается сыномъ солнца. Это Даири,—духовный владыка, котораго нѣкогда никто не могъ видѣть, который никогда не выходилъ на солнце, такъ какъ это свѣтило одинаково свѣтитъ всѣмъ, не ступалъ по землѣ, потому что по ней ходятъ всѣ смертные, который не стригъ ни волосъ, ни ногтей, чтобы не утратить ни одной частицы своего священнаго тѣла, признавался до послѣдняго времени верховною и безусловною властію и олицетвореніемъ божества на землѣ. Въ концѣ 16-го столѣтія даровитый сынъ поселянина доставилъ своему потомству право гражданскаго владычества въ странѣ на ряду съ этою религіозною властію, вмѣщавшею въ себѣ всѣ роды властей. Скоро этотъ свѣтскій, мірской царь началъ возвышаться надъ царемъ духовнымъ. На долю этого послѣдняго оставалось завѣдываніе религіозными дѣлами и учеными диспутами. Нынѣ теократическій характеръ управленія страною во многомъ еще болѣе измѣнился.

Въ образованіи и общественной жизни Японія также напоминаетъ Китай. Изъ наукъ по преимуществу развита математика, — живопись и другія высшія искуства въ грубомъ состояніи, но искуства механическія, какъ и въ Китаѣ, очень развиты. Семейный бытъ напоминаетъ также Китай. Но нравы здѣсь болѣе легки и менѣе устроены, чѣмъ въ срединномъ государствѣ. Особенно это нужно сказать о развратѣ, доселѣ составлявшемъ выдающееся явленіе въ жизни Японіи.

Въ самое послѣднее время, какъ извѣстно, японцы начинаютъ сильно сближаться съ европейскими нравами и европейскимъ образованіемъ. Повременныя изданія самаго послѣдняго времени сообщаютъ извѣстіе, что японское правительство, вступившее на путь ре-

формъ, имѣетъ намѣреніе обнародовать и новую религію, составленную изъ нравственныхъ правилъ, наиболѣе простыхъ и согласныхъ съ здравымъ смысломъ, заимствовавъ ихъ изъ различныхъ, нынѣ извѣстныхъ религій. Если это состоится, то будетъ явленіемъ безпримѣрнымъ въ исторіи религій, которыя никогда и ни у одного народа не составлялись правительствомъ, но не противорѣчащимъ общему японо-китайскому воззрѣнію на значеніе религіи.

РЕЛИГІЯ ИНДІИ.

Подлѣ Китая, къ югозападу отъ него, за хребтомъ Гималайскихъ горъ, лежитъ страна съ характеромъ воззрѣній, совершенно противоположныхъ китайскому. Это Индія, — «земля чудесъ и всего таинственнаго», какъ называли ее еще въ древности.

Если Китай изумляетъ насъ сухостію и непосредственностію своихъ воззрѣній и отсутствіемъ идеальнаго элемента, то Индія,—наоборотъ,—не можетъ не поражать своимъ идеализмомъ и созерцательностію мышленія. Индѣецъ, въ противоположность китайцу, съ его сухою разсудочностію, жилъ по преимуществу фантазіею; его мысль и чувство всего менѣе привязаны были къ грубой дѣйствительности,—онъ тяготѣлъ къ иному, идеальному міру, всюду видѣлъ этотъ созданный имъ неземной міръ, всюду искалъ его. Въ Китаѣ небо было молчаливо,—оно не говорило ничего, кромѣ того, что говорили явленія природы, его велѣнія можно было узнавать только въ роковомъ теченіи событій, въ неизмѣнныхъ законахъ міровой жизни. Здѣсь земля населялась богами и обоженными героями, которые ходили по ней въ человѣческомъ образѣ, жили съ людьми, чтобы привлекать ихъ къ себѣ, въ свой неземной міръ. Для китайца одно толь-

ко земное бытіе было истиннымъ и дѣйствительнымъ бытіемъ,—никакого другаго бытія онъ не зналъ. Для индѣйца, наоборотъ, земная, дѣйствительная жизнь была только призракомъ бытія, тѣнію истинной жизни,—полубытіемъ. Ни одна страна древняго міра не оставила намъ такихъ грандіозныхъ, иногда доходящихъ до чудовищности, миѳологическихъ образовъ, какъ Индія. Въ ея религіи—все поэзія, все проникнуто силою и глубиною чувства, отрѣшеннаго отъ дѣйствительности. Вотъ почему ея вѣрованія, во многомъ величественныя, не остались безъ вліянія и на другіе народы древняго міра. Въ исторіи религіи и религіознаго развитія они имѣютъ весьма важное значеніе

Народъ этой интересной страны у грековъ и римлянъ назывался *Ἰνδοί*, indi, именемъ, заимствованнымъ отъ сосѣдняго и соплеменнаго съ нимъ народа—персовъ, которые звали ихъ Sind, что значитъ «смуглый, синій, блѣдный». Сами себя они называли: арійцы—arija, что значило: «благородный, учитель, господинъ» (отъ корня Ri-идти, вести, посѣщать), въ противоположность другимъ нецивилизованнымъ народамъ, которые назывались у нихъ Млечча «Mlechchha»: «нечистый»[1]. Нынѣ мы знаемъ уже, что весь европейскій міръ связанъ съ этимъ народомъ племенною связью. Это народъ одного съ нами, такъ называемаго, индо-германскаго племени,— старшій братъ нашъ по времени появленія своего въ исторіи, а языкъ, на которомъ переданы были и донынѣ сохранились его вѣрованія, есть самая ранняя вѣтвь того перво-

[1] См Geschichte d. abend-land. Philosophie von Roth. Band. I, Nota I. Avesta von Spiegel. Band. I, I. p 5. L' Inde, par Jancigny. p. 5.

начальнаго, кореннаго языка, отъ котораго произошли языки: греческій, латинскій, славянскій, литовскій, германскій и кельтическій, точно также, какъ и вѣрованія этого народа—самая древняя отрасль, отложившаяся отъ первоначальнаго религіознаго воззрѣнія, принадлежавшаго нѣкогда всѣмъ народамъ арійскаго племени.

Первоначальнымъ отечествомъ индѣйцевъ, какъ и всѣхъ нынѣшнихъ европейскихъ племенъ, была мѣстность на открытыхъ равнинахъ средней Азіи, при источникахъ Окса и Аксарта, къ сѣверо-западу отъ Индіи за хребтомъ Гималайскихъ горъ. Здѣсь, по всей вѣроятности, была и та холодная «Airyana-vaeja» арійская страна, о которой упоминаетъ Зенд-авеста. и гдѣ, по позднѣйшимъ сказаніямъ персовъ, 10 мѣсяцевъ въ году была зима [1]. Ранѣе другихъ арійскихъ племенъ индѣйцы оставили эту мѣстность и спустились на юго-востокъ, за хребетъ горъ, въ страну «семи рѣкъ», т. е. въ мѣстность около Инда и пяти рѣкъ нынѣшняго Пенджаба, вмѣстѣ съ рѣкою Sarasvati — нынѣшнею Гаггаръ [2]. Въ послѣдствіи они заняли почти всю страну на югъ отъ Гималая между Индомъ и Океаномъ.

Страна эта была одною изъ роскошнѣйшихъ странъ міра, гдѣ величественныя явленія природы и богатые

---

[1] Avesta von Spiegel. Erst. Band. Vendidad. erst. farg. 6. Въ позднѣйшія времена въ легендахъ иранцевъ это первоначальное отечество арійцевъ превратилось въ миѳологическую страну, гдѣ люди жили безболѣзненно по 300 л. и пребывали въ блаженномъ состояніи.

[2] Преданіе о постепенномъ разселеніи индѣйцевъ отъ верховьевъ Инда къ востоку сохранилось въ позднѣйшемъ миѳологическомъ разсказѣ, по которому богъ Агни (огня) указалъ одному изъ царей направленіе и границы этого движенія и своею огненною силою осушилъ и освятилъ земли, лежащія на востокѣ См. Indische Streifen. v. Weber. 1869. Sage von Weiter-Wanderung der Arier nach Osten.

дары земли соединяются вмѣстѣ, чтобы возбуждать воображеніе и чувство ея обитателей. На сѣверѣ — величественный, полный таинственности, хребетъ горъ, изъ за котораго выселились индѣйцы. Сюда прежде всего направлялось воображеніе индѣйцевъ,— здѣсь на западномъ склонѣ этого хребта была гора Меру, въ которой скрыты божественныя силы и заключены тайны жизни. Отсюда исходили и величественныя, священныя рѣки Индіи — Бурампутра — чадо Брамы, соединяющаяся съ Гангомъ, самый Гангъ, прорѣзывающій долину Бенгала и обожаемый подъ формою небесной женщины (Ганга), Индъ или Синдъ — синій, протекающій чрезъ Пенджабъ. У подножія горнаго хребта, на востокъ и западъ, простирается очаровательная по климату и растительности долина Кашмира, — эта индѣйская Θессалія. Не менѣе роскошна и страна къ югу, среди которой протекаетъ Индъ, образующій при истокѣ дельту на подобіе Нила. Здѣсь во множествѣ растутъ пальмы,— любимѣйшее растеніе Брамы и священный Лотосъ, (ficus religiosa) — символъ производительныхъ силъ природы;—здѣсь же отечество нарда и другихъ благовонныхъ мастей. Громадны и чрезвычайны по своимъ формамъ и животныя въ этой странѣ. Если правда, говорилъ одинъ изъ древнихъ натуралистовъ (Павзаній), что перваго человѣка произвела солнечная теплота изъ влажной земли, то первые люди, и притомъ самые сильные, несомнѣнно, явились въ Индіи, потому что животныя здѣсь необыкновенной величины и формы. Индія, говоритъ Риттеръ,—это Италія востока, исходный пунктъ міровой индустріи, источникъ богатѣйшихъ продуктовъ земли, которые идутъ во всѣ страны міра. Это страна золота, какъ говорили древніе,—въ горахъ ея и пескѣ пустынь скрыты дра-

гоцѣнные камни—оникъ, сардоникъ, гіацинтъ и лазурь. Неудивительно, что сюда, — за этими сокровищами направлялись издавна завоеватели міра, начиная съ Сезостриса и Александра Македонскаго и кончая Наполеономъ первымъ и нынѣшними обладателями Индіи,—англичанами. Къ этому нужно прибавить, что страна соединяла въ себѣ разнообразіе климатовъ — умѣреннаго и жгучаго, мѣстностей—пустынныхъ, гористыхъ и ровныхъ,—что здѣсь одинаково поразительны, какъ явленія жизни, такъ и явленія разрушительнаго характера. Страна роскошной и благодѣтельной растительности есть вмѣстѣ и страна смертоносныхъ травъ и самыхъ сильныхъ ядовъ. Въ величественныхъ лѣсахъ ея живутъ самые кровожадные звѣри, а красивую пальму обвиваетъ удавъ. Ея рѣки даютъ жизнь роскошной растительности, но ея болота—источникъ міазмовъ, самыхъ губительныхъ.

Политическая исторія этого созерцательнаго, самоуглубленнаго народа очень не сложна и не блестяща. Въ древнѣйшія времена, живя на западѣ страны. по берегамъ Инда, индѣйцы вели простую жизнь номадовъ, занимаясь, по преимуществу, скотоводствомъ. Они раздѣлялись на множество мелкихъ племенъ, состоявшихъ подъ управленіемъ родоначальниковъ или царей, жили въ патріархальной простотѣ, не зная различія сословій и состояній. Неизвѣстно, сколько времени продолжался этотъ древнѣйшій періодъ въ исторіи Индіи, воспоминанія о которомъ сохранились только въ позднѣйшихъ легендарныхъ сказаніяхъ индѣйскаго эпоса. Онъ смѣнился опредѣленнымъ государственнымъ устройствомъ народной жизни, съ рѣзкимъ раздѣленіемъ народа на касты. Это было время особенной подвижности и дѣятельности въ народной жизни, какъ въ умственномъ, такъ и въ граж-

данскомъ отношеніи. Образованіе народа достигло высшихъ степеней. Судя по свидѣтельствамъ грековъ, въ Индіи въ это время было множество большихъ и богатыхъ городовъ. Скоро, однакоже, начались междоусобныя войны и внутренняя борьба въ государствѣ, вслѣдствіе религіозныхъ раздѣленій и сектъ; быстро начала возрастать, вмѣстѣ съ тѣмъ, и изнѣженность народа, впослѣдствіи совсѣмъ погубившая его политическую жизнь. Но и въ эту цвѣтущую эпоху своей жизни, самоуглубленный народъ не выходитъ изъ своихъ собственныхъ предѣловъ,—онъ не входитъ въ соприкосновеніе съ другими народами, не онъ, а они идутъ къ нему, и дѣлаютъ его исторически извѣстнымъ. Занятіе персами нѣсколькихъ областей Индіи, а затѣмъ нашествіе Александра Македонскаго на пограничныя страны Индіи и близость греческаго господства, утвердившагося въ сосѣдствѣ съ Индіею,—въ Бактріи, оставили глубокій слѣдъ въ исторіи Индіи и оказали свое вліяніе на внутреннюю жизнь народа, на его науку и искуство (поэзію). Когда,—послѣ смерти Александра Великаго въ 317 г., Поръ, управлявшій Индіей въ качествѣ вассала, былъ измѣннически умерщвленъ македонянами. Кондрагунта, происходившій изъ низшихъ кастъ, сталъ во главѣ огорченныхъ индѣйцевъ, выгналъ македонянъ и своими завоеваніями въ областяхъ Инда и Ганга основалъ могучее царство, почти въ томъ видѣ, какъ оно существуетъ донынѣ Въ 3-мъ столѣтіи до Р. Хр. греко-бактрійское царство, окончившее свое существованіе съ Митридатомъ, простерло свою власть и на западныя части Индіи. Въ послѣднихъ, до начала перваго столѣтія до нашей эры, были еще греческіе цари. Но ударъ политической самостоятельности Индіи нанесенъ былъ съ сѣвера, номадами, вторгнувшимися чрезъ

области Ирана. Уже въ 120 г. до Р. Хр. тюркскія племена изъ средины Азіи начали направляться на западъ и югъ и предъ Рождествомъ Христовымъ завоевали Кашмиръ и Пенджабъ и основали могущественное государство, обнимавшее почти всю Индію. Въ началѣ 3-го столѣтія нашей эры господство ихъ распалось. Династія Гунта изъ касты земледѣльцевъ нѣсколько времени самостоятельно управляла въ Индіи, развивая науку и поэзію. Но вслѣдъ затѣмъ снова повторились воинственныя нападенія туранскихъ племенъ съ сѣверо-запада Индіи, а въ 7-мъ вѣкѣ по Р. Хр. магометане уже побѣдоносно проходили по Индіи; въ половинѣ 11-го столѣтія они окончательно утвердились въ Индіи, разрушая ея города, преслѣдуя ея религію. Начался полный упадокъ политической жизни въ странѣ. Основалось извѣстное царство Бабера, преемника жестокаго Тимура, и тронъ этого великаго могола въ Дельфѣ. Въ началѣ 17-го столѣтія и это могущество великаго могола въ Индіи пало, и смѣнилось, со временъ Надира персидскаго шаха, который сжегъ Дельфу, владычествомъ персовъ. Наконецъ въ 1765 г Индія подпала власти англичанъ.

Не политическая жизнь была призваніемъ этого народа, погруженнаго въ себя и свое чувство и затѣмъ изнѣженнаго и разслабленнаго подъ вліяніемъ условій своего физическаго быта. Онъ весь въ исторіи своей религіи, которая принадлежитъ къ числу самыхъ распространенныхъ религій язычества [1]; его

---

[1] Браминство вмѣстѣ съ буддизмомъ, который изъ него выродился, и который по своему происхожденію принадлежитъ также Индіи, — составляетъ одну изъ самыхъ распространенныхъ религій въ мірѣ. Изъ всего населенія человѣческаго рода, на сколько оно извѣстно, 44,6

историческое значеніе—въ тѣхъ религіозныхъ литературныхъ памятникахъ, которые остались до нашего времени и которые отличаются глубиною чувства и отвлеченностію мышленія. Его нравственный бытъ представляетъ собою соединеніе крайностей—сильной, жгучей, какъ сама природа страны, страсти,—съ горькимъ разочарованіемъ въ жизни. То и другое не только чередуется, но и идетъ рядомъ въ его жизни, послѣднее выступаетъ даже рѣзче, чѣмъ первое, и является впослѣдствіи господствующимъ направленіемъ. Его привязываетъ къ себѣ не столько эта жизнь дѣйствительности съ ея процессомъ, съ ея дробными явленіями, сколько то, что скрыто въ ней, что говоритъ внутреннему чувству, что предполагается непреходящимъ, неизмѣннымъ. Жизнь для него есть печальная драма, сонъ, въ продолженіе котораго насъ обольщаютъ грезы, призраки....

Религія Индіи — это идеалистическій пантеизмъ. Божество для индѣйца есть бытіе въ его цѣломъ, въ общей совокупности явленій, природа — въ ея идеѣ, въ ея неуловимой сущности.

Но это міровоззрѣніе явилось не вдругъ, а слагалось постепенно, точно также, какъ и послѣ продолжало выясняться и осложняться. Мысль здѣсь никогда не оставалась неподвижною, какъ въ Китаѣ. Религія Индіи прошла чрезъ нѣсколько историческихъ моментовъ своего развитія.

Религіозная литература Индіи носитъ на себѣ

принадлежатъ къ послѣдователямъ буддизма и брамнизма, (перваго — 31,2 процента, послѣдняго — 13,4). Христіанство донынѣ обнимаетъ только 30,7; изъ остальныхъ 56% магометанству принадлежитъ 15,7, іудейству 0,3; 8,7 принадлежатъ остальному язычеству. См. Essays v. M. Muller Band. I. Vorlesung über d. Vedas.

слѣды такой постепенной, органической работы мысли и принадлежитъ различнымъ временамъ.

Древнѣйшій изъ этихъ памятниковъ — Веды, написанныя на древне-индѣйскомъ или санскритскомъ [1] языкѣ, открытіе котораго дало такіе богатые результаты для сравнительной филологіи и изученіе котораго открыло европейцамъ ихъ происхожденіе.

Веда—значитъ знаніе. Это тоже слово, что наше «вѣдѣніе», что греческое *ἰδα*, латинское video, нѣмецкое weiss, англійское vise или to wit, готское vait. Брамины всю свою священную литературу называютъ обыкновенно Ведами Vaeda,—т. е. знаніемъ по преимуществу, вѣдѣніемъ или мудростію. Но въ строгомъ смыслѣ слова, «Ведами» признаются четыре древнѣйшія собранія священныхъ гимновъ подъ названіемъ: Риг-Веда (Rig-veda), Ягуръ-Веда (Jagur-veda), Сама-Веда (Sama-veda) и Атарва-Веда (Atharva-veda). Важнѣйшая изъ этихъ Ведъ есть первая,—Ригъ-Веда, заключающая въ себѣ хвалебные гимны богамъ [2]. Это Веда — par excellence, потому что въ ней собственно содержатся древнѣйшія воззрѣнія на божество. Другія Веды относятся къ ней почти также, какъ талмудъ къ библіи. Онѣ заключаютъ въ

---

[1] Такъ называютъ индусы свой священный, древній языкъ. Слово это значитъ: «изящный, совершенный». Языкъ этотъ сродный, какъ уже сказано, съ европейскими языками, превосходитъ, дѣйствительно, всѣ родственные ему языки, за исключеніемъ греческаго, богатствомъ и разнообразіемъ словъ и удобоподвижностію и сложностію своихъ формъ. Изъ болѣе 2000 коренныхъ словъ, чрезъ прибавленіе 18 частицъ,—образуется обилие новыхъ словъ. Спряженія глаголовъ, для обозначенія видовыхъ дѣйствій и временъ, очень сложны, флексіи именъ—также разнообразны. Въ благозвучіи, впрочемъ, онъ уступаетъ греческому и нѣсколько монотоненъ отъ частаго употребленія звука *a*. Wuttke p. 408—409.

[2] Корень «rig»—значитъ хвалить.

себѣ, или извлеченіе изъ той же Ригъ-Веды, или излагаютъ обрядовую сторону религіи. Ягуръ-Веда и Сама-Веда—это больше книги для молитвъ, которыя должны быть произносимы при жертвоприношеніяхъ, и назначены для извѣстнаго класса жрецовъ. Атарва-Веда также заключаетъ въ себѣ предписанія для жрецовъ касательно наблюденія надъ жертвами и сопровождающими ихъ явленіями. Каждая Веда состоитъ изъ трехъ различныхъ частей, — изъ самыхъ гимновъ или молитвъ, обращенныхъ къ богамъ (Mantras), изъ объясненій догматическаго или литургическаго содержанія (Brahmanas), и наконецъ—изъ объясненій еще позднѣйшихъ подъ названіемъ Сутръ (Sûtras). Къ объясненіямъ догматическаго характера принадлежатъ и философскія разсужденія подъ названіемъ «Упанишадъ» (Upanischad).

Веды—произведеніе не одного человѣка и не одного времени. Содержаніе ихъ слагалось въ продолженіи вѣковъ. Но существенные элементы и основа ихъ принадлежатъ глубокой древности. Послѣ библіи — это едва ли не древнѣйшій литературный памятникъ на земномъ шарѣ. То несомнѣнно, покрайней мѣрѣ, что въ арійскомъ мірѣ—это древнѣйшее и первое по времени литературное явленіе. Зендавеста персовъ и гомерическій эпосъ у грековъ явились, повидимому, позднѣе. Древность Ведъ восходитъ, по меньшей мѣрѣ, ко временамъ отъ 1100 или 1200 до 1400 или 1500 г. до Р. Хр. Правда, всѣ нынѣ находящіеся манускрипты не старѣе 400, 500 лѣтъ, но это доказываетъ только то, что въ знойномъ климатѣ Индіи долго не могутъ сохраняться рукописи изъ папируса. Мы можемъ быть увѣрены, что извѣстный нынѣ подъ названіемъ Ведъ литературный памятникъ есть подлинное произведеніе древности, по крайней мѣрѣ, въ своихъ перво-

начальныхъ частяхъ. Брамины хранили его и передавали изъ рода въ родъ со всею точностію. Уже за 600 лѣтъ до Р. Х. въ богословскихъ школахъ Индіи пересчитаны были каждый стихъ, каждое слово, каждый слогъ гимновъ Ведъ. Число стиховъ, [1] указанное въ литературныхъ памятникахъ того времени, согласно съ тѣмъ, что находится въ нынѣшнихъ Ведахъ, настолько, насколько этого можно требовать. Между тѣмъ, и языкъ самыхъ гимновъ и особенно языкъ другихъ составныхъ частей Ведъ,—объяснительныхъ дополненій и Сутръ,—далеко неодинаковъ, какъ неодинаково и самое содержаніе этихъ частей. Для образованія этихъ дополнительныхъ частей, различныхъ и по языку, и по содержанію, требовались, очевидно, также болѣе или менѣе длинные періоды времени. и, быть можетъ, каждая особенная часть Ведъ отдѣляется отъ другой цѣлыми вѣками. [2] Внѣшнія свидѣтельства также говорятъ въ пользу глубокой древности Ведъ. Буддійскій пилигримъ Hionenthsang, [3] путешествовавшій въ 629—645 г. по Р. Хр. изъ Китая въ Индію, говоря объ изученіи браминами ихъ св. книгъ, называетъ по именамъ нынѣ извѣстныя 4 собранія Ведъ. Но буддизмъ, явившійся какъ реакція

---

[1] Стиховъ отъ 10,402 до 10,622, словъ 153,000, слоговъ 432,000. M. Müller, Vorlesung uber die Vedas.

[2] Сверхъ различія въ языкѣ гимновъ, замѣчательно еще то, что одни изъ гимновъ указываютъ на извѣстный фактъ, какъ на событіе текущее, настоящее, другіе—говорятъ о томъ же фактѣ, какъ о давно минувшемъ явленіи, принадлежащемъ древнимъ временамъ. На этомъ и другихъ основаніяхъ Vivien de S. Martin періодъ образованія одной Ригъ-Веды опредѣляетъ продолженіемъ времени отъ 200 до 400 лѣтъ. См. Maury. Croyances et Legendes de l'antiquitè, p 13. Paris. 1863.

[3] Дневникъ этого пилигрима изданъ и переведенъ съ китайскаго на французскій. См. M. Müller Vorlesung uber die Vedas.

браминству, которое, въ свою очередь, въ продолженіи вѣковъ, слагалось на основаніи воззрѣній, заключенныхъ въ Ведахъ, въ это время уже начиналъ клониться къ упадку. Громадный періодъ времени долженъ отдѣлять этого свидѣтеля отъ времени первоначальнаго явленія Ведъ. Древнѣйшая изъ нихъ и первая по времени явленія есть таже, которая важнѣе и по своему содержанію, т. е. Ригъ-Веда, состоящая изъ 10-ти книгъ и заключающая въ себѣ 1,028 гимновъ. Позднѣйшая Атарва-Веда. Всѣ онѣ принадлежатъ къ св. книгамъ индѣйцевъ по преимуществу и признаются откровеніемъ божества—Sruti. (одного корня съ словомъ, которое значитъ: слышать). [1]

Періодъ Ведъ обнимаетъ собою ту первоначальную эпоху въ жизни индѣйскаго народа, когда онъ только что оставилъ свое прежнее отечество и жилъ по берегамъ Инда, не распространяясь на востокъ и югъ страны, и когда въ образѣ его жизни господствовала простота нравовъ патріархальнаго быта, еще незнавшаго позднѣйшаго раздѣленія народа на сословія и касты. Гимны Ведъ проникнуты живостію и свѣжестію чувства, хотя далеко не все въ нихъ отличается изяществомъ и вкусомъ. Нѣкоторые изъ гимновъ дѣтски наивны,—бо́льшая же часть монотонны и однообразны.

---

[1] Существуютъ, однакоже, и скептическія воззрѣнія въ вопросѣ о древности Ведъ. Г. Васильевъ въ своемъ сочиненіи о буддизмѣ высказываетъ убѣжденіе, что письмо въ Индіи неизвѣстно было, еще спустя нѣсколько столѣтій по явленіи буддизма, а разсказы о древнѣйшемъ происхожденіи Ведъ называетъ баснословными. «Буддизмъ» Васильева. 1, стр. 26. Мы передаемъ болѣе общепринятыя научныя мнѣнія, не входя въ критическій разборъ этого послѣдняго, новѣйшаго мнѣнія.

Послѣ Ведъ, по степени важности и значенія для религіозно-гражданской жизни индѣйцевъ, стоятъ книги закона Ману, цѣнимыя почти наравнѣ съ Ведами и признаваемыя св. преданіемъ «Smriti». Книги эти представляютъ собою неприведенное въ систему собраніе древнихъ законовъ, принадлежащихъ различнымъ временамъ и различнымъ лицамъ. Ману — по значенію слова—«разумный», или просто «человѣкъ» (нѣмецкое «mann», англійское «man»), есть личность миѳическая. Въ легендарномъ преданіи онъ признается сыномъ внука Брамы, получившимъ законъ отъ самаго творца міра. Такъ какъ окончательная редакція закона Ману не могла явиться позднѣе буддизма, который составляетъ реакцію уже окрѣпшему и окончательно сложившемуся браминству, то время появленія этого письменнаго памятника необходимо отнести къ 7 или 6-му столѣтію до нашей эры. Воззрѣніе закона Ману представляетъ собою дальнѣйшее развитіе воззрѣній Ведъ. Жизнь гражданская также здѣсь является болѣе законченною и болѣе сложною, сравнительно съ періодомъ Ведъ. Она получила теперь прочныя и установившіяся формы государственнаго устройства, вмѣстѣ съ раздѣленіемъ народа на касты. Языкъ закона Ману также далеко расходится съ языкомъ Ведъ.

Сверхъ Ведъ и Ману, въ ихъ объясненіе и пополненіе, существуютъ еще философскія объясненія на Веды. Такова такъ называемая философія Ми-манса, начало которой положено уже въ позднѣйшихъ частяхъ самого собранія Ведъ. Но собственно религіозная философія, выражающая собою браминское воззрѣніе, заключена въ такъ называемыхъ «Ведантахъ» (по словопроизводству «конецъ» или завершеніе Ведъ), т. е. въ дополнительныхъ къ Ведамъ догматико-философ-

скихъ объясненіяхъ на основаніи самыхъ Ведъ и закона Ману. Эти богословско-философскія разсужденія— не результатъ свободнаго мышленія, а осмысленіе ученія, заключающагося въ древнихъ св. книгахъ; съ другой стороны—это не трудъ и отдѣльныхъ лицъ, а работа цѣлаго народа, въ сознаніи котораго постепенно осмыслялось его міровоззрѣніе. Знаменитый учитель Санкара только закончилъ эту работу уже въ 7-мъ вѣкѣ по Р. Х.[1] Вмѣстѣ съ тѣмъ, или очень рано также появилась и философія въ строгомъ смыслѣ слова и въ большей или меньшей отдѣльности отъ богословія. Извѣстны три философскія школы: Санкія или Санкгія (Sankhia), представителями и основателями которой были Капила и Патанджали, философія Ньяйю—философа Готамы и Вайсешика Канады. Болѣе приближается къ религіозному воззрѣнію первая изъ этихъ философскихъ школъ, древнѣйшая по времени явленія. Послѣдняя и по воззрѣнію, и по формѣ болѣе далека отъ религіозныхъ вѣрованій.[2]

Нѣсколько иной, сравнительно съ воззрѣніемъ, заключеннымъ въ древнѣйшихъ св. книгахъ Ведъ, ха-

---

[1] Основателемъ Веданта признается Вьяса — «собиратель», разумѣется, Ведъ. Онъ описывается, какъ знаменитѣйшая личность древней Индіи, какъ богословъ, философъ, законодатель и поэтъ.

[2] Личности основателей философскихъ школъ Индіи относятся преданіемъ ко временамъ глубокой древности, а ихъ біографіи носятъ легендарный характеръ. Капила, признается сыномъ Кармады—одного изъ первобытныхъ людей и Дэва-гуты, дочери Ману,—жилъ, по преданію, въ пустынѣ и считался однимъ изъ великихъ святыхъ. Патанджали, тотчасъ же по рожденіи, узналъ все прошедшее, настоящее и будущее и былъ великій чудотворецъ. Готама, родившійся въ Гималайскихъ горахъ, жилъ въ глубокой древности (во 2-й періодъ бытія міра). Въ Магабаратѣ онъ описывается, какъ святой и чудотворецъ. Канада,—современникъ Готамы изображается, какъ великій подвижникъ и святой.

рактеръ—представляетъ міросозерцаніе св. поэмъ Индіи—Рамайяны и Магабараты, составляющихъ выраженіе дальнѣйшаго осложненія и развитія индѣйской религіи. Это св. эпосъ индѣйцевъ. Первая и древнѣйшая изъ поэмъ Рамайяна (судя по ея языку и содержанію), состоящая изъ 20,000 стиховъ, содержитъ въ себѣ исторію царя Рамы и его несчастій, вслѣдствіе несправедливостей, имъ испытанныхъ, и побѣды этого героя-цивилизатора древней Индіи надъ его врагами. Неизвѣстно съ достовѣрностію, какому времени принадлежитъ эта поэма, не позднѣе, впрочемъ, втораго или третьяго вѣка до нашей эры. Но особенную важность въ исторіи религіи Индіи, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, имѣетъ вторая изъ поэмъ—Магабарата. Это вообще одна изъ замѣчательнѣйшихъ поэмъ древняго міра, какъ по своему содержанію, такъ и по силѣ и свѣжести чувства и мысли, которыми проникнуты ея разсказы. Въ предисловіи къ ней она не напрасно названа «океаномъ мысли и чувства». «Если ты прочтешь ее», прибавляетъ предисловіе, «то другой разсказъ уже не привлечетъ тебя. Послѣ пѣнія соловья—способно ли плѣнить тебя пѣніе другихъ птицъ?» Содержаніе Магабараты составляетъ древняя борьба за господство двухъ царственныхъ родовъ — двоюродныхъ братьевъ Куруитовъ и Пандуитовъ. Но разсказъ объ этой борьбѣ, въ которой, впрочемъ, принимаютъ участіе всѣ государства Индіи, составляетъ только основу поэмы. По поводу этого разсказа поэма передаетъ всѣ героическія преданія древней Индіи, предшествовавшія этой борьбѣ, всю мудрость временъ минувшихъ и даже результаты осмысленія ихъ во времена позднѣйшія. Это поэтическая энциклопедія всѣхъ событій и ученій, ей предшествовавшихъ. Всѣ героическія легенды, древнія

Веды, личность Рамы и даже позднѣйшая философія вошли въ нее въ видѣ эпизодовъ. Она состоитъ изъ 200,000 стиховъ.[1] Цѣлые вѣка и поколѣнія, очевидно, работали надъ ея составомъ. Окончательная редакція ея принадлежитъ, по всей вѣроятности, къ первымъ столѣтіямъ до нашей эры.[2] Изъ эпизодовъ Магабараты особенно замѣчателенъ въ художественномъ отношеніи извѣстный разсказъ о царѣ Налѣ и женѣ его Дамаянти, содержащій въ себѣ героическую исторію ихъ, полную глубокаго чувства и красотъ поэзіи, а въ религіозно-философскомъ, такъ называемая Багават-гита, описывающая жизнь и дѣятельность воплощеннаго божества Кришны, который сообщаетъ при этомъ истинное воззрѣніе на божество и міръ. Багават-гита, позднѣйшій по времени явленія эпизодъ Магабараты представляетъ собою законченное и вполнѣ развитое религіозное міровоззрѣніе. Впослѣдствіи она признана была «откровеніемъ».

Ученіе, заключенное въ Ведахъ и героическихъ поэмахъ, продолжало развиваться и осложняться далѣе и въ позднѣйшей литературѣ индѣйцевъ. Таковы такъ называемые *Пураны*, древнѣйшій изъ которыхъ явился не ранѣе 12 или 13 вѣка по Р. Х. Но эти Пураны, какъ и вообще позднѣйшая литература Индіи, представляютъ собою уже вырожденіе древняго философскаго духа страны и ея поэзіи и отличаются фантастичностію образовъ. Къ тому же, Пураны служатъ, по преимуществу, выраженіемъ не столько воз-

---

[1] См статью Коссовича въ «Р. Словѣ» за 1860 г. подъ заглавіемъ: Индѣйскій эпосъ

[2] Предполагали нѣкоторые, что на этотъ индѣйскій эпосъ имѣлъ вліяніе гомерическій эпосъ Но для такого предположенія нѣтъ твердыхъ историческихъ основаній.

зрѣній религіи браминовъ, принадлежавшей всему народу Индіи, сколько различныхъ партій и сектъ позднѣйшаго времени. Для исторіи религіи Индіи въ ея первоначальныхъ и существенныхъ формахъ онѣ мало имѣютъ значенія.

Таковы главнѣйшіе источники, изъ которыхъ мы узнаемъ религіозное міровоззрѣніе Индіи. Перечисленіе всѣхъ ихъ, какъ и изученіе, было бы излишне и едва ли даже возможно Собраніе религіозныхъ литературныхъ произведеній Индіи составило бы цѣлую библіотеку [1]

Впрочемъ, въ вопросѣ о богословской литературѣ Индіи, нельзя опускать изъ вниманія и то обстоятельство, что Индія съ самыхъ первыхъ временъ явленія христіанства, была открыта для вліяній со стороны христіанскихъ воззрѣній, и слѣды этого вліянія, какъ это будетъ замѣчено послѣ, замѣтны на нѣкоторыхъ позднѣйшихъ литературныхъ памятникахъ Индіи. Въ самомъ дѣлѣ, индѣйскіе путешественники могли очень рано знать о христіанствѣ изъ западной Азіи или Александріи. Извѣстно преданіе о путешествіи апостола Ѳомы въ Индію съ проповѣдью о христіанствѣ. Извѣстны также древне-сирійскія миссіи христіанскихъ обществъ на сѣверѣ Индіи. Въ 16-мъ столѣтіи найденные португальцами на островѣ Малабарѣ христіане производили себя отъ апостола Ѳомы, а Марко-Поло видѣлъ даже гробъ его на югѣ передней Индіи. Неудивительно, что индѣйцы, какъ народъ, отличавшійся созерцательностію, были воспріимчивы къ идеямъ христіанства и, быть можетъ, болѣе, чѣмъ другіе народы; весьма вѣроятно и то, что хри-

---

[1] Burnouf. La Science des Religions. 1872 г. p. 154.

стіанское воззрѣніе отчасти отразилось на ихъ позднѣйшей литературѣ.

Міровоззрѣніе Ведъ все привязано къ внѣшнимъ, непосредственнымъ явленіямъ природы и еще не знаетъ отвлеченностей. Боги Ведъ, подъ общимъ названіемъ Дэвъ (Dæva) «блистающій, свѣтлый, прекрасный»[1]— это силы и явленія природы, взятыя въ ихъ конкретномъ обнаруженіи, преимущественно же силы неба Dyaus[2] и воздушнаго пространства, т. е. тѣ силы и явленія, которыя были особенно ощутимы для народа пастушескаго, съ его открытою, непосредственно связанною съ природою, жизнію. Нѣтъ сомнѣнія, впрочемъ, что религіозное воззрѣніе Ведъ было остаткомъ и осложненіемъ тѣхъ первоначальныхъ религіозныхъ представленій, которыя у индѣйцевъ были общи со всѣми арійскими племенами, жившими въ открытыхъ долинахъ по берегамъ Окса и Аксарта, и которыя состояли, по преимуществу, въ обожаніи неба.[3]

Такимъ образомъ религія Ведъ есть политеизмъ, а не монотеизмъ, и притомъ политеизмъ натуралистическій. Въ гимнахъ Ведъ различные боги, сверхъ

---

[1] Это тоже, очевидно, что наше диво, дивный, Дѣва, литовское— Diewas, греческое — Θεός, латинское — Deus, ирландское — Dia.

[2] Одного корня съ этимъ словомъ греческое Ζευς—Διός. Замѣчательно, что и въ монгольскихъ языкахъ—въ китайскомъ, турецкомъ,— названіе неба созвучно съ арійскимъ. Thian, Taegri, Tangri, въ китайскомъ и турецкомъ значатъ: «богъ» и «небо». При этомъ нельзя не припомнить, что и китайская религія вышла, повидимому, изъ первоначальнаго сабеизма и представляетъ собою своеобразное обожаніе природы подъ формою неба, какъ высшаго начала. Еслибъ были болѣе твердыя основанія, и ее можно было бы изводить оттуда же, откуда вышла арійская религія, т. е изъ тѣхъ же равнинъ средней Азіи.

[3] Необходимость такого предположенія ясна изъ сходства основныхъ религіозныхъ вѣрованій у всѣхъ арійскихъ народовъ, — у грековъ, римлянъ, славянъ и германцевъ.

общаго имени «Дивъ или Дэвъ», имѣютъ различныя усвоенныя имъ названія; нѣкоторыя изъ нихъ ясны и понятны по своему непосредственному значенію. какъ напримѣръ, Суріа (Surıa) солнце, Ушасъ (Ushas) утренняя заря, Маруты — (Maruts) вѣтры; другія же. какъ, напримѣръ, Индра, Варуна. сдѣлались уже собственными именами и, по своему первоначальному значенію, относятся къ болѣе общимъ явленіямъ природы, каковы — свѣтъ, воздухъ.

Всѣ боги Ведъ, повидимому, имѣютъ равное достоинство. Всѣ Дэвы, которые призываются въ гимнахъ, описываются, какъ всесильныя, всемогущія существа. Для чувства поэта въ тотъ моментъ, когда онъ поетъ хвалу одному изъ боговъ, всѣ другіе исчезаютъ. Въ одномъ изъ гимновъ высказывается даже прямое убѣжденіе въ равенствѣ боговъ: «между вами, боги, нѣтъ ни одного, который былъ бы юнъ. всѣ вы равно велики». На этомъ основаніи Максъ Мюллеръ политеизмъ Ведъ называетъ особымъ терминомъ.-- «катенотеизмомъ» (Kathenoteismus), т. е. обожаніемъ многихъ боговъ по одному [1] Замѣчательно также, что въ гимнахъ Ведъ боги иногда смѣшиваются одинъ съ другимъ, отождествляются. Извѣстное, опредѣленное божество является, какъ другое, отдѣльное отъ него. Индра, напримѣръ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и Варуна, а этотъ послѣдній есть и Агни. Божественный духъ, движущійся въ небѣ, говоритъ одинъ изъ гимновъ, называется Индра, Митра, Варуна, Агни,— мудрые даютъ ему множество именъ [2]. Такимъ образомъ уже въ гимнахъ Ведъ проторгается сознаніе,

---

[1] См. M. Muller. Vorlesung uber die Vedas.

[2] Rig. Veda. I. Sect. I. Lect. 8. p. 213. у Maury p. 84.

что всѣ боги, въ своей сущности, проявленія одной всеобщей силы,—политеизмъ Ведъ носитъ уже въ себѣ зародышъ впослѣдствіи развившагося пантеизма. Индѣйское религіозное воззрѣніе отъ начала тяготѣетъ къ единству.

Впрочемъ, не смотря на то, что, повидимому, всѣмъ богамъ приписывается одинаковое могущество, въ Ведахъ можно видѣть слѣды выдвиженія одного изъ Дэвовъ сравнительно съ другими, возвышенія одного божества на счетъ другаго. Есть центральныя, такъ сказать, божества, около которыхъ группируются другіе боги, есть боги, къ которымъ по преимуществу и всего чаще обращены гимны Ведъ, есть высшія силы, которыя вмѣщаютъ въ себѣ другія, частнѣйшія силы. Общая мысль о единомъ божествѣ, разлитомъ въ природѣ, находитъ средоточные пункты обнаруженій этой единой, всеобщей силы, — преимущественныхъ представителей, или носителей единой, божественной сущности. Таковъ особенно Индра—богъ свѣта или неба (отъ Индъ—свѣтить, блистать), сопровождаемый Марутами, т. е вѣтрами. Въ нѣкоторыхъ изъ гимновъ, посвященныхъ Индрѣ, прямо высказывается его превосходство надъ другими богами [1]. Точно также—чаще, чѣмъ другіе Дэвы, призывается Варуна, богъ небеснаго пространства и Агни,—богъ огня. Въ описаніяхъ свойствъ этихъ трехъ боговъ можно видѣть три главныя силы или три главныя сферы явленій въ природѣ, на которыхъ отъ начала и по

---

[1] Нѣтъ никого выше тебя, говорятъ Маруты Индрѣ, сознавая его превосходство и уступая его силѣ. Я вождь всѣхъ васъ, высказываетъ при этомъ самъ онъ. См. Mandala Sucka (Hymn to the maruts and India. Rig-Veda Sanhita, Translated and explained by M. Müller. vol. I).

преимуществу останавливалась мысль индѣйца, и въ которыхъ онъ видѣлъ преимущественное обнаруженіе божественной жизни.

Индра (отъ Jnd-Indh—свѣтить)—«князь боговъ», какъ называется онъ позднѣе въ законѣ Ману, или «богъ боговъ», какъ называетъ его Магабарата, есть богъ неба, или вѣрнѣе, небеснаго свода, а еще частнѣе, богъ «свѣтлаго дня». Солнце — его конь, на которомъ онъ выѣзжаетъ изъ глубины неба, сопровождаемый Марутами, т. е. вѣтрами, на борьбу съ демономъ мрака, чтобы прогнать его [1]. Эта борьба Индры съ силою тьмы, эта побѣда его надъ духомъ мрака, по преимуществу, и описывается въ гимнахъ Ведъ, обращенныхъ къ Индрѣ,—онъ борецъ тьмы и носитель свѣта. Но побѣдитель тьмы и носитель свѣта есть вмѣстѣ съ тѣмъ и могущественнѣйшая изъ силъ міра. Индра—есть громовержецъ. «Ни небо, ни земля, ни воздухъ не могутъ бороться съ Индрою, вооруженнымъ молніями. Міръ полонъ его славы и силы» [2]. Онъ больше, чѣмъ небо и земля [3]. Вся безпредѣльность неба и земли въ его рукѣ, онъ основалъ и укрѣпилъ землю и небо [4]. Его побѣдная сила одинаково царитъ надъ людьми, какъ и надъ всѣмъ міромъ. Онъ царь людей, владыка всѣхъ народовъ, раздаятель даровъ. «Онъ отецъ свѣта» [5], носитель высшаго могущества. Въ гимнахъ ему усвояется по

---

[1] Маруты представляются возникающими изъ нѣдръ неба въ тотъ моментъ, когда Индра встаетъ, чтобы идти на борьбу съ демономъ мрака; это, очевидно, утренніе вѣтры, прогоняющіе облака предъ восходомъ солнца.

[2] Rig-Veda Sect. VI. Lect. I. h. 1. Trad Langlois T. III p. 25.

[3] Rig-Veda Sect. IV. Lect. IV. h. 9.

[4] Ibid. Sect. III. Lect. 9. H. 1.

[5] Ibid. Sect. III. Lect. V. h. 3.

преимуществу имя Сакра [1] (çakra), т. е. могучій. Очевидно, это сила свѣта, блескъ въ солнцѣ, которое служитъ ея средоточіемъ [2]. Это основная производительная, раждающая или творящая сила природы, органомъ и средоточіемъ которой для индѣйца служили свѣтъ и солнце. Онъ и называется въ Ведахъ «творящій, осѣменяющій» [3]. Это индѣйскій Юпитеръ и въ одномъ изъ его эпитетовъ — Divaspati не напрасно находятъ созвучіе съ словомъ Jupiter (Diespiter).

Варуна по словопроизводству,—объемлющій, проникающій, (греческое οὐρανός, очевидно, одного корня, и индѣйскій Варуна есть прототипъ Ураноса у грековъ) есть богъ небеснаго свода, взятаго отдѣльно отъ явленій свѣта, — богъ пространства въ поднебесной и затѣмъ всего, что совершается въ этомъ пространствѣ, окружающемъ небо и землю, всего, что живетъ въ воздушномъ мірѣ, касающемся земли и небесъ. Это также небо или сводъ небесъ, но безъ солнца, небо ночное, усѣянное звѣздами [4], или олицетвореніе темнаго пространства небесъ. Гимны Ведъ прославляютъ его, какъ предтечу или предвѣстника солнца, приготовляющаго небесный путь [5]. «Онъ про-

---

[1] См. у Maurry p. 39

[2] Индра иногда отождествляется въ гимнахъ съ солнцемъ. Sama-Veda. 1. 2. 4. у Вуттке. Его тысяча глазъ, по всей вѣроятности, — звѣзды.

[3] Индра, поэтому, называется иногда волокъ, который служилъ символомъ оплодотворяющей силы

[4] Rig-Veda Sect. V. h. 6. Trad. Langlois T. III. p. 155.

[5] Повидимому, Варуна тоже солнце, какъ и Индра, но солнце во мракѣ. Арійцы, въ объясненіе видимаго суточнаго движенія солнца, его исчезновенія на горизонтѣ и восхода утромъ, кажется, думали, что, подходя къ западу, солнце снимаетъ съ себя свой блестящій видъ и проходитъ небеса обратно къ востоку съ лицемъ темнымъ, чтобы

стеръ широкій сводъ небесъ и раздѣлилъ между небомъ и землею». Онъ блюдетъ за явленіемъ новой луны и указываетъ путь этому свѣтилу ночи Онъ владыка водъ, которыя падаютъ съ облаковъ на землю, равно какъ и тѣхъ водъ, которыя собраны на землѣ—«aquarum dominus», какъ послѣ называется онъ въ Магабаратѣ [1]. «Оба моря, говоритъ гимнъ, (т. е. небо и воды земли) суть его бедра, онъ простертъ по всему необъятному пространству вселенной [2]. Въ его завѣдываніи путь птицъ, летающихъ въ воздушномъ пространствѣ, и корабли, плавающіе по морю,—онъ назначаетъ имъ путь и управляетъ ими [3]. Вѣтры, дующіе въ воздушномъ пространствѣ,— его дыханіе. Какъ богъ темнаго пространства небесъ, онъ есть таинственная сила, которая наблюдаетъ за всѣмъ, что въ пространствѣ, которое есть среда всѣхъ жизненныхъ явленій». Варуна видитъ незримо все, что между небомъ и землею, все, что лежитъ между ними. Онъ считаетъ взгляды человѣческихъ глазъ Какъ игрокъ мечетъ игральную кость, такъ онъ направляетъ всѣ вещи [4]. Онъ содержитель всего, что находится въ воздушной средѣ и вообще въ пространствѣ, поэтому онъ охранительная сила жизни, ея продолженія, ея процесса, ея движеній, совершающихся въ пространствѣ. Отъ него зависитъ ходъ и порядокъ жизни въ природѣ и человѣкѣ. Онъ знаетъ и направляетъ пути человѣка и наказываетъ за уклоненія

принять утромъ снова свой свѣтлый дискъ Это и былъ Варуна. См у Maury. Des Aryas p. 55. Слич Rig-Veda у Langlois. T. I. p. 269. Nota.

[1] Nalus et Damajanti. Liber tertius. IV.

[2] Atharva-Veda IV. 16. См у M Muller. Uber die Vedas.

[3] Rig-Veda T. I. h. 25.

[4] Atharva-Veda IV. 16.

отъ этихъ путей, негодуетъ на грѣхъ и караетъ его. Къ нему, по преимуществу, обращены гимны о помилованіи, прощеніи за грѣхъ и преступленіе [1]. Отъ него зависитъ и продолженіе физической жизни,—онъ посылаетъ изъ той же воздушной среды болѣзни и смерть. Къ нему обращены и молитвы о томъ, чтобы дольше не сходить «въ домъ земной глины» (въ могилу).

Агни (огонь, ignis) — сила огня, согрѣвающая и вмѣстѣ съ тѣмъ поядающая, истребляющая, иначе называется еще «движущій». Силу огня арійцы представляли истеченіемъ того небеснаго, таинственнаго свѣта, который живетъ въ солнцѣ и звѣздахъ. Это было для нихъ видимое откровеніе самого Индры. Это небесный свѣтъ, нисходящій на землю, чтобы животворить ее. Что Индра въ небѣ,—то Агни на землѣ. [2] Это «сынъ небесной силы», какъ всего чаще онъ называется въ гимнахъ. Какъ порожденіе небесной, животворной силы,—Агни все оживляетъ собою. Онъ есть живительный элементъ въ растеніяхъ, въ пищѣ; — онъ есть космическая сила, во всемъ живущая скрыто, но по временамъ дѣйствующая видимо и осязательно. Благотворный пламень этого бога поядаетъ нечистоту, уничтожаетъ болѣзнь [3]. Но его сила не ограничивается только физическою стороною жизни. Агни — есть другъ людей, и врагъ ихъ враговъ. Значеніе физической силы огня для быта и жизни дало богу Агни значеніе бога культуры Въ легендарныхъ сказаніяхъ о разселеніи арійцевъ къ

---

[1] См. Rig-Veda VII, 86 у М. Мюллера.

[2] «Ты Индра для смертнаго, который служитъ тебѣ. Когда ты свѣтишь, ты Индра, т. е. солнце». Rig-Veda. Sect. III. Lect. 8. h. II

[3] Rig-Veda. Sect, III. Lect. I. h. 1.

востоку,—ему приписывается указаніе и опредѣленіе границъ поселенія, онъ направляетъ движеніе народа и приготовляетъ почву, «освящаетъ ее» [1]. Онъ служитъ символомъ той силы, которую олицетворяла собою у римлянъ Веста — богиня огня, домашняго очага, домашней и семейной жизни вообще. Это благодѣтельная сила, способствующая развитію жизни. Но, раждаясь изъ солнца или утренней зари, возникая изъ внутренностей океана [2], сила огня, въ видѣ горящаго пламени, опять возносится къ небу и исчезаетъ въ пространствѣ. Вслѣдствіе этого, Агни получаетъ новое значеніе посредника между небомъ и землею, посланника боговъ, которое еще болѣе увеличиваетъ его значеніе, какъ культурной силы.

---

[1] Вотъ вкороткѣ эта легенда, о которой упомянуто было выше. Царь Матава Видегга (Mathava Videgha) носилъ въ своихъ устахъ «агни Вайванара (огонь для всѣхъ существующій»). Ришисъ Готама Рагугана (Raguhana) былъ его Пурогита (домашній жрецъ) На вопросы этого послѣдняго царь не отвѣчалъ, чтобы не выпалъ изъ устъ его агни. Тогда жрецъ началъ обращаться къ нему съ хвалебными призваніями, какъ къ богу жертвъ. Два раза призванія эти оставались безплодными. Уста Виддегги не открывались. Но, когда жрецъ въ третій разъ произнесъ «гтее» (Ghee)—(«горячее масло», — огонь при жертвахъ усиливался чрезъ окропленіе его масломъ) пламенѣющій агни вышелъ изъ устъ царя, который при этомъ не могъ уже удержать его. Онъ упалъ на землю и устремился на востокъ, попаляя почву. За нимъ шли царь и жрецъ. Не опаленная силою огня мѣстность, какъ не освященная, осталась и послѣ, по словамъ легенды, необитаемою для индѣйцевъ. Агни, остановивъ свое шествіе, указалъ царю и мѣсто для его обитанія Царь, носящій въ своихъ устахъ агни, очевидно, есть представитель цивилизующей силы; сила огня, попаляющая и освящающая собою земли къ востоку, есть символъ той разрушительной силы, которую вносили арійцы въ жизнь дикихъ, нецивилизованныхъ племенъ, чтобы основать въ землѣ ихъ свой новый, болѣе цивилизованный бытъ. См Indische Streifen, von Veber. 1868. Sage von Weiter—Wanderung der Arier nach Osten.

[2] Rig-Veda l. h. 12.

Это «небесный гость», по выраженію гимновъ Ведъ, «который переходитъ изъ селенія въ селеніе, разнося съ собою жизнь и радость». Еще новое и особое свойство получаетъ Агни отъ того, что онъ есть сила, поядающая жертвы, приносимыя богамъ. Вслѣдствіе этого богъ Агни есть богъ жертвъ и жертвенныхъ алтарей; онъ жрецъ между богами, а на землѣ богъ—покровитель жрецовъ. Это богъ, которому приносятъ жертвы при посредствѣ его самаго. Онъ возноситъ къ небу и молитвы вѣрныхъ [1]. Будучи, такъ сказать, самою осязательною божественною силою, которая входитъ въ самое близкое соприкосновеніе съ человѣкомъ, которая устрояетъ его бытъ, которая посредствуетъ между небомъ и землею, которая приноситъ его мольбу къ богамъ,—Агни есть божество, по преимуществу призываемое въ Ведахъ, и по преимуществу близкое къ человѣку. Это—его отецъ [2], его другъ [3], его путеводитель [4], его богъ—защитникъ и покровитель [5].

Таковы три главныя божества Ведъ—«Dii majores», выдающіеся между другими богами низшаго порядка. Это боги свѣта, пространства или воздуха, и земнаго огня. Первый есть представитель животворной силы въ природѣ, вторый—зиждитель силъ, скрытыхъ въ воздушномъ пространствѣ,—третій—оживляющей силы огня, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть и сила поядающая. Но этотъ послѣдній, разрушительный элементъ огня въ гимнахъ Ведъ—и въ эпоху свѣжести народ-

---

[1] Rig-Veda. Sect. I. lect. 1. h. 12.

[2] Rig-Veda. Sect. 1. lect. 5. h. 14.

[3] Ibid. Sect. III. lect. 1. h. 3.

[4] Ibid. Sect. II lect. 8. h. 13.

[5] Огонь въ Индіи домашній—святыня. Нельзя на немъ грѣть ноги, дуть на него устами, бросать въ него что-либо дурно — пахучее.

ныхъ силъ и чувства—еще скрытъ и не выступаетъ рѣзко. [1]

Но сверхъ этихъ главныхъ божествъ въ гимнахъ Ведъ упоминается множество другихъ боговъ, которые—или подчинены главнымъ, или занимаютъ второ-

---

[1] Касательно значенія и взаимныхъ отношеній между главными и выдающимися среди другихъ богами Ведъ мнѣнія историковъ и филологовъ не одинаковы, хотя большинство изъ нихъ признаетъ, на основаніи самыхъ гимновъ и свойствъ, приписываемыхъ богамъ, главнѣйшими изъ нихъ Индру, Варуну и Агни. Явленіе вполнѣ понятное, при отсутствіи въ лирическихъ пѣсняхъ Ведъ строгой и точной опредѣленности въ описаніи свойствъ боговъ. Такъ, Кэппенъ въ своемъ сочиненіи «Die religion des Buddha» предполагаетъ, что первый и главнѣйшій изъ боговъ есть не Индра, а Варуна — греческій Уранось. Увлекаясь мыслію о томъ, что Варуна, какъ и греческій Уранось, есть богъ неба, онъ утверждаетъ, что это и есть тотъ первоначальный богъ, котораго признавали всѣ арійскія племена, пока жили на берегахъ Оксуса, что онъ остался теперь, какъ воспоминаніе только, и потускнѣлъ въ представленіи индійцевъ. Дѣйствительнымъ богомъ, правящимъ міромъ, сталъ Индра. Но въ гимнахъ Ведъ Варуна описывается, какъ богъ царственный и правящій извѣстною областію жизни, такъ какъ и самъ Индра Что же касается до того, какое изъ трехъ главныхъ божествъ, упоминаемыхъ въ Ведахъ, древнѣе, то вопросъ этотъ не можетъ быть разрѣшенъ на основаніи одного только тождества Варуны съ греческимъ Ураносомъ. Отъ прежнихъ религіозныхъ представленій, общихъ для всѣхъ арійскихъ племенъ, у одного изъ народовъ могло остаться и возвыситься одно божество, у другаго—другое, и изъ того, что у грековъ Уранось занимаетъ сначала высшее мѣсто, не слѣдуетъ, что онъ былъ такимъ и для всѣхъ арійцевъ. Иначе на томъ же основаніи необходимо было бы признать, что сначала высшимъ богомъ арійцевъ былъ «Багга» — солнце, потому что наше славянское Богъ напоминаетъ этого Багга (Bagha). Если есть и осталось общее представленіе у арійцевъ о божествѣ отъ времени первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, то оно заключается въ общемъ понятіи неба и солнца (Dyau). Морн (Les croyances et legendes de l'antiquité 1863) даетъ богу Агни второе мѣсто послѣ Индры, хотя признаетъ, что Варуна есть тоже небо, какъ и Индра, а Агни истеченіе изъ неба,—свѣтъ Индры на землѣ. Но, если Варуна есть тоже небо или даже тоже солнце, только скрывшее свой свѣтлый дискъ, то естественнѣе Агни, который есть истеченіе изъ неба или его порожденіе,

степенное мѣсто и олицетворяютъ собою или частнѣйшія проявленія тѣхъ же силъ, носителями которыхъ представляются высшіе боги, или—физическія явленія, менѣе значительныя. Есть, впрочемъ, и представленія общихъ сихъ природы, но неопредѣленнаго характера и мало выдающіяся. Таковы—прежде всего — богиня Адите Aditi (вѣчная) и ея дѣти Адитіи (Adityas). Адити называется матерью боговъ, приносящею блага земли. Кажется, это было общее имя всѣхъ высшихъ въ природѣ силъ, или олицетвореніе

дать мѣсто послѣ Варуны. Наконецъ Бюрнуфъ, въ своемъ новомъ сочиненіи «La Science des Religions», 1872 г., богу Агни даетъ первостепенное мѣсто между всѣми богами Ведъ (р. 164) Съ этимъ связанъ у него своеобразный взглядъ на первоначальное общее арійское воззрѣніе, по которому основная сила въ мірѣ есть сила движенія, изъ которой арійцы изводили всѣ жизненныя проявленія и самую мысль Движеніе, жизнь и мысль,—вотъ что обращало на себя вниманіе арійца, что, дѣйствительно, обнимало собою всѣ жизненныя обнаруженія и что впослѣдствіи онъ отожествилъ и объединилъ (р 207). Агни и былъ богомъ этой животворной силы. Движенія посредствуются силою теплоты, а теплота является подъ формою огня, который блещетъ въ молніи, скрытъ въ облакахъ, проникаетъ собою все живущее, и который, по выраженію Ведъ, есть «мужъ женъ, женихъ дочерей» (208 и 240 р.). Совершенно справедливо, что арійцы впослѣдствіи отожествили и объединили всѣ силы и начала жизни, въ томъ числѣ и самую мысль; но предположеніе, что таковъ именно былъ исходъ ихъ воззрѣній, — произвольно и построено искусственно. Оно отзывается логикой уже развитаго мышленія Съ другой стороны, трудно предположить психологически, чтобы явленія огня на землѣ ранѣе остановили на себѣ вниманіе, чѣмъ явленія его въ небѣ и воздухѣ. Во всякомъ случаѣ, на явленіе огня арійцы смотрѣли, какъ на истеченіе изъ неба Слѣдовательно, богъ Агни—не могъ быть верховнымъ богомъ. Культъ его былъ, дѣйствительно, очень развитъ,—упоминается онъ въ Ведахъ очень часто. Но это объясняется, какъ уже замѣчено, тѣмъ, что это былъ богъ дома, домашняго очага, — самое близкое къ человѣку божество Съ этой, и только съ этой стороны, взглядъ Бюрнуфа можетъ быть признанъ вѣрнымъ.

животворныхъ явленій природы вмѣстѣ взятыхъ. [1] Эта общая животворящая сила природы распадается на двѣ—также общія божественныя силы неба и земли (Dıay и Prithivi), которыя въ гимнахъ представляются иногда, какъ отецъ и мать всего живущаго. [2] Большею же частію второстепенные боги Ведъ относятся къ понятіямъ неба или свѣта, олицетвореніемъ котораго служилъ верховный и стоявшій на первомъ мѣстѣ богъ Индра. Таковы—дѣти Адити—олицетворенія солнца подъ различными названіями, но съ едва уловимою разностію въ понятіи. [3] Таковъ богъ Суріа или Сюрія (Suria), что значитъ солнце Кажется, что подъ этимъ именемъ солнце обозначалось, какъ источникъ свѣта. Звѣзды разсѣеваются вмѣстѣ съ мракомъ, какъ воры, по словамъ гимновъ, когда является этотъ богъ неба. Его глаза смотрятъ на всѣ созданія. Этотъ безсмертный, неустанный путникъ шествуетъ на виду всѣхъ созданій. [4] Таковъ же Савитри—тоже солнце,

---

[1] Трудно опредѣлить точно понятіе, заключающееся подъ этимъ Адити. Адити, говорится въ одномъ изъ гимновъ,—это небо, адити—воздухъ, адити—мать, отецъ, сынъ, адити—всѣ боги, адити—тотъ, кто родился и родится. Это общая раждающая сила природы. См. у Maury, p. 51.

[2] При этомъ нельзя не припомнить о китайскомъ воззрѣніи, по которому небо и земля,—отецъ и мать всего живущаго, и не замѣтить еще разъ, что возможно предположеніе о единствѣ начальныхъ воззрѣній у арійцевъ съ китайцами, которые своеобразно раскрыли ихъ вслѣдствіе своего особеннаго психическаго характера, или вѣрнѣе, оставили ихъ вовсе неразвитыми подъ вліяніемъ своего сухаго, безжизненнаго воззрѣнія. Съ другой стороны, это напоминаетъ Ураноса и Θэю или Гэю греческой миѳологіи. Можно находить также созвучіе въ греческомъ имени ἄνακτες, которымъ называется Рея, съ арійскимъ aditi (Maury. Des aryas p. 52).

[3] Олицетворенія солнца — числомъ 12, какъ дѣти одной матери Адити,—представляются очень сходными и по своимъ свойствамъ.

[4] Rig-Veda. Langlois. T. I. p. 251.

но—какъ сила раждающая, оживляющая. Это «глазъ вселенной», по выраженію Ведъ,—богъ «съ золотыми руками и съ сладкою рѣчью». [1] Таковъ же Бхага, [2] иногда отождествляемый съ Савитри, и Пушанъ (Pouchan),—олицетворяющіе тоже солнце и называемые въ Ведахъ «мудрыми стражами міра, направляющими его пути». [3] Таковъ же, наконецъ, Митра (Mithra), блестящій герой, царь съ прекрасными руками, богъ съ широкимъ взоромъ, объемлющимъ всю вселенную, отецъ свѣта,—глазъ, безустанно устремленный на людей. [4] Подъ этимъ именемъ солнце служило, кажется, символомъ *провидящей* силы міра. Митра описывается, по преимуществу, какъ охранитель добра и врагъ зла и злыхъ людей. Имя его значитъ «другъ», т. е. добра. Рядомъ съ нимъ упоминается почти тожественный съ нимъ по значенію также богъ солнца, подъ именемъ Аріамана (Aryaman)—благодѣтель міра, учитель добродѣтели и мститель беззаконія. Это новое олицетвореніе солнца въ его оживляющихъ дѣйствіяхъ на землю. Но вмѣстѣ съ этимъ Аріаманъ въ позднѣйшихъ гимнахъ обращается въ бога разрушителя, въ адитія «смерти. [5] Очень можетъ быть, что это послѣднее представленіе объ Аріаманѣ дали индѣйцу опасныя и иногда поражавшія смертію дѣйствія жгучихъ сол-

---

[1] Rig-Veda Sect. IV. lect. I. h. 19.

[2] Бхага — (Bhaga) тожественное съ нашимъ славянскимъ Богъ — значитъ: щедрый, могучій, богатый.

[3] Rig-Veda. Sect, IV. lect. 3. h. 16. Sect 5. lect. I. h. 1 Sect. 1. lect 5. h 10. См у Мори.

[4] Rig-Veda. Sect. IV. lect. 3. h. 16. Sect. 5. lect. I. h. 1 Sect. I. lect. 5. h. 10. См. у Мори

[5] Въ комментаріяхъ на Веды онъ представляется — богомъ зла и смерти. Мори, p. 61.

нечныхъ лучей въ Индіи. [1] Обожанія звѣздъ мы не встрѣчаемъ въ гимнахъ Ведъ; повидимому, сабеизмъ Ведъ ранѣе того времени, когда индѣецъ сталъ различать планеты и наблюдать за движеніемъ звѣзднаго неба, [2] но явленія свѣта и другія физическія явленія въ воздухѣ очень часто олицетворяются въ Ведахъ. Такова богиня Зари-Ушасъ (Uschas), поэтически описываемая въ гимнахъ. Это дочь неба, отверзающая дверь въ него, другъ людей;—она нѣжно улыбается, какъ молодая супруга; посѣщаетъ каждый домъ, не забывая ни великихъ, ни малыхъ; не измѣняется, не старѣется, вѣчно молода, и всѣхъ возбуждаетъ къ жизни, всѣмъ несетъ богатство и радость. [3] Въ связи съ нею въ представленіи стоятъ асвины или аквины (acvin), близнецы неба—боги быстробѣжные, или боги всадники, сопровождающіе богиню зари. Повидимому, это олицетвореніе лучей свѣта, предваряющихъ явленіе зари утромъ, и потухающихъ лучей вечерняго свѣта по захожденіи солнца. Почти тоже представленіе заключено въ понятіи объ апсарахъ (Apsaras), быстрыхъ и подвижныхъ танцовщицахъ неба, которыя первоначально были олицетвореніями лучей зари. Двусмысленно и неопредѣленно значеніе другихъ подобныхъ боговъ подъ именемъ Гандгаровъ или Гандхарвовъ. По видимому, это—свѣтъ солнца, скрытый въ облакахъ

---

[1] Изъ этого объясняется идея Аримана, какъ злаго начала, у персовъ. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что этотъ индѣйскій Арiяманъ есть прототипъ Аримана Зороастровой религіи, какъ и Митра индѣйскій—прототипъ Митры у персовъ, культъ котораго у этихъ послѣднихъ, какъ послѣ узнаемъ, имѣлъ особенное и важное значеніе.

[2] Находятъ въ Ведахъ указаніе только на Венеру, и на измѣненія луны. Вообще же звѣзды представлялись огнемъ, который зажигаютъ на небесной тверди Индра или Варуна. См. у Мори. p. 61.

[3] M. Müller. A history of Sanscrit. literature p. 551.

или молнія, исходящая изъ облаковъ. Наконецъ блѣдный свѣтъ луны олицетворенъ былъ подъ именемъ Сома или Чандра (Tschandra), бога луны и вмѣстѣ плодотворной силы въ природѣ. Изъ другихъ физическихъ явленій вниманіе индѣйца останавливалось по преимуществу на вѣтрахъ.[1] Маруты (maroût) вѣтры[2]— божества, очень часто упоминаемыя въ Ведахъ. Они сопровождаютъ, какъ сказано уже, самаго Индру въ его шествіи на золотомъ конѣ по небу. Отецъ вѣтровъ Рудра (Rudra)—«ревущій, непобѣдимый, могучій»,— представляется вооруженнымъ легкими копьями или стрѣлами,—богомъ мудрымъ и несущимъ довольство. Его дѣти—Маруты,—также описываются, какъ небесное воинство, вооруженное стрѣлами и въ богатыхъ воинскихъ украшеніяхъ.[3] Рудра и Маруты представляются иногда вмѣстѣ съ тѣмъ и богами лѣса и вообще пространства надъ землею. Дѣйствія ихъ большею частію благодѣтельны.[4] Сверхъ того, въ гимнахъ Ведъ часто олицетворяются и другіе предметы неодушевленной природы,— море и рѣки, горы и долины,—остатокъ прежняго фетишизма.

Но все это боги съ вліяніемъ, по преимуществу, благодѣтельнымъ. Есть божества и съ противоположнымъ характеромъ, хотя ихъ немного и хотя они не выдвигаются между другими богами. Идея божества,

---

[1] Очень можетъ быть, что это были и воспоминанія о тѣхъ сильныхъ вѣтрахъ, которые дуютъ въ открытыхъ, высокихъ равнинахъ средней Азіи—за Гималайскимъ хребтомъ, т. е. въ первоначальной родинѣ арійцевъ.

[2] Иногда они называются другимъ общимъ именемъ вѣтра, Vayou— Вэйю

[3] Rig-Veda. Sect. V, lect. 4. p. 21.

[4] Рудра иногда отожествляется съ богомъ Агни. Впрочемъ, отдѣльность того и другаго въ Ведахъ несомнѣнна.

какъ животворной и благодѣтельной силы, привязана къ представленію о свѣтѣ. Понятіе о силахъ противоположнаго характера—къ идеѣ тьмы, мрака. Есть представитель мрака или мрачнаго облака «Вритра» или «Уритра»—черный или удерживающій (т. е. дождь въ облакахъ), стоящій во главѣ враждебныхъ силъ. Съ нимъ-то Индра, сопровождаемый Марутами, ведетъ побѣдоносную борьбу, о которой такъ часто говорятъ гимны Ведъ Его богъ боговъ поражаетъ въ голову своею молніей, ему онъ наноситъ смертную рану, и бездыханный трупъ этого бога мрака,—этого страшнаго дракона,—погружается въ воды.[1] Ему подчинены второстепенные представители тѣхъ же темныхъ силъ — Асуры (Asur), олицетворяющіе собою мрачныя облака, разгоняемыя Марутами и Индрою,—духи враждебные, представители темныхъ, черныхъ, облачныхъ паровъ.[2] Сюда же относятся и Ракшасы и Руты (Rakhchas Rout), вредоносные духи, наводившіе страхъ ночью, съ именемъ которыхъ индѣецъ соединялъ представленіе о всемъ страшномъ, о всемъ нечистомъ и враждебномъ.[3]

Наконецъ, и духи умершихъ предковъ—остатокъ, очевидно, древняго культа мертвыхъ, упоминаются въ

---

[1] Rig-Yeda, Sect. I. lect. 2. h. 13. Вритра представляется иногда въ Ведахъ подъ образомъ змѣя или дракона Аги—(Ahi).

[2] Rig-Yeda. Sect. 2. lect. 4. h. 8. Слово Асуръ, очевидно, одного корня съ «ahura» персидскимъ (животворный). Очень можетъ быть, поэтому, что первоначально оно не значило злаго духа. Въ этихъ представленіяхъ о Вритрѣ и Асурахъ и о борьбѣ съ ними Индры, очевидно, лежитъ зародышъ или прототипъ персидскаго дуализма, позднѣе развитаго подъ образомъ борьбы Ормузда съ Ариманомъ.

[3] Нечистыя животныя,—ночныя птицы, скрытый врагъ, дикіе народы и племена, религія дикихъ,—все это приписывалось дѣйствію этихъ Ракшасовъ или Асуровъ и признавалось олицетвореніемъ ихъ самихъ.

Ведахъ, какъ существа съ характеромъ высшимъ, какъ полубоги. Это Питри (Pitri). Они живутъ въ подземномъ царствѣ особаго бога Ямы (Jama), который олицетворяетъ смерть.[1] По выраженію Ведъ, это собиратель людей въ подземномъ мірѣ, который указываетъ путь изъ глубины въ высоту. Онъ первый нашелъ мѣсто, указалъ отечество, котораго никто и никогда не отниметъ у насъ,—куда ушли прежде насъ жившіе предки, туда же пойдутъ и вновь рожденные по указанному имъ пути. Онъ уготовляетъ смертнымъ покойное мѣсто въ своей подземной области, снабженное свѣтомъ, тьмою и водами.[2] Этотъ Яма—владыка смерти и подземной глубины, едва ли не первый человѣкъ, первый *смертный*, указавшій другимъ дорогу въ царство смерти и открывшій въ него дверь.[3] Онъ живетъ въ сообществѣ боговъ, наслаждаясь въ прохладныхъ обителяхъ подъ тѣнію широколиственнаго дерева.

Системы и порядка въ представленіи о богахъ и о взаимныхъ отношеніяхъ между ними нѣтъ и не указывается въ Ведахъ. Боги, какъ уже замѣчено, смѣшиваются, отожествляются одинъ съ другимъ, или являются подъ различными именами. Они множатся, повидимому, съ каждымъ новымъ гимномъ,—свойства одного бога олицетворяются и дѣлаются на извѣстный

---

[1] Греческій Плутонъ и Аидъ.

[2] Rig-Veda 1, 14. 1, 10. Kuhn. Vergleich. Lehrsprach. IV. 1, 199. у Вуттке.

[3] Имя Яма значитъ «пара», а по одному изъ легендарныхъ сказаній человѣческій родъ произошелъ отъ пары или четы, рожденной отъ свѣта и мрака. Таково имѣніе Кюна. См. Вуттке р. 255 и у Мори 134 Впослѣдствіи, во времена эпоса, Яма чаще упоминается въ миѳологіи и стоитъ въ числѣ великихъ боговъ,—его характеръ обрисовывается также болѣе яркими чертами. Въ Ведахъ его образъ блѣденъ и тускнъ.

моментъ новымъ отдѣльнымъ богомъ. Смѣшеніе представленій, излишество, отсутствіе мѣры,—характерное свойство индѣйской фантазіи.[1]

Всѣ боги Ведъ изображаются, какъ живыя существа; они ѣдятъ, пьютъ, говорятъ, гнѣваются, но эта жизненность ихъ призрачна, и есть не болѣе, какъ олицетвореніе свойствъ и явленій природы. Это не антропоморфизмъ въ собственномъ смыслѣ слова. Поэтъ только на то мгновеніе, когда призываетъ боговъ и поетъ имъ хвалу, забываетъ о томъ, что это безсознательныя явленія природы, что длинныя руки бога Савитри, напр., лучи солнца, а боги съ длинною костью руки—мерцающая полоса свѣта на горизонтѣ во время сумерекъ. Субъективность этихъ боговъ неустойчива, и это постоянно чувствуется. Всѣ они представляются живущими въ небѣ, которое служитъ вмѣстилищемъ и центромъ міровыхъ силъ, хотя нѣкоторые изъ нихъ, какъ Агни, напр.,—посредствуя между небомъ и землею, живутъ и между людьми въ тоже время. Какъ олицетворенія силъ природы, они безсмертны. Если говорится иногда о рожденіи боговъ, то это имѣетъ физическое значеніе и указываетъ на возникновеніе извѣстныхъ физическихъ явленій,—служитъ олицетвореніемъ происхожденія физическаго явленія отъ извѣстной силы. Это—рожденіе дня, восходъ солнца, возвращеніе годоваго движенія временъ. Въ гимнахъ упоминается особенное питье боговъ изъ сока растенія, или молоко боговъ—Сома (Soma—отъ su-su возбуждать, раждать), которымъ поддерживается

[1] Причина явленія одного и того же бога, напримѣръ солнца, подъ различными именами, быть можетъ, заключается и въ томъ, что названія эти принадлежатъ различнымъ племенамъ, или родамъ арійцевъ и всѣ занесены въ Веды.

ихъ вѣчное, безсмертное существованіе [1]. Это было, по выраженію Ведъ, «небесное вино»—пища боговъ, нисходящая съ неба на землю вмѣстѣ съ дождемъ, возбуждающая и укрѣпляющая боговъ, наполняющая ихъ силою и могуществомъ. Его приносили въ жертву богамъ, какъ ихъ любимое питье, и сами приносящіе жертву пили отъ него [2]. Понятна мысль, скрывавшаяся въ представленіи объ этомъ питьѣ боговъ Возбуждающій сокъ наркотическаго растенія служилъ символомъ той общей, животворной силы природы, которая породила самихъ боговъ, того источнаго, неумирающаго начала жизни, представителями и носителями котораго служатъ частныя силы природы и физическіе дѣятели. Въ Сома проявляется животворный духъ природы [3].

Фантазія индѣйца и не остановилась на представленіи о Сома, какъ пищѣ боговъ. Она возвела его также въ божество. Скоро явился Сома — богъ жертвеннаго питья и жертвы вообще. Цѣлебное, укрѣпляющее и возбуждающее питье [4] олицетворено и стало богомъ Сома,—творцемъ всѣхъ вещей, произведшимъ небо, солнце, звѣзды, — подателемъ жизни, здоровья, защиты, — даже отцомъ или источни-

---

[1] Это сокъ растенія Cynanchum viminale или Asclepias acida (Дарба), еще иначе Sacrostemma viminalis,—имѣвшаго наркотическое, опьяняющее свойство. Растеніе это въ лунную ночь собирали на горѣ, очищали отъ листьевъ стебли, прессовали между камнями, смачивали водою, сокъ смѣшивали, затѣмъ, съ растопленнымъ масломъ или сывороткою. Смѣсь эта приходила въ броженіе въ продолженіе нѣсколькихъ дней.

[2] Для безсмертія людей служила «вода безсмертія», о которой будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ. Во времена эпоса она была и питьемъ боговъ.

[3] Сома, очевидно, тоже, что у персовъ Гаома, о чемъ рѣчь впереди.

[4] Прототипъ амброзіи и нектара у грековъ.

комъ знанія, а жертвоприношеніе изъ этого питья, равно какъ и вообще жертвы, — олицетворены подъ образомъ страданій бога Сомы. Онъ сталъ, какъ и Агни, вслѣдствіе этого, посредникомъ между богами и людьми [1].

Живость воображенія и его сила у индѣйца простиралась до того, что всѣ вообще жертвенныя принадлежности были олицетворены подъ образомъ божествъ. [2] Олицетворялись и отношенія людей къ богамъ. Результатомъ этого было явленіе еще бога, подобнаго Сомѣ, *бога молитвы*—Бригаспати или Брахманаспати (Brihaspati-Brahmanaspati). Это также посредникъ между богами и тѣмъ, кто приноситъ имъ жертву, — это также могущественное и почитаемое существо, участвующее въ чудныхъ дѣйствіяхъ Индры. Таковъ Олимпъ индѣйскихъ боговъ временъ явленія Ведъ.

Итакъ мысль и чувство индѣйца обращены были на природу и всюду видѣли и находили въ ней проявленія божественной силы, но по преимуществу и отъ начала онъ остановился на трехъ главныхъ выдающихся явленіяхъ, или сферахъ жизни въ природѣ, представителями которыхъ, какъ уже сказано, служили боги свѣта или неба, пространства или воздушной среды, и огня. Эти силы признавались главнѣй-

---

[1] Культъ Сомы, дѣйствительно, впослѣдствіи смѣшивался съ культомъ Агни.

[2] Сосуды и орудія для жертвоприношенія, двери и столбы священной ограды, гдѣ приносились жертвы, въ гимнахъ Ведъ представляются живыми, одушевленными существами. Даже руки и пальцы жертвоприносителей у поэта обращаются, то въ 10 прекрасныхъ, божественныхъ женщинъ, въ 10 жрицъ, то въ 10 братьевъ, окружающихъ жреца. Maury des Aryas p. 90.

шими, существеннѣйшими. Эти области жизни казались преимущественнымъ средоточіемъ божественныхъ силъ. Свѣтъ, какъ сила производительная, творящая; воздухъ или воздушная, вообще пространственная среда, въ которой совершаются процессы жизни, какъ сила охраняющая продолженіе жизни; и огонь, какъ сила, оживляющая земную среду и въ то же время связующая ее съ небомъ, поядающая земную жизнь и возвращающая ее небу:—вотъ главнѣйшіе боги Ведъ. Говоря отвлеченнѣе,—три фазиса или вида бытія представлялись индѣйцу носителями божественныхъ свойствъ и могучихъ потенцій міровой жизни,—это рожденіе или возникновеніе бытія,—его продолженіе и, наконецъ, его прекращеніе или смерть. Но этотъ послѣдній видъ или фазисъ существованія, олицетворяемый богомъ Агни, какъ замѣчено, еще мало выдвигается и не останавливаетъ на себѣ особеннаго вниманія. Богъ разрушенія въ первичную и патріархальную эпоху жизни рисуется пока въ чертахъ мирныхъ и свѣтлыхъ.

Но характерное свойство индѣйскаго міровоззрѣнія есть *единство*, созерцаніе всего въ общемъ, цѣломъ. Это стремленіе къ пантеистическому единству воззрѣнія, какъ мы видѣли, замѣтно уже въ Ведахъ,—въ смѣшеніи и отожествленіи боговъ. Уже эти гимны Ведъ, принадлежащіе ранней, первичной эпохѣ жизни индѣйца, носятъ на себѣ слѣды углубленія мысли и чувства въ природу и ея явленія, уже они говорятъ о «видѣніи» и «провидцахъ»,—созерцателяхъ. Вотъ почему индѣецъ и не остановился на своихъ первоначальныхъ религіозныхъ воззрѣніяхъ, а пошелъ далѣе въ своемъ идеализмѣ, и періодъ религіозныхъ вѣрованій, заключенныхъ въ Ведахъ, смѣнился періодомъ религіи *браминской*, которая имѣетъ характеръ от-

влеченный, созерцательный и создана «провидцами» и мыслителями Индіи.

Въ законѣ Ману и Ведантахъ—и вообще въ философскихъ объясненіяхъ на Веды, мы встрѣчаемъ уже новыя понятія о божествѣ, выработанныя отвлеченнымъ мышленіемъ и поражающія своею отвлеченностію и созерцательностію. Неизвѣстно, сколько времени прошло между первымъ и этимъ вторымъ періодомъ въ исторіи индѣйской религіи, но, судя потому, что языкъ закона Ману далеко расходится съ языкомъ Ведъ и весьма близокъ къ нынѣшнему языку индѣйцевъ,—нужно полагать, что эти два момента въ развитіи индѣйскаго религіознаго воззрѣнія раздѣляются значительнымъ пространствомъ времени. Въ продолженіе вѣковъ, подъ вліяніемъ созерцателей и жрецовъ, народный духъ развивалъ тотъ идеальный пантеизмъ, съ какимъ является религія Индіи подъ именемъ браминства, и какого не встрѣчаемъ ни въ одной изъ религій древняго міра. Нѣтъ сомнѣнія, что уже съ задатками этого идеальнаго склада въ воззрѣніи пришли сюда арійцы съ высокихъ равнинъ средней Азіи, что они принесли съ собою изъ своей родины и глубокое чувство, и энергію мысли. Смѣлый, отвлеченный идеализмъ столько же свойственъ жителямъ горъ и высотъ, съ ихъ освѣжающимъ и возбуждающимъ климатомъ, какъ и жителямъ странъ роскошнаго юга,—если не болѣе. Но долины Инда и Ганга своею роскошью и своимъ жгучимъ климатомъ развили это направленіе до крайности; онѣ дали своеобразныя краски для картины, какую отъ начала представляло собою воззрѣніе индѣйца,—тѣ роскошные, гигантскіе образы, изъ которыхъ создалась сложная миѳологія Индіи; онѣ довели изнѣженную мысль до безплоднаго созерцанія. Идеализмъ, къ которому отъ

начала тяготѣли арійцы, подъ вліяніемъ новыхъ бытовыхъ условій страны, получилъ, такимъ образомъ, фантастическій характеръ, и мысль стала закрыта покровомъ пестрыхъ, туманныхъ образовъ [1].

Какъ бы то ни было, со временъ явленія закона Ману и философскихъ объясненій на Веды, религіозное воззрѣніе Индіи принимаетъ иной,—отвлеченно-пантеистическій характеръ. То, что предчувствовалось, предносилось болѣе или менѣе смутно въ Ведахъ, получило теперь ясную и опредѣленную форму. Всѣ многочисленные, разнообразные Дэвы или боги стали теперь однимъ *Великимъ Духомъ* (Magan-Athma—латинское magnus—великій, и нѣмецкое Athmen—дышать),—всѣ объединились въ этой всеобщей душѣ міра съ именемъ Брахмы или Брамы (Brahma), вѣрнѣе—Брахмъ, Брамъ (Brahm)—средній родъ—«великое». Всѣ боги Ведъ, по этому новому воззрѣнію, въ сущности, одинъ и тотъ же Брамъ; главнѣйшіе изъ божествъ—Индра, Варуна, Агни, въ сущности, одинъ и тотъ же великій духъ, открывающійся въ этихъ трехъ главнѣйшихъ потенціяхъ бытія. Три вида бытія—начало, продолженіе и конецъ или разрушеніе—это состояніе одного и того же бытія, которое само въ себѣ *едино* и *нераздѣлимо*. Все и всякое бытіе, со всѣми его разнообразными формами и видоизмѣненіями, въ сущности, едино и тожественно,—всѣ царства природы и самъ человѣкъ—проявленіе одной и той же міровой субстанціи, — одного всемірнаго начала; все это жизнь одного и того же великаго духа, все это, въ сущности, — одинъ вѣчно тожественный «Брахмъ» или «Брамъ».

---

[1] Говоримъ это въ виду того односторонняго мнѣнія, которое изводитъ индѣйскую созерцательность исключительно изъ мѣстныхъ вліяній жгучаго, изнѣживающаго климата Индіи.

Имя этого новаго божества Брахмъ или Брамъ (оно значитъ собственно и первоначально—молитва, [1] затѣмъ «великое», и происходитъ отъ корня Бриг—Brih—напрягаться, возвышаться, расти), указываетъ на связь его съ тѣмъ богомъ молитвы — Brihaspati, или Brahmanaspati, о которомъ упоминается въ Ведахъ. Съ точки зрѣнія богословской и метафизической, эта связь, если она дѣйствительно существуетъ, вполнѣ понятна. Богъ молитвы и молитвеннаго созерцанія могъ быть переходною ступенью отъ религіи Ведъ къ браминству. Богъ молитвы уже въ Ведахъ является, какъ могущественная, творческая сила, и, конечно, потому, что слово молитвы вліяетъ на самихъ боговъ и заключаетъ въ себѣ таинственную силу. Несомнѣнно, съ другой стороны, что великій духъ браминства, все въ себѣ объединившій, есть плодъ дальнѣйшаго углубленія религіозной мысли и чувства, дальнѣйшаго напряженія этого чувства,—это богъ созерцанія, или богъ, открытый созерцаніемъ жрецовъ и провидцевъ. [2]

---

[1] Таково мнѣніе большинства филологовъ.

[2] Изъ этого не слѣдуетъ, однакоже, какъ предполагаетъ Кэппенъ въ своемъ сочиненіи о буддизмѣ (Die Religion des Buddha, p. 17. 26, 127), что браминство своимъ явленіемъ обязано исключительно жрецамъ-браминамъ, которые, на мѣсто прежнихъ, живыхъ, поэтическихъ вѣрованій, внесли свои безплодныя созерцанія, свою пустую діалектику и схоластику, развили мрачный взглядъ на жизнь и вмѣстѣ съ изнѣживающимъ вліяніемъ климата обезсилили мысль и чувство народа. Въ сочиненіи о религіи, которая служила реакціей браминству, это понятно. Но нельзя смотрѣть на браминство, какъ на явленіе случайное и неимѣвшее связи съ прежнимъ воззрѣніемъ. Несомнѣнно, что задатки его были отъ начала,—они лежали въ характерѣ и складѣ народной жизни. Браминство, какъ и Веды, служило также выраженіемъ народнаго воззрѣнія. Жрецы были только его преимущественными носителями и выразителями. Иной взглядъ былъ бы нерацоналенъ и исторически невѣренъ.

Свойство и характеръ этого божества, дѣйствительно, отличаются глубокою отвлеченностію и созерцательностію. Душа міра — великій Брахмъ или Брамъ есть нераздѣльная цѣлость и полнота всего и всякаго существованія. Разнообразные виды и формы бытія — это разнообразныя дерева, — а онъ — цѣлый лѣсъ; разнообразныя проявленія жизни — это волны моря; а онъ — само море. [1] Онъ есть *цѣлое* міра, [2] универсъ, взятый въ своемъ общемъ, нечастичномъ бытіи. Все частичное, множественное ему противоположно. Это единое и нераздѣльное бытіе и есть истинное бытіе,—оно одно устойчиво, неизмѣнно, вѣчно; все другое, отличное отъ него, неустойчиво и преходяще. [3] Измѣненія міра его не касаются.—Какъ чистый кристаллъ остается прозрачнымъ, не смотря на то, что окрашенъ въ красный цвѣтъ; такъ Брамъ сохраняетъ свое чистое, неизмѣнное бытіе. [4] Эта постоянная цѣлость бытія, это вѣчное тожество—есть бытіе тончайшее, невидимое, неуловимое. Въ немъ нельзя различать никакихъ признаковъ бытія;—само въ себѣ, оно безъ всякаго вида, цвѣта, тона, безъ частей и безъ движенія, [5] безъ всякой величины и измѣренія, безъ всякихъ свойствъ. Въ немъ нѣтъ ни добродѣтели, ни порока, ни знанія. Брамъ свободенъ отъ рожденія и отъ смерти; ничего не было прежде него и ничего нѣтъ послѣ него. Въ немъ, или у него, нѣтъ ни тѣла, ни чувствъ, ни воздуха, ни эѳира. Для него нѣтъ ни добра, ни зла. Онъ не имѣетъ никакого

---

[1] Vædanta-Sara v. Frank. Munchen. 1835. p. 7.
[2] Ibid. p. 21.
[3] Ibid. p. 4.
[4] Colebrooke. Essais. p. 186.
[5] Atma Upan. in Webers. Stud. 11. 56 у Вуттке.

вида.[1] Онъ «подобно чистому пространству, ни чѣмъ не наполненному.»[2] Его нельзя даже мыслить, или вѣрнѣе—его можно и нельзя мыслить въ тоже время,—онъ ни мыслимъ, ни немыслимъ.[3] Брамъ есть пустота и притомъ величайшая (абсолютная пустота).[4] Но это бытіе безъ всякихъ свойствъ и проявленій есть вмѣстѣ съ тѣмъ полнота и сущность всякаго бытія, и матеріальнаго, и духовнаго. Брамъ есть безбрежное море міровой жизни, безпредѣльное, безграничное. Все явное и скрытое одинаково заключено въ этомъ безграничномъ, тончайшемъ эѳирѣ бытія. Онъ обнимаетъ собою и небо, и землю. Онъ безъ вида, и имѣетъ безчисленное множество видовъ; онъ древнѣе, чѣмъ все древнее. Онъ огонь и солнце; онъ и воздухъ, и луна, и воды; онъ Господь всего.[5] Онъ уста и глава всякаго созданія,—онъ все наполняетъ собою. Тысячеголовый и тысячеглазый—Брамъ обнимаетъ всю вселенную и живетъ во всѣхъ сердцахъ. Онъ есть то, что есть, что было, и что будетъ.[6] Онъ есть вѣчный разумъ, незнающій раздвоенія,[7] вѣчный покой; сила, все проникающая, но ни съ чѣмъ не смѣшивающаяся. Онъ есть душа и сердце міра; онъ — альфа и омега бытія, его первое и послѣднее; все изъ него исходитъ и все въ него обращается;—онъ невидимое въ видимомъ,—онъ «небытіе въ бытіи и бытіе въ небытіи». Онъ корень и основа всякой жизни. Вотъ почему онъ

---

[1] Kaivalya-Upan. Webera. Stud. p. 260.

[2] Colebrooke. Essais p. 266; у Буттке p. 260.

[3] Amrita-Vindu. Upan. 6, 8, 9.

[4] Vædanta-Sara. p. 23, 24.

[5] Yavnan III. 144. у Буттке.

[6] Vædanta Sara. v. Frank. p. 6.

[7] Т. е. тожество субъективнаго и объективнаго, бытія и мысли. См. Ved.-Sara. v. Frank. p. 6—7. «Nichtentzweite Subject-object».

видимъ, и вмѣстѣ не видимъ, мыслимъ, и не мыслимъ; лишенъ всякихъ свойствъ, и обладаетъ ими. Онъ, какъ лучь свѣта, проникаетъ жизнь міра; онъ — дыханіе вселенной, онъ ея сущность и сила. Онъ больше всего міра, и меньше атома; онъ безъ глазъ, но все видитъ и взоры его всюду простерты; безъ органа слуха, но онъ все слышитъ; безъ мысли, но мыслитъ; онъ все знаетъ, но его никто не можетъ постигнуть. [1] Онъ есть то, что зовутъ совершенствомъ міра;—онъ «умъ въ мущинѣ, красота въ женщинѣ, ароматъ въ цвѣткѣ». Онъ существо существъ; онъ безконеченъ; онъ «по преимуществу бытіе»,—т. е. бытіе самобытное, прежде котораго ничего не было и послѣ котораго ничего не будетъ.

Не нужно разъяснять, что этотъ Брамъ, простертый по всему міру, невидимый и вмѣстѣ видимый, не мыслимый и мыслимый,—есть самый міръ, взятый въ своей отвлеченной *цѣлости*, или въ общемъ понятіи бытія. Какъ бытіе вообще, онъ безвидѣнъ и лишенъ свойствъ; какъ сила, дающая жизнь разнообразнымъ формамъ бытія, онъ разнообразенъ и многовидѣнъ. Онъ неизмѣненъ, и измѣняется; безсмертенъ, и смертенъ; разуменъ, и не разуменъ. Богъ и міръ вмѣстѣ смѣшаны; — конечное процессомъ отвлеченія возведено въ безконечное, — отвлеченная идея или сущность тойже міровой жизни стала существомъ самобытнымъ и *источникомъ* міровыхъ явленій. Въ одной сторонѣ своего бытія, міръ конеченъ, ничтоженъ, въ другой — идеальной, отвлеченной, — вѣченъ, божественъ, самобытенъ. Итакъ, здѣсь встрѣчаемся мы съ понятіемъ о той міровой субстанціи, какую нахо-

---

[1] Kaivalya-Upan. in Webers. Stud. у Вуттке.

димъ въ новѣйшей европейской философіи. Это — «causa rerum immanens», и «natura naturans» Спинозы; это — «чистое бытіе», равное небытію, или абсолютному «ничто» Гегеля, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ и «ens realissimum». Это-то вѣчное, въ себѣ покоющееся безразличіе, то вѣчное тожество «бытія и мысли», подъ которыми, со временъ Фихте, новѣйшій идеальный пантеизмъ представлялъ себѣ абсолютную основу міроваго бытія. Эта душа міра есть та «безмѣрная и необъятная природа — мать», по выраженію поэта—философа,—тотъ вѣчный источникъ бытія, изъ котораго струится жизнь, та «непонятная сила»

«Что міромъ вращаетъ и въ немъ направляетъ
Смерть и рожденье, радость и горе,
Живое волненье — вѣчнаго моря» [1].

Древній пантеизмъ отличается отъ новѣйшаго только тѣмъ, что послѣдній логичнѣе, послѣдовательнѣе, точнѣе, а первый раскрываетъ свое воззрѣніе болѣе въ образной, поэтической формѣ.

Познается этотъ Брамъ—«единый и вѣчный, неуловимый и невидимый», только *созерцаніемъ,* какъ и абсолютная идея Гегеля, который говорилъ о себѣ, что онъ «купался въ эѳирѣ чистой мысли». Для обычнаго воззрѣнія Брамъ недоступенъ, — «солнце жизни для обыденнаго глаза закрыто облаками, тѣнями бытія», т. е. дѣйствительностію. Оно познается *разумомъ видѣнія* [2]. Нужно отрѣшиться отъ всего видимаго, чувственнаго, частичнаго, множественнаго, чтобы увидѣть и постигнуть эту сущность бытія, это единое, нераздѣльное, вѣчно-тожественное бытіе;

---

[1] Гете. Фаустъ. IV, 1. Перев. Вронченко, стр. 27.
[2] Vâed.-Sara. v. Frank. p. 10. 38.

нужно имѣть «чистый глазъ, подобный небу», чтобы увидѣть этого Брамъ, т. е. чтобы отвлечься до понятія о чистомъ бытіи [1]. Символомъ или таинственнымъ знакомъ этого великаго міроваго духа служило односложное слово, состоящее изъ трехъ буквъ «aum»—«омъ»,—значившее «оно, то». Терминъ, очевидно, указывавшій на неопредѣлимость и простоту божества, какъ сущности, которая все вмѣщаетъ въ себѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, сама въ себѣ, есть нѣчто безсодержательное [2]. Это «омъ» есть «слово словъ», по выраженію закона Ману, и заключаетъ въ себѣ «сущность, субстанцію всѣхъ Ведъ [3]». Оно значило и соединенныхъ вмѣстѣ трехъ главныхъ боговъ Ведъ,—Индру, Варуну и Агни. Оно считалось таинственнымъ и имѣло магическую силу. «Какъ огонь скрытъ въ деревѣ и можетъ быть вызванъ изъ него чрезъ треніе, такъ Брамъ не видимъ; но, когда его мыслятъ чрезъ омъ, (aum) то, какъ масло въ сѣменномъ зернѣ или молокѣ, какъ огонь въ деревѣ, онъ постигается тѣмъ, кто его созерцаетъ [4]. Брамины должны были произносить это таинственное слово, указывавшее на владыку міра и имъ самимъ открытое, тихо, едва слышнымъ голосомъ [5].

---

[1] «Какъ на свѣтовой лучъ трудно смотрѣть прямо, такъ трудно постигать и нѣчнаго Брамъ. Невидимый, неимѣющій никакихъ свойствъ, чистый, какъ эоиръ, нерожденный и безсмертный постигается только самоуглубленіемъ.» Tejevinda-Upan. 1. 2. 5.

[2] Тоже значило и также прилагалось къ идеѣ о душѣ міра слово «Tad»—то, оно. Aum образовалось изъ *avam* — оно. Смыслъ «aum» понятенъ не столько съ санскритскаго, сколько изъ древне-персидскаго языка.

[3] Lois de Manou, par. Loiseleur. Paris. 1833. Livre second 75. Windischm. 1718 p.

[4] Cvetaçvatara-Upan. 1. 13, in Webers. Ind Stud.

[5] Священное и таинственное слово «омъ» должно бы..е предше-

Итакъ, божество міра или его душа, всемірный духъ есть субстанція самого-же міра; яснѣе, — самъ этотъ міръ, взятый въ отвлеченіи, въ идеѣ, въ его сущности—тончайшей, неуловимой, но все проникающей [1]. Олицетвореніемъ этой міровой сущности, видимымъ символомъ ея служило иногда солнце, какъ всеобщая, животворная сила, иногда Индра, — главнѣйшій изъ боговъ Ведъ.

Это не личный духъ, возвышенный надъ міромъ, живущій отдѣльною жизнію,—хотя онъ описывается и иными, болѣе высокими чертами, чѣмъ духъ неба у китайцевъ; это духъ въ низшемъ смыслѣ слова, въ томъ смыслѣ, что онъ—не грубая матерія, но сила, проникающая жизнь. Этотъ вѣчный разумъ одинаково живетъ и въ человѣкѣ, и въ минералѣ; этотъ всевѣдущій мыслитъ только нашею мыслію; этотъ безконечный живетъ въ конечномъ. Безконечное и конечное отожествлено, какъ и во всѣхъ натуралистическихъ системахъ. Міръ есть богъ, когда мыслимъ его въ отвлеченіи, въ единствѣ бытія. Этотъ богъ есть только поэтическое олицетвореніе, образное представленіе бытія, взятаго въ отрѣшеніи отъ частныхъ явленій жизни,—отвлеченное понятіе, маскированное образами.

Этотъ Брамъ, или Брахмъ, какъ общее, безформенное начало міровой жизни, былъ, такимъ обра-

---

ствовать каждой молитвѣ, каждому жертвенному возліянію и религіозному обряду

[1] Брамины, которые были не только мыслителями, но и хорошими педагогами, при объясненіи своимъ ученикамъ, что такое Брамъ, употребляли слѣдующій пріемъ. Они клали въ сосудъ кусокъ соли, и, по истеченіи нѣкотораго времени, заставляли отыскать ее. Ея не было видно, но ея присутствіе ощущалось на вкусъ. Таковъ, говорили они, и Брамъ. Онъ не видимъ, но все проникаетъ собою. Сущаго, т. е. самобытнаго, мы не видимъ, но онъ существуетъ во всемъ, что живетъ.

зомъ, существомъ отвлеченнымъ, недосягаемымъ для чувства и фантазіи, и потому мало понятнымъ для религіознаго чувства. Онъ постигался только мыслію и созерцаніемъ. Онъ былъ выше всего внѣшняго и чувственнаго, онъ только абстрактная сущность [1].

Но этимъ и не ограничивалось индѣйское религіозное воззрѣніе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ сформировалось такое понятіе о единой, всеобщей душѣ міра, она начала представляться и подъ формами своихъ существенныхъ обнаруженій въ мірѣ. Что въ періодъ Ведъ было извѣстно подъ формою трехъ центральныхъ божествъ, и что исчезло и объединилось въ душѣ міра: въ періодъ эпоса явилось вновь подъ новымъ названіемъ и съ характеромъ болѣе опредѣленнымъ. Тѣже три главные фазиса бытія, — его рожденіе, или возникновеніе, его продолженіе и разрушеніе, или уничтоженіе, олицетворяемые въ періодъ Ведъ — богами Индра, Варуна и Агни, — и теперь признавались главнѣйшими и существеннѣйшими проявленіями, или потенціями бытія, и олицетворялись подъ именемъ боговъ Брамы, Вишну и Шива или Сива, смѣнившими Индру, Варуну и Агни. Общая міровая субстанція раздѣлилась, такимъ образомъ, на три главнѣйшіе вида своихъ проявленій. Общее міровое начало вновь расчленилось на три главнѣйшія силы,—тѣ самыя, которыя отъ начала останавливали на себѣ вниманіе индѣйца. Но теперь онѣ получили, какъ уже сказано, болѣе опредѣленный и типическій

---

[1] По замѣчанію Бюрнуфа (La Science des Réligions. 1872. p. 158.), средній родъ имени Брахмъ или Брамъ — выражаетъ собою идею отвлеченности и абсолютности божества. Брамъ не есть ни отецъ, ни мать сущаго. Имя это не склоняемо, потому что Брамъ не знаетъ измѣненій и не имѣетъ отношенія къ міру дѣйствительности.

характеръ. Брама, Вишну и Шива—не только другія названія, но и болѣе ясныя, опредѣленныя понятія, сравнительно съ Индра, Варуна и Агни. Мысль шла впередъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ осложнялась и развивалась сама жизнь. Общій характеръ единства въ воззрѣніи сохранился неприкосновеннымъ, но это единство не оставалось безформеннымъ и безразличнымъ. Оно постигалось подъ тремя различными формами, или фазисами жизни. Народъ, масса — и зналъ по преимуществу этихъ, болѣе конкретныхъ и доступныхъ его мысли и чувству боговъ [1].

---

[1] Прямыхъ и ясныхъ указаній на то, что боги Ведъ — Индра, Варуна и Агни измѣнились въ понятіи о Брамѣ, Вишну и Шивѣ, нѣтъ, и Вуттке не совсѣмъ справедливъ, утверждая это аподиктически (См. Gesch. des Heidenthums. p. 268), подъ вліяніемъ мысли, что все послѣдующее въ исторіи индѣйской религіи есть развитіе или повтореніе прежняго въ новыхъ формахъ. Читая его, дѣйствительно, можно подумать, что Брама, Вишну и Шива въ самыхъ религіозныхъ источникахъ Индіи признаются богами, замѣнившими боговъ Ведъ. Тѣмъ не менѣе, параллелизмъ между богами Ведъ и богами временъ эпоса не сомнѣненъ. Индра, Варуна и Агни отошли въ это время на второй планъ, стали второстепенными богами. Но новые боги удержали ихъ основныя свойства. Брама, Вишну и Шива иногда прямо сопоставляются съ Индрой, Варуной и Агни, не говоря уже о томъ, что заключаютъ подъ собою сходныя, если не тожественныя понятія. Они описываются также чертами, усвоенными богамъ Ведъ. Брама напоминаетъ Индру, какъ бога свѣта, солнца. Вишну, изображается богомъ водъ, океана, воздуха. Имена Брамы и Вишну встрѣчаются уже въ Ведахъ. Первое, какъ мы знаемъ, значило бога молитвы, который скоро получилъ верховныя свойства. Вишну въ Ведахъ также упоминается, хотя въ числѣ второстепенныхъ боговъ Только Шива или Сива, — новое имя, котораго не знаетъ, повидимому, и законъ Ману. Какъ и когда совершилась такая перемѣна, опредѣленно и точно отвѣчать нельзя. Но общее воззрѣніе, мысль Ведъ не измѣнилась отъ этой перемѣны. «Три главныя божества, говорилось въ Ригъ-Ведѣ, «огонь, воздухъ и солнце, но собственно божество *одно*.» Если сопоставить это съ позднѣйшимъ ученіемъ о великой душѣ міра и ея главнѣйшихъ проявленіяхъ, подъ формою Брамы, Вишну и Шивы, то связь и тожество воззрѣнія древняго и новаго будутъ ясны и очевидны.

Брама (имя того же великаго духа, который есть единство и цѣлость, но имя мужескаго рода съ долгимъ и открытымъ *а*) первое олицетвореніе безличнаго божества или первое олицетвореніе дѣйствій общей, скрытой въ природѣ, силы—есть *творческая потенція* міровой жизни. Это прежній, преображенный Индра, богъ свѣта и солнца, этихъ видимыхъ физическихъ дѣятелей производительности и рожденія въ природѣ. Это отецъ или «дѣдъ — прародитель міра», какъ называетъ его Рамайяна;[1] это зародышъ міровой жизни. Въ немъ, и чрезъ него, вѣчный и неизмѣнный, всегда тожественный Брамъ, прежде всего, открывается въ дѣйствительномъ явленіи, какъ начало раждающее, производительное, и дѣлается видимою, *реальною* силою. Сила эта объемлетъ собою всѣ проявленія жизни, какъ матеріальной, такъ и разумно-нравственной. Брама есть божественная мысль въ явленіи и источникъ разумной жизни на землѣ. Онъ есть «источникъ и податель образованія», покровитель наукъ, искуствъ, законовъ жизни и всего, что движетъ человѣка и человѣческія общества по пути къ развитію. Это богъ религіи и всякаго знанія, вообще же потенція интеллектуальнаго развитія, прототипъ разумныхъ проявленій жизни.[2]

Брама изображается съ четырьмя головами,—что значитъ его обращеніе на всѣ четыре стороны свѣта, т. е. его всеобъемлемость,—и съ четырьмя руками, что указывало на могущество этой творческой потенціи міра. Въ одной рукѣ онъ держитъ скипетръ, въ дру-

---

[1] Burnouf. La Science des Religions. p. 158.

[2] Бюрнуфъ (La science des Religions. p. 182) справедливо замѣчаетъ, поэтому, что Брама былъ и предметъ богословія, и само богословіе, и даже самъ богословъ, т. е. типъ богослова.

гой кольцо — символъ вѣчности, въ третей Веды— символъ знанія и вообще разумно-нравственной жизни. Четвертая открыта, въ знакъ того, что онъ готовъ протянуть ее, т. е. подать помощь всѣмъ, кто проситъ о ней. Цвѣтъ его красный, подобный солнцу, которое служитъ иногда его символомъ, точно также, какъ изображаетъ собою и самаго абсолютнаго Брамъ.

Рядомъ съ нимъ стоитъ его жена, женская половина его типа,—олицетвореніе энергіи его мужеской силы, представительница творческаго элемента въ его *окончаніи*, или *завершеніи*, въ его видимыхъ обнаруженіяхъ и въ его результатахъ.[1] Это Сакти или Сарасвати (имя, встрѣчающееся еще въ Ведахъ), — богиня гармоніи, порядка и умственнаго творчества въ человѣческомъ мірѣ. По преимуществу же, она—богиня поэзіи, краснорѣчія и вообще языка и дара слова, какъ внѣшней формы и внѣшняго органа для выраженія разумной жизни, типомъ которой служитъ Брама.[2] Она изображается также, какъ и Брама, съ четырьмя руками; въ одной изъ нихъ стебель лотоса (лотосъ—символъ производительныхъ силъ), въ другой—лира, въ третьей — свертокъ папируса, и въ четвертой—сосудъ съ водою (символъ очищенія и жертвенныхъ возліяній).

Брама, какъ лице отличное отъ Брамъ и Парабрамы (т. е. первобрамы), какъ его иногда называютъ, —какъ первое изъ проявленій этой отвлеченной сущ-

---

[1] Женскія божества вообще служатъ олицетвореніемъ болѣе реальнаго обнаруженія потенцій, скрытыхъ въ той силѣ, представителемъ которой служатъ боги въ мужескомъ образѣ. Послѣдніе, сравнительно съ первыми, болѣе отвлеченны и служатъ прототипами того, что проявляется и открывается въ первыхъ.

[2] Домами въ Индіи къ ней обращаются съ молитвою, когда хотятъ учить дѣтей говорить или читать.

ности, этого первобожества, уже доступенъ культу и имѣетъ посвященные ему храмы.

Возникшая жизнь для своего продолженія и развитія нуждается въ охраненіи жизненныхъ началъ. Такова мысль, лежащая въ представленіи о богѣ Вишну, второмъ лицѣ безличнаго божества, второй потенціи раскрытія жизни по ея нормѣ. Между тѣмъ, какъ Брама выражаетъ собою свѣточь жизни, изникающей изъ тьмы небытія, или изъ перво-мрака—общаго, отвлеченнаго бытія,—Вишну олицетворяетъ собою саму жизнь, само дѣйствительное бытіе въ его разнообразныхъ формахъ, — продолженіе этого дѣйствительнаго бытія. Онъ не только богъ воздуха и воды, т. е. подвижнаго элемента въ природѣ, и той среды, въ которой совершаются жизненные процессы, какъ Варуна, котораго онъ замѣнилъ собою; но и вообще богъ движеній жизненныхъ, и матеріальныхъ, и нравственныхъ.[1] Это сила, одушевляющая жизнь, движущая судьбами человѣческой *исторіи*, направляющая ея ходъ, помогающая въ борьбѣ жизни съ враждебнымъ ей началомъ, — это, наконецъ, сила нравственнаго *міропорядка*. Вишну принимаетъ, какъ послѣ увидимъ, живое, непосредственное участіе въ человѣческихъ судьбахъ и направляетъ жизнь и дѣятельность человѣка къ ея цѣлямъ. Это, по преимуществу, богъ исторіи. Брама, первая изъ потенцій первобрамы, есть какъ бы радіусъ, или лучь жизни, исходящій изъ этого всеобщаго и отвлеченнаго начала,—Вишну—его периферія, т. е. вся дѣйствительность, обнимаемая понятіемъ жизни, въ ея разнообразныхъ формахъ.

---

[1] Воздушная среда у индійцевъ представлялась отечествомъ и человѣческой души, постоянно подвижной и борющейся. Stühr. 103. p.

Имя его значитъ «проницающій, животворный». Какъ и Брама, онъ представляется съ четырьмя головами и руками, въ которыхъ держитъ море и раковину (знакъ происхожденія его изъ воды), жезлъ,—символъ его подвиговъ и геройства, колесо пылающее огнемъ,—символъ владычества его надъ потокомъ времени, и колокольчикъ для призыванія къ покаянію. Цвѣтъ его темно-голубой или зеленый, — цвѣтъ воздушнаго пространства и воды.[1]

Его жена Сри или Лакшми (Çri, Lakschmi), сообразно съ его характеромъ и значеніемъ, есть богиня жизненныхъ проявленій въ ихъ практической и эстетической сторонѣ. Это богиня домашняго быта, семьи, рожденія и плодородія, богатства, счастія, любви и вообще жизненныхъ наслажденій, олицетвореніе мира и довольства жизнію, покоя и ея радостей. Ея символъ — лотосовый цвѣтокъ, который въ Индіи представлялъ собою плодоносную силу природы и иногда служилъ образомъ всего міра, полноты жизни во всей природѣ.[2]

Но жизнь ведетъ къ смерти. Разрушеніе есть неизбѣжный удѣлъ всякаго отдѣльнаго индивидуальнаго бытія. И чѣмъ энергичнѣе жизнь, чѣмъ больше на нее тратится силъ, тѣмъ скорѣе она истощается, тѣмъ ближе смерть. Жизнь даетъ изъ себя смерть, и начало жизни указываетъ на ея конецъ. Въ Индіи это соче-

---

[1] Символы Вишну неодинаковы, особенно въ эпическихъ сказаніяхъ,—и это потому, что онъ воплощается и терпитъ различныя превращенія и измѣненія, о которыхъ будетъ сказано ниже. Но характерный знакъ его всегда и вездѣ одинъ и тотъ же—раковина и зеленый цвѣтъ.

[2] Между животными ей посвящена была корова, которая считалась въ Индіи символомъ питающей силы природы и принадлежала къ самымъ почитаемымъ животнымъ.

таніе жизни съ смертію, какъ уже сказано, поразительнѣе, чѣмъ во многихъ другихъ мѣстностяхъ. Олицетвореніемъ этой третьей и послѣдней силы жизни, или послѣдняго ея фазиса, служитъ теперь богъ Шива или Сива («милостивый»), выродившійся изъ Агни.[1] Подобно этому послѣднему, онъ имѣетъ двойственный характеръ силы оживляющей и вмѣстѣ уничтожающей, потому что представленіе о послѣдней неразрывно связано съ первой, и въ дѣйствительности смерть есть результатъ самой жизни, или развивается изъ тойже жизненной силы. На это указываютъ и различные аттрибуты Шивы: луна на лбу, змѣй, быкъ, Lingam (Phallus)—символъ рожденія, а также лукъ, стрѣла, кинжалъ и ожерелье изъ череповъ,—символы смерти и уничтоженія[2]. Но этотъ разрушительный или отрицательный элементъ, закрытый до времени въ Агни, теперь выдвинутъ на первый планъ; ему дано гораздо болѣе значенія, чѣмъ въ періодъ Ведъ, сообразно съ ходомъ и развитіемъ самой жизни индѣйца. Народъ теперь утратилъ свою патріархальную простоту нравовъ и свѣжесть силъ. Насталъ періодъ бурныхъ и страстныхъ движеній. Въ Индіи, вслѣдствіе климатическихъ вліяній, эти страстныя движенія и волненія должны были быть и были особенно сильны и вели къ истощанію и горькому разочарованію въ жизни. Здѣсь человѣкъ всего легче могъ представлять въ себѣ соединеніе контрастовъ и край-

[1] Нѣкоторые предполагаютъ, что Шива выродился не изъ Агни, а изъ Рудры, бога вѣтровъ (Weber. zvei Veda-texte. p. 341.) Но эпитетъ Шивы — «милостивый» усвоенъ въ Ведахъ Агни, символомъ Шивы, съ другой стороны, служитъ всегда огонь. Возможно, впрочемъ, что свойства того и другаго изъ боговъ Ведъ, т. е. и Агни и Рудры, послужили переходною ступенью для образованія представленія о Шивѣ, какъ богѣ разрушенія.

[2] Цвѣтъ Шивы бѣлоснѣжный, какъ цвѣтъ огня.

ностей — взаимно уничтожающихся, — стремленія къ страстнымъ наслажденіямъ и горькой апатіи къ жизни. Здѣсь эта смѣна двухъ противоположныхъ состояній и стремленій была быстрѣе, чѣмъ гдѣ нибудь. Здѣсь чаще предносились взору смерть и разрушеніе. Олицетвореніе этого представленія—Шива сталъ богомъ и физическаго, и нравственнаго разрушенія. Это богъ страсти и страстныхъ наслажденій и вмѣстѣ съ тѣмъ всего, что сокращаетъ жизнь, ведетъ къ смерти, уничтожаетъ индивидуальное бытіе,— богъ самоистязаній, мученій, тѣлеснаго разрушенія. Итакъ явился новый посредникъ между небомъ и землею на мѣстѣ мирнаго и благодѣтельнаго Агни,— новая сила, связующая живыя существа съ источникомъ ихъ бытія, разрушающая ихъ отдѣльное существованіе и вновь соединяющая съ общею жизнію въ природѣ. Брама представляетъ собою первоначальный зародышъ бытія, — его возникновеніе; Вишну— силу, которая одушевляетъ жизнь живыхъ существъ. Шива—силу, посредствомъ которой живыя, индивидуальныя существа стремятся разрѣшиться отъ своихъ формъ во всеобщей душѣ міра и потеряться въ ней.

Отрицательный, разрушающій элементъ еще рѣзче выступаетъ въ женской половинѣ типа Шивы, — въ богинѣ Кали, т. е. «мрачной, темной», которая дышетъ страстію и питается убійствомъ. Она представляется обыкновенно съ чернымъ лицемъ, окруженнымъ пламенемъ. Производительный элементъ Шивы олицетворяетъ другая богиня Бгавани (Bhavani) или Парвати (Parvati), съ лотосовымъ листомъ и съ знакомъ мѣсяца на лбу—символами рожденія [1].

---

[1] Рядомъ съ Шивой и вмѣстѣ съ Кали и Парвати ставится еще богиня Дурга (Durga), т. е. «недоступная» (живущая въ ущеліяхъ

Три главныя божества этого новаго періода въ исторіи индѣйской религіи—Брама, Вишну и Шива составляютъ, такъ называемую, индѣйскую тримурти—троичность, или триличность божества. Видимымъ знакомъ ея служила фигура трехъ человѣческихъ лицъ, или головъ, соединенныхъ вмѣстѣ, или—изображеніе трехъ солнцевъ на трехъ вѣтвяхъ одного дерева [1]. Таинственное «омъ» (aum), состоящее изъ трехъ буквъ, также служило и символомъ Брамъ, т. е. души міра, и вмѣстѣ символомъ этой тримурти, т. е. трехъ главнѣйшихъ проявленій великаго духа — Брамы, Вишну и Шивы [2].

Въ отвлеченномъ смыслѣ эта тримурти значитъ тоже, что и Индра, Варуна и Агни, т. е. три фазиса, три вида одного и того же бытія, или три силы, наполняющія жизнь міра и движущія ею. Такова мысль этой пресловутой тримурти, которую сопоставляютъ съ христіанскимъ ученіемъ о троичности, и въ которой видятъ зародышъ и прототипъ христіанскаго догмата, неимѣющаго съ нею ничего общаго [3]. Здѣсь безконечный, личный духъ, безмѣрно

горъ). Она, впрочемъ, отвѣчаетъ какъ Шивѣ, такъ и Рудрѣ (горный вѣтеръ).

[1] См. Creyzers Symbolik. 1. 3. Heft. Abbildungen.

[2] Въ этомъ случаѣ буквы односложнаго слова указывали на три божества: *a*—было именемъ Вишну, *u*—Шивы, *m*—Брамы. Въ законѣ Ману, который еще не знаетъ этой тримурти, три буквы имени: *aum* указываютъ на три Веды, открытыя Брамою и на три великія слова: Bhour, Bhouvan и Swar, т. е. землю, воздухъ и небо, обозначавшія собою три міра. Это послѣднее объясненіе, впрочемъ, носитъ уже въ себѣ идею тримурти. Небо — это Брама, воздухъ — Вишну, а земля — Шива. Lois de Manou. Livre six. 76 p. annotat.

[3] Бюрнуфъ готовъ видѣть прототипъ христіанской троичности даже въ чисто физическихъ понятіяхъ о трехъ главныхъ божествахъ Ведъ. Солнце, огонь и вѣтеръ, — вотъ, по его мнѣнію, исходъ и зародышъ

возвышенный надъ природою и всѣмъ конечнымъ міромъ, — три самобытныя личности, всѣ полныя безконечныхъ совершенствъ:—тамъ безличное божество или душа міра, неимѣющая отдѣльной отъ него жизни, или вѣрнѣе, самъ этотъ міръ, сама эта природа, взятая въ своихъ главнѣйшихъ фазисахъ жизни, отвлеченныя понятія о жизни, олицетворенныя и представленныя въ образахъ,—что здѣсь общаго? Могутъ ли быть понятія, болѣе расходящіяся и болѣе противоположныя? Если гдѣ можно искать аналогіи съ этою индѣйскою тримурти, то развѣ въ однородныхъ съ нею новѣйшихъ пантеистическихъ системахъ, напрасно гордившихся своею оригинальностію,—въ тѣхъ трехъ моментахъ развитія абсолютной идеи, или всемірнаго духа, о которыхъ говорилъ нѣмецкій идеальный пантеизмъ со временъ Фихте. Знаменитые философскіе моменты,—положеніе, отрицаніе и сложеніе (тезисъ, антитезисъ, синтезисъ), или бытіе идеи въ себѣ, отпаденіе ея отъ себя самой и возвращеніе къ себѣ,—дѣйствительно, весьма близки по своему смыслу съ индѣйскою тримурти. [1]

Всѣ другіе боги, не исключая прежнихъ главныхъ— Индры, Варуны и Агни, стоятъ теперь на второмъ планѣ, хотя не теряютъ своего значенія и не уничтожаются. Тримурти не замѣнила ихъ, а только отодвинула на второй планъ. Міръ боговъ въ періодъ

ученія о троичности. (La science des Religions. p. 233). Подробное обсужденіе подобныхъ взглядовъ на отношеніе языческихъ воззрѣній къ христіанскимъ понятіямъ будетъ сдѣлано нами въ своемъ мѣстѣ.

[1] Брама, при такомъ сопоставленіи новѣйшей нѣмецкой философіи съ древнѣйшимъ индѣйскимъ ученіемъ, могъ бы отвѣчать гегелевскому первому моменту—положенію или «бытію въ себѣ», Шива — отрицанію или отпаденію идеи отъ самой себя, Вишну — третьему моменту «сложенія или «бытія для себя».

эпоса также разнообразенъ и многочисленъ по составу, какъ и въ періодъ Ведъ. Онъ сталъ теперь, повидимому, еще ближе къ человѣку, чѣмъ прежде. Боги этого періода постоянно являются олицетворенными, человѣкообразными. Они имѣютъ чувственную форму, изъ тончайшаго тѣла или эѳира, но сами по себѣ невидимы, не касаются земли, не знаютъ заботъ и горестей [1]. Пребываніе ихъ въ небѣ изображается также чувственными чертами. Жилища боговъ украшены всякаго рода цвѣтами и роскошными деревьями,—въ небесныхъ пространствахъ дуетъ тихій, ласкающій вѣтеръ и разлитъ по воздуху запахъ ароматовъ. Боги ѣздятъ на быстрыхъ колесницахъ, движущихся по ихъ желанію [2]. Къ человѣку они очень близки, и, подобно богамъ греческаго Олимпа, принимаютъ участіе въ его дѣлахъ и судьбахъ, являются въ человѣческое общество, принимаютъ къ себѣ въ небо жителей земли, которымъ покровительствуютъ [3].

---

[1] Nalus. Mahabharati Episodium. Francisco Bopp. Berol. 1868. Liber quintus. Dii, expertes Sudoris, pulveris expertes, stantes-non tangentes terram.

[2] См. отрывокъ изъ Магабараты о путешествіи Арджуна въ небо Индры. Ardhunas Reise zum Indras Himmel. v. Bopp. 1868. zweiter Gesang.

[3] Въ разсказѣ о Налѣ и Дамаянти Индра съ другими богами является на выборъ невѣсты—дочери царя, вмѣстѣ съ людьми, и принимаетъ живое участіе въ судьбѣ Нала и Дамаянти, а божества злыя (Кали) представляются завидующими человѣку. Въ небѣ вообще освѣдомляются о дѣлахъ человѣческихъ. Въ разсказѣ о путешествіи Арджуна въ небо Индры — этотъ «князь боговъ» принимаетъ своего любимца въ свои объятія, простираетъ къ нему свои «длинныя, молніезрачныя руки», прижимаетъ его къ своей груди. Любимецъ Индры—Арджунъ, живетъ на небѣ пять лѣтъ и учится искуствамъ. Люди иногда вступаютъ въ бракъ съ богинями, или небесными нимфами, хотя на нѣкоторыхъ особенныхъ условіяхъ См. Ardhunas Reise zu Indras Himmel. Dritter Gesang. Indische Sagen. IX, «Fischmas-Geburt».

Сами люди иногда представляются полубогами или богами низшаго порядка.

Но послѣ того, какъ въ этотъ эпическій періодъ единое божество, міровой духъ расчленилось, какъ и въ періодъ Ведъ, на три олицетворенія своей силы подъ именами Брамы, Вишну и Шивы, въ дальнѣйшемъ ходѣ исторіи религіи открылись новыя раздѣленія. Сами Брама, Вишну и Шива начали отдѣляться одинъ отъ другого, обособляться, выступать одинъ на счетъ другаго. Явились секты брамаитовъ, вишнуитовъ и шиваитовъ, т. е. преимущественныхъ почитателей то Брамы, то Шивы или Вишну; причемъ другіе боги не уничтожались вовсе, но заслонялись богомъ, который стоялъ на первомъ планѣ. Символомъ этого сектантскаго воззрѣнія служила обыкновенно фигура почитаемаго бога, Шивы или Вишну, держащаго въ своей рукѣ три головы, что значило главенство этого бога надъ другими лицами тримурти.

Явленіе этихъ сектъ есть, очевидно, результатъ дальнѣйшаго развитія и осложненія религіозныхъ вѣрованій, особенно въ массахъ народа, хотя общій характеръ религіознаго воззрѣнія оставался неизмѣннымъ. Мнѣнія объ этомъ, впрочемъ, не одинаковы. Нѣкоторые изъ историковъ, какъ Крейцеръ,[1] напр., предполагали, что понятія Брамы, Вишну и Шивы развились постепенно, являлись послѣдовательно одно за другимъ вмѣстѣ съ ходомъ и развитіемъ жизни индѣйца. Въ началѣ, въ первобытную эпоху, народъ зналъ только Браму,—бога близкаго людямъ. Но вотъ настало время юности народа, развились страстныя

[1] Symbolik und. Mythologie v. Creyzer. E. B. Drittes Heft 380—388.

стремленія, открылись войны и брани,—пришелъ Шива—богъ разрушенія. Этотъ періодъ смѣнился новымъ періодомъ зрѣлаго возраста народной жизни,—открылся Вишну,—богъ охранитель жизни, богъ нравственнаго порядка. По этому воззрѣнію, секты—остатокъ послѣдовательнаго явленія въ исторіи боговъ, составляющихъ индѣйскую тримурти. [1] Но такая послѣдовательность въ явленіи понятій о богахъ тримурти не можетъ быть доказана исторически, особенно въ виду несомнѣнно извѣстной первобытной религіи Ведъ. [2] Брама не былъ первоначальнымъ и древнѣйшимъ божествомъ. Съ другой стороны, индѣйская тримурти является, какъ олицетвореніе единой, великой души міра, въ ея главныхъ проявленіяхъ, и всѣ три лица безличнаго Бога относятся къ ней одинаково, существуютъ совмѣстно. Бытіе каждаго изъ нихъ понятно и имѣетъ смыслъ только въ ихъ взаимной связи и отношеніи къ великому духу—Брамѣ. Вѣрно въ этомъ воззрѣніи только то, что прежнія понятія о богахъ Ведъ, подъ вліяніемъ дальнѣйшаго хода и развитія жизни, какъ и сказано уже,—въ лицѣ Брамы, Вишну и Шивы осложнились и послѣдній сталъ преимущественно представителемъ отрицательной, враждебной, разрушительной силы. Нѣкоторые изъ новѣйшихъ историковъ и филологовъ [3] смотрятъ

---

[1] Крейцеръ думалъ, что незначительное количество храмовъ, посвященныхъ Брамѣ и отсутствіе культа самому верховному Брамѣ есть слѣдствіе постепеннаго забвенія этой древнѣйшей, первобытной религіи, состоявшей въ поклоненіи Брамѣ.

[2] Во времена Крейцера этотъ періодъ въ исторіи религіи индѣйцевъ еще былъ мало изслѣдованъ. Онъ руководится, къ тому же, предвзятою мыслію объ остаткахъ первобытной религіи, которыхъ ищетъ всюду и находитъ, между прочимъ, и въ культѣ Брамы.

[3] Уильсонъ (Wilson). См. у Maruy. p. 74—78

на культъ Шивы, какъ на элементъ чуждый арійскому воззрѣнію, привзошедшій въ браминство отвнѣ, и этимъ объясняютъ развитіе сектанства, покрайней мѣрѣ, явленіе шиваитовъ. Предполагается, что поклоненіе богу страсти и разрушенія было извѣстно на полуостровѣ Ганга еще до прихода туда арійцевъ и составляло принадлежность религіи дикихъ. Указываютъ при этомъ на враждебность культа Шивы культу Брамы, какъ на доказательство въ пользу такого предположенія [1], и на то, что секта шиваитовъ распространена, по преимуществу, на югѣ полуострова, который большею частію заселенъ туземцами не арійскаго происхожденія. Но понятіе Шивы, въ общей системѣ религіознаго воззрѣнія индѣйцевъ, какъ оно извѣстно со временъ эпоса, вовсе не составляетъ противорѣчія и стоитъ въ прямой параллели съ прежнимъ воззрѣніемъ Ведъ. Шива понятенъ и умѣстенъ только при Вишну и Брамѣ, какъ Агни— вмѣстѣ съ Индрой и Варуной. Шиваизмъ, въ смыслѣ обожанія страсти и разрушительныхъ стремленій,— также не противорѣчіе общему индѣйскому воззрѣнію. Соединеніе крайностей, сочетаніе противоположностей, какъ уже замѣчено, вполнѣ понятно въ такой странѣ, гдѣ страстныя стремленія скоро переходятъ въ разочарованіе и апатію. Крайности вообще сходятся. Les extremités se touchent. Сенсуализмъ переходилъ въ идеализмъ, какъ и идеализмъ шелъ объ руку съ сенсуализмомъ или вызывался первымъ и не въ Индіи только. [2] Несомнѣнно, впрочемъ, что на

---

[1] Донынѣ браминамъ запрещается служить въ храмѣ шиваитовъ, посвященномъ Lingam-у. Они называютъ сектаторовъ этого идола послѣдователями ложной религіи «Pakhandi» и смотрятъ на нихъ, какъ на людей потерянныхъ и нравственно развращенныхъ. Maury p. 75.

[2] Таковъ, такъ называемый, и извѣстный въ гностицизмѣ антино-

образованіе сектъ имѣли вліяніе и мѣстныя, историческія условія быта. Одинъ изъ боговъ выдвигался на счетъ другаго, сообразно съ потребностями времени и особенностями мѣстности. Вишну, какъ богъ подвижнаго элемента жизни, какъ богъ дѣятельности и борьбы, по преимуществу, выдвинулся въ періодъ эпическій или героическій. Потому же самому, сектанты его принадлежатъ умѣреннымъ по климату странамъ Индостана. Наоборотъ, почитатели Шивы, живутъ—на сѣверѣ и югѣ полуострова. Вѣроятно также, что на развитіе культа Шивы, особенно въ его позднѣйшихъ, грубыхъ формахъ, имѣла вліяніе и племенная разность. Очень возможно, что дикіе Млечча (Mlechcha), покоренные арійцами, по преимуществу, усвояли себѣ изъ индѣйской религіи культъ Шивы, какъ болѣе отвѣчавшій ихъ чувству; еще вѣроятнѣе, что они обезобразили его и придали ему тѣ грубыя, дикія формы, подъ какими онъ сталъ извѣстенъ въ позднѣйшее время. Нельзя не замѣтить, наконецъ, что культъ Шивы развился сильнѣе во времена упадка народной жизни. [1]

Такимъ образомъ, единый и нераздѣльный, вели-

мизмъ, т. е. направленіе, по воззрѣнію котораго, самая страсть ведетъ къ нравственному совершенству. Подобныя ученія повторялись и въ самое послѣднее время.

[1] Мы указали только главнѣйшія изъ сектъ. Въ дѣйствительности, религіозныя воззрѣнія индѣйцевъ дробились еще мельче. Сами Брама, Вишну и Шива у сектантовъ почитались, по преимуществу, то въ тѣхъ, то въ другихъ своихъ свойствахъ. Были секты почитателей и другихъ низшихъ бо́жествъ,—таковы почитатели солнца, самаго популярнаго изъ символовъ Брамы. Насчитываютъ до 43 сектъ (Уильсонъ). Въ позднѣйшее время въ Индіи являлись даже отрицатели всякой религіи и проповѣдники исключительно чувственныхъ наслажденій, выродившіеся, по всей вѣроятности, изъ шиваитовъ. Но намъ нужны, по нашей цѣли, болѣе древнія формы религіозныхъ вѣрованій.

кій духъ міра раздѣлился въ сознаніи народа на три главныя силы, наполняющія собою вселенную. Но основной характеръ воззрѣнія остался неизмѣннымъ. Идея пантеистическаго единства проникала собою всѣ разнообразныя вѣрованія, и для мыслящаго индѣйца Брамъ или Парабрама, т. е. первобрама, былъ единственнымъ божествомъ міра, изъ котораго и въ которомъ все. Самая тримурти была только наглядным изображеніемъ трехъ сторонъ жизни и проявленій тогоже Брамъ.

Даже въ эту эпическую эпоху идея этого единства не только не исчезаетъ, но и развивается на ряду съ легендарнымъ сказаніемъ о явленіи боговъ на землѣ и съ поэтическими чувственными образами, въ какихъ описывается жизнь боговъ въ небѣ. Самый эпосъ индѣйцевъ проникнутъ этою идеею отвлеченнаго, всеобщаго единства. Онъ заканчивается Багаватгитой, которая представляетъ, въ формѣ бесѣды одного изъ воплощенныхъ боговъ съ человѣкомъ, — развитіе самаго отвлеченнаго понятія о единомъ Верховномъ началѣ жизни. Трудно представить болѣе отвлеченное воззрѣніе, сравнительно съ тѣмъ, какое изложено въ этомъ послѣднемъ изъ эпизодовъ Магабараты. «Я начало всего міра, и вмѣстѣ его разрѣшеніе». Sapor ego sum in aquis, imbar sum in sole ac luna, nomen mysticum in universis libris sacris, sonus in aethere, vigor masculus in hominibus et svavis odor in tellure, splendorque sum in flamma, vita in omnibus animantibus, essentia simplex et individua. *Ens et non ens* ego sum. [1] Таково религіозное воззрѣніе индѣйца на божество.

---

[1] Bhagavad-Gita, id est Θεσπέσιον μέλος, Sive almi Crischnae et Arjunae colloquium de rebus Divinis. Aug. Guil. Schlegel. Bonnae. 1846. Ed. Lassen. VII, 6—9; IX, 19.

Итакъ Богъ есть міровая субстанція, или вѣрнѣе, идеализированный міръ, вселенная, взятая въ цѣломъ, или бытіе въ его сущности; говоря иначе, это бытіе въ его отвлеченіи. Но въ бытіи, по преимуществу, выдвигаются три фазиса его проявленій,—рожденіе, продолженіе жизни и смерть. Итакъ, и въ этотъ послѣдній періодъ исторіи религіи тоже, что въ первый,—только въ болѣе отвлеченной и ясной формѣ. Нѣтъ ничего, кромѣ вѣчнаго Парабрамы или Брамъ,—великой души міра.

Такимъ образомъ, божество есть сущность самаго міра, начало, имманентно живущее въ мірѣ и нераздѣльное съ нимъ. Само въ себѣ, оно есть безразличіе и пустота безъ всякихъ свойствъ.

Понятно, что съ такимъ воззрѣніемъ на божество не соединима мысль о твореніи міра, о созданіи его изъ ничего. Идея творенія вообще чужда языческому міру, но нигдѣ съ такою полнотою и очевидностію не раскрыта пантеистическая мысль о происхожденіи міра изъ Бога,—изъ его сущности, какъ въ религіи индѣйцевъ. Вмѣстѣ съ развитіемъ идеи божества въ смыслѣ единой міровой сущности, развивалась, все яснѣе и яснѣе, и мысль о происхожденіи міра изъ Бога. Въ гимнахъ Ведъ еще нѣтъ опредѣленныхъ, выработанныхъ теорій о происхожденіи міра, которыя находимъ въ позднѣйшихъ прибавленіяхъ къ нимъ и позднѣйшей литературѣ, хотя говорится, что богами созданы или основаны земля и небо. [1] Всего чаще, впрочемъ, поэты древности говорятъ о своемъ незнаніи касательно начала міра, о непостижимости явле-

---

[1] Агни держитъ землю, онъ основалъ небо своимъ словомъ. Rigv. I, 67. Варуна простеръ широкую твердь и поднялъ вверхъ сіяющее, величественное небо. Rigv. VII, 86.

нія вселенной. Вотъ что говоритъ, напримѣръ, одинъ изъ нихъ: «Кто видѣлъ первороднаго? Гдѣ и въ чемъ была жизнь, кровь, душа міра? Гдѣ найдется тотъ, кого можно было бы спросить объ этомъ и кто знаетъ это»? Или: «что былъ за лѣсъ и что за дерево, изъ котораго построены земля и небо? Мудрые мужи! спросите у своего духа, на что опирался онъ (богъ), когда держалъ міры (въ своей рукѣ)?» [1]

Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ «мудрые мужи» начали своеобразно постигать этого Вседержителя міра, они не затруднялись уже отвѣчать и на вопросъ о явленіи вселенной. Міръ есть истеченіе или изліяніе изъ самаго божества, порожденіе его сущности. Такова мысль, развиваемая постепенно и послѣдовательно всею поднѣйшею религіозною литературою индѣйцевъ. Мысль объ этомъ самораскрытіи міра изъ божества въ браминскомъ богословіи разъясняется въ безчисленныхъ образахъ и сравненіяхъ. «Какъ рѣки вытекаютъ изъ своихъ источниковъ, такъ міры выливаются изъ божества. Какъ искры сыплются изъ пламени, или изъ раскаленнаго желѣза, такъ и всѣ живыя существа изникаютъ изъ божественной сущности,—они появляются изъ глубины божественной жизни, какъ волны моря на его поверхности. Міръ развился изъ бога, какъ растеніе или дерево изъ своего зародыша, или, какъ масло изъ молока; Брама порождаетъ изъ себя міры, какъ паукъ—паутину,—онъ изводитъ изъ себя вселенную какъ шелковичный червь свой шелкъ.—Жизнь выливается изъ бога тысячью каналами.[2] Міръ—это самъ богъ въ явленіи, это другая, видимая сторона

---

[1] Rigv X. 81, 4. Rigv. I, 164.

[2] Manou. XII, 15. Vedanta Sara. Wind. 17. 81 p. Burnouf. La Science des Religions. 181 p.

въ жизни самого же божества,—это бытіе опредѣленное, частичное, подвижное, выродившееся изъ общаго, безформеннаго, неподвижнаго бытія. [1]

Вмѣстѣ съ этою идеею объ истеченіи или порожденіи міра изъ сущности божественной стоитъ и раскрывается другая мысль, непосредственно связанная съ первою, — мысль о томъ, что раскрытіе формъ міровой жизни изъ божества есть постепенное отклоненіе или удаленіе божества отъ его истинныхъ свойствъ, что процессъ мірообразованія есть постепенное отрицаніе истинной, божественной жизни. Эта послѣдняя мысль есть необходимый результатъ самаго понятія о божествѣ, какъ о простѣйшей и отвлеченной сущности бытія. Живетъ только Брамъ,— истинное чистое бытіе,— противоположное всему частичному и множественному, всему реальному. Нужно отрѣшеніе отъ этого безформеннаго, отвлеченнаго бытія, чтобы явились виды и формы бытія, существующія въ дѣйствительности,—нуженъ выходъ изъ безразличія. И—чѣмъ реальнѣе, дѣйствительнѣе бытіе, тѣмъ оно менѣе истинно; чѣмъ видимѣе, осязаемѣе формы жизни, тѣмъ болѣе удалены онѣ отъ божественной сущности. Рядъ возникновенія существъ изъ божества есть, такимъ образомъ, рядъ умаленій бо-

---

[1] Въ послѣдствіи, когда окрѣпло это возрѣніе, въ богословской литературѣ Индіи встрѣчается и критика другихъ, несогласныхъ съ нимъ теорій о происхожденіи міра,—грубо-матеріалистическихъ, равно какъ и деистическихъ. Такъ, въ одномъ изъ Упанишадъ говорится о различныхъ мнѣніяхъ касательно творенія. Одни думаютъ, что міръ самъ отъ себя произошелъ, другіе,—что его породило время, третьи,— что его создали солнце и луна, или стихіи и элементы міра, четвертые— считаютъ причиною міра личное, живое существо. Но «углубленные въ себя мудрецы» познали, что міръ произведенъ изъ Брамы. Jadjur-veda. Wind. 1615 p.

жества, возрастающихъ прогрессивно, по мѣрѣ явленія разнообразныхъ и сложныхъ формъ жизни. Чѣмъ шире развивается потокъ жизни, тѣмъ болѣе воды его удаляются отъ первоисточника, тѣмъ болѣе онѣ становятся нечистыми и мутными. Чѣмъ дальше отъ центра къ периферіи, тѣмъ меньше жизни, — истиннаго бытія. Всѣ существа изъ Бога, но одни ближе къ нему по своимъ свойствамъ, другія дальше.

Таковъ взглядъ на происхожденіе міра, которымъ проникнута космогонія индѣйцевъ, постепенно раскрывавшаяся и пополнявшаяся, и всѣ разнообразные космогоническіе миѳы и разсказы, которыхъ такъ много въ Индіи. Чѣмъ дальше, тѣмъ сложнѣе и отвлеченнѣе содержаніе этихъ космогоническихъ миѳовъ. Болѣе древніе изъ нихъ, по содержанію, болѣе общи и носятъ характеръ болѣе физическій; позднѣйшіе по времени явленія отличаются болѣе созерцательнымъ характеромъ и подробностями.

«Въ началѣ», гласитъ одно изъ древнихъ объясненій на Веды, «ничего не было — было только *оно* «Тадъ,» т. е. вѣчное существо. Но вѣчное и неизмѣнное измѣнилось, стало яйцомъ, т. е. зародышемъ міра. Яйцо это, по истеченіи времени, раздѣлилось на двѣ половины,—одна была золото, другая—серебро. Серебро стало землей, золото—небомъ». Въ другихъ философскихъ толкованіяхъ на Веды міръ представляется организмомъ,—частями тѣла единаго, вѣчнаго духа. Міровой духъ изображается принявшимъ тѣлесный человѣческій видъ, чтобы произвести изъ себя вселенную. «Безвидный Пуруша,» духъ нерожденный, все проникающій, не имѣвшій ни дыханія, ни сердца, извелъ изъ себя духъ жизни, сердце, чувство;—сталъ живымъ существомъ. Огонь—его голова, солнце и мѣсяцъ—его глаза, страны свѣта—его уши,

вѣтеръ—его дыханіе [1]. «Въ началѣ, говоритъ другое подобное и болѣе подробное толкованіе, было одно «Тадъ» — и ничего внѣ его, ни дѣятельнаго, ни покоющагося. Оно подумало: «я хочу вывесть міры, и вывело изъ себя міръ, — воду, воздухъ, свѣтъ, преходящее и волны. Вода стала надъ небомъ, которое носитъ ее на себѣ, свѣтъ простерся въ воздухѣ, преходящее стало землей, въ глубинѣ помѣстились также—воды. Потомъ оно помыслило: «я хочу создать стражей міра», и образовало изъ воды Пурушу,—духа, т. е. живое существо въ формѣ человѣка». Пуруша взглянулъ,—и изъ устъ его показалось яйцо; изъ него вышла рѣчь, а изъ рѣчи огонь; изъ носа его вышло дыханіе и распростерлось въ воздухѣ. Открылись глаза, и изъ глазъ вышелъ блескъ свѣта, а изъ блеска солнце. Начали дѣйствовать уши,—изъ нихъ вышелъ слухъ, а изъ слуха образовалось пространство. Открылись поры кожи, и изъ нея вышли волосы, изъ которыхъ выросли растенія. Открылась грудь, — изъ нея вышло сердце, а изъ сердца луна; открылись внутренности, и изъ нихъ явилось разрушающее дыханіе и смерть. Такъ образовались общія, основныя стихіи міра, изъ организма Вѣчнаго,—явившагося въ формѣ живаго духа. Но этого было недостаточно для дѣйствительнаго бытія и его разнообразія: это были лишь элементы, или основныя стихіи міра, неприведенныя къ единству, несобранныя, необособленныя, несформировавшіяся. Онѣ представляются въ миѳическомъ разсказѣ «голодными, жаждущими,» т. е. не наполненными, неимѣющими опредѣленнаго вида и содержанія. Онѣ просятъ

[1] Mundaka-Upan. 1—2.

Браму дать имъ такой видъ, чтобы «онѣ могли жить и наслаждаться пищею». Брама показываетъ имъ постепенно формы различныхъ животныхъ,— коровы, лошади, но они заявляли свое недовольство, пока не показана была форма человѣка, которую они признали совершенною и которою остались довольны [1]. Мысль миѳа—та, что сущность природы порождаетъ изъ себя основные, простѣйшіе элементы, или силы, которыя, затѣмъ, формируются въ опредѣленный видъ и осложняются постепенно. Пуруша или перво-духъ, произшедшій изъ вѣчнаго, безформеннаго бытія,—есть олицетвореніе животворной, производительной силы природы, одушевляющаго начала жизни. Это моментъ выхода космической сущности изъ состоянія безразличія и безформенности. Общая сущность, въ актѣ происхожденія вселенной, представляется живою, отрѣшившеюся отъ своего неподвижнаго бытія.

Космогонія въ законѣ Ману, въ общемъ согласная съ Ведами, нѣсколько сложнѣе и по мысли отвлеченнѣе. Вселенная, говорится здѣсь, первоначально была непроницаемымъ мракомъ, въ которомъ нельзя было ничего различить, — она казалась погруженною въ глубокій сонъ. Самосущій Владыка міра, невидимый, непостижимый внѣшними чувствами, выдѣлилъ пять основныхъ элементовъ [2] и другія начала міра, и разсѣялъ мракъ, т. е. вывелъ природу изъ ея безразличнаго, смѣшаннаго бытія. Непостижимая, вѣчная душа всего сущаго засіяла лучами, заблистала свѣтомъ. Погруженный въ свою мысль, съ цѣлію извести изъ своей сущности различныя созданія,

---

[1] Wind. 1588 p. Upan. Artareja-Aranjaka.

[2] Разумѣется: эѳиръ, воздухъ, огонь, вода и земля. Lois de Manou, par Loiseleur. livr. 1. 20. Commentaire.

Вѣчный произвелъ сначала воду и въ ней положилъ сѣмя жизни. Сѣмя это стало яйцомъ,—блистающимъ, какъ золото и звѣзды, тысячью лучами, а въ немъ верховное существо родило само себя или открылось въ формѣ Брамы, — «прародителя всѣхъ существъ», т. е. открылось въ формѣ творческой потенціи міра [1]. Итакъ вѣчный, который существуетъ реально, но невидимо для чувствъ внѣшнихъ, произвелъ сначала въ міръ этого «божественнаго мужа»[2], Пурушу, духа, подъ именемъ Брамы. Послѣ того, какъ этотъ послѣдній пробылъ въ яйцѣ годъ, (годъ Брамы равняется 4,320,000,000 человѣческихъ годовъ) [3],—Господь своею мыслію раздѣлилъ это яйцо на двѣ половины. Изъ этихъ частей образовалъ онъ небо и землю, въ срединѣ между ними помѣстилъ воздухъ, восемь небесныхъ сферъ и резервуары для воды. Затѣмъ Брамою изъ души Верховной произведенъ великій учитель—*самосознаніе* [4] и чувство, которое существуетъ невидимо для внѣшнихъ чувствъ,— создано, такимъ образомъ, великое разумное начало жизни — Mahat — разумъ, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣ органы разумѣнія и постиженія внѣшняго міра [5]. Изъ этихъ-то основныхъ элементовъ разумной и неразумной жизни, созданы, затѣмъ, Брамою боги, геніи и міръ земной дѣйствительности, съ ея существами, растеніями, животными, людьми [6]. Итакъ

[1] Пуруша т. е. живой духъ, родившійся изъ Вѣчнаго, и Брама— творецъ міра,—понятія тожественныя въ космогоническихъ миѳахъ

[2] Вѣрнѣе: «самца»—male.

[3] Ниже будетъ объяснено, что̀ такое годъ Брамы.

[4] Собственно «чувство моего Я» «Ahancara».

[5] Собственно все, что составляетъ три качества души, или три вида душевныхъ проявленій — доброту, страсть, мракъ или низшія стремленія. Ниже это будетъ яснѣе.

[6] См Lois de Manou. livr. premier. 31. Мы передаемъ разсказъ

нынѣшняя, въ дѣйствительности существующая вселенная, сначала представляла собою безформенное бытіе. Постепенно возникаютъ изъ этого безразличнаго бытія различные виды и формы существъ, начиная съ основныхъ, простѣйшихъ стихій или элементовъ. Общій составъ міра заключенъ въ зародышѣ,—яйцѣ, которое носитъ въ себѣ Браму, т. е. творческую потенцію міра. Затѣмъ уже изъ этого зародыша, чрезъ долгое время, возникаютъ различныя сферы, или области міровой жизни. Творческая потенція міра—Брама изводитъ существа изъ своей мысли, и существа эти постепенно осложняются; виды бытія, позднѣе возникшіе, заключаютъ въ себѣ больше свойствъ, чѣмъ явившіеся ранѣе. Открывается первоначально общая, идеальная форма разумно-духовной жизни, и изъ нея происходятъ боги, геніи, наконецъ люди. Но вполнѣ выработанную, идеально — пантеистическую теорію происхожденія міра представляетъ собою космогонія, изложенная въ Багаватѣ—Пуранѣ. Она содержитъ подъ собою все, что заключено въ первоначальныхъ, приведенныхъ нами космогоническихъ миѳахъ, но особенно выступаетъ въ ней созерцательный, идеалистическій элементъ въ воззрѣніи. «Въ началѣ всѣхъ вещей вселенная покоилась на лонѣ вѣчнаго, покрытая водами. Брама,—творческая потенція міровой жизни,—плавалъ на лотосовомъ листѣ по поверхности водъ и

Ману, сокращая его конецъ и излагая только то, что касается до происхожденія вселенной вообще, т. е. всего ея состава, что—намъ нужно въ настоящемъ случаѣ. Миѳъ, въ его цѣломъ, обнимаетъ и созданіе человѣка, и его первобытное состояніе,—что должно войти въ другую часть изслѣдованія. Разсказъ, впрочемъ, очень сбивчивъ, не послѣдователенъ и во многихъ мѣстахъ теменъ.

глазами всѣхъ четырехъ головъ ничего не видѣлъ, кромѣ воды и мрака. Онъ погрузился, вслѣдствіе этого, въ размышленіе и далъ себѣ вопросъ: «откуда и кто я»? Сто божественныхъ годовъ [1] пребывалъ онъ въ этомъ самосозерцаніи, но безъ пользы; никакъ не могъ найти разрѣшенія этихъ вопросовъ и впалъ въ смущеніе. Вдругъ онъ слышитъ обращенный къ нему голосъ: «обратись съ молитвою къ Бхагаватъ». (Вѣчному Брамъ). Брама сѣлъ на лотосовомъ листѣ въ созерцательномъ положеніи и началъ мыслить о вѣчномъ существѣ. Бхагаватъ явился ему въ видѣ мужа съ тысячью головами. Брама не переставалъ молиться. Это понравилось Вѣчному. Онъ разогналъ мракъ и открылъ разумѣніе Брамы. Этотъ послѣдній (здѣсь начинается первый актъ творенія міра — сначала идеальнаго), когда разсѣялась тьма и открылось его разумѣніе, увидѣлъ въ лонѣ Вѣчнаго всѣ неисчислимыя формы земныхъ существъ, какъ бы погруженными въ глубокій сонъ. Вѣчный, между тѣмъ, вновь повелѣлъ Брамѣ обратиться къ созерцанію, сказавъ, что онъ дастъ ему силу извести міръ изъ жизни, скрытой въ его лонѣ, когда онъ чрезъ углубленіе и покаяніе познаетъ его силу. Брама снова погрузился въ созерцаніе и пробылъ въ этомъ положеніи сто божественныхъ годовъ. По прошествіи этого времени, онъ почувствовалъ въ себѣ творческую силу. Онъ создалъ великое пространство, наполнилъ его началами вещей, сотворилъ семь звѣздныхъ сферъ и землю съ ея свѣтилами, солнцемъ и луною, и семь низшихъ областей. За этимъ послѣдовало созданіе одушевленныхъ существъ и, прежде всего, духовъ. Сначала

---

[1] Т. е 432,000,000,000, человѣческихъ годовъ.

созданъ Ломусъ (Lomus), великій духъ (muni), но этотъ Духъ,—весь и всецѣло погруженный въ саморазмышленіе и созерцаніе, палъ въ страну Айгудіа (Ajgudia)[1] и тамъ останется скрытымъ до конца дней. Увидѣвъ, что Ломусъ безполезенъ для міра, Брама создалъ девять новыхъ Ришисовъ, т. е. одушевленныхъ существъ, и между ними Нардмана,—разумъ, непосредственно слѣдовавшій за тремя лицами божества. Но и эти духовныя существа всѣ обратились въ одно созерцаніе, и въ немъ исчезли. Тогда Брама, для населенія міра, прижилъ съ своею женою сто сыновъ, изъ которыхъ старшій столько же породилъ отъ себя. Но и эта генерація духовъ или живыхъ существъ принадлежала еще небеснымъ сферамъ, и не могла населить собою землю. Только послѣ этого Брама создалъ изъ своего тѣла обитателей земли [2]. Теорія саморазвитія міра, въ пантеистическомъ смыслѣ, получила здѣсь вполнѣ ясную и законченную форму. Погруженная въ сонъ вселенная,—это, очевидно, потенція бытія; различные виды существъ въ лонѣ Вѣчнаго, — это сумма возможностей, изъ которыхъ имѣютъ возникнуть въ послѣдствіи дѣйствительныя, реальныя формы жизни. Онѣ возникаютъ и развиваются постепенно, въ продолженіи цикловъ временъ, изъ простѣйшей, тончайшей сущности. Олицетвореніе производительной силы — зародышъ міровой жизни,—Брама плаваетъ на поверхности водъ,—т. е.

---

[1] Названіе древнѣйшаго города въ восточной Индіи, въ миѳологіи—мѣсто рожденія Рамы, съ небеснымъ храмомъ, въ которомъ Рама имѣетъ соединить съ собою на небѣ всѣхъ обитателей города. См. Creyzer. Symbolik. 1. Band. Dritt. Heft. 406 p.

[2] Миѳъ заканчивается разсказомъ о созданіи кастъ,—о чемъ должна быть у насъ рѣчь впереди.

тонкаго, жидкаго вещества, кромѣ котораго первоначально ничего не было. Самое возникновеніе формъ жизни есть результатъ самоуглубленія Брамы. Бытіе дѣйствительное, реальное изводится изъ *созерцанія*, т. е. изъ чистой мысли, изъ чистаго бытія, отрѣшеннаго отъ всякихъ свойствъ. Одушевленныя существа, исходящія изъ Брамы, постепенно осложняются и овеществляются, такъ сказать,—теряя свои идеальныя свойства. Духи, сначала явившіеся, были безтѣлесны и безвидны, погружены въ созерцаніе, т. е. были чисто идеальными, безформенными типами жизни. Они были не способны жить въ мірѣ, какъ выражается миѳъ, и безполезны для него. Твореніе міра заканчивается вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ духовныя существа получаютъ чувственный видъ, и выступаютъ въ міръ человѣческой исторіи. Оно есть, такимъ образомъ, процессъ реализаціи идеальныхъ началъ. Словомъ, всѣ эти образы Брамы, творящаго міръ, мы могли бы перевесть на отвлеченныя понятія и сблизить съ воззрѣніями новѣйшихъ идеалистическихъ философемъ, точно также, какъ въ самомъ браминскомъ понятіи о душѣ міра мы видѣли аналогію съ новѣйшими пантеистическими воззрѣніями. Парабрама, породившій Браму, творца міра,—это «раздвоеніе идеи,» которая сама въ себѣ есть тожество и безразличіе, на идеальный и реальный элементы. Тотъ моментъ, когда Брама видитъ всѣ существа скрытыми или покоющимися въ лонѣ Вѣчнаго, — есть начало божественнаго саморазличенія, или самосознанія. Томленіе Брамы есть то состояніе божественнаго разума, или идеи, когда онъ еще не пришелъ къ себѣ, или къ своему самосознанію,—какъ сказалъ бы идеалистъ въ родѣ Гегеля.

Но что же заставило этого Вѣчнаго открыться въ

мірѣ?—Какимъ образомъ единое, нераздѣлимое могло принять видъ множественности? Если истинное бытіе божества есть бытіе безъ свойствъ и проявленій, то какъ могли возникнуть изъ него разнообразные виды жизни и—зачѣмъ? Что за раздѣленіе въ божествѣ?—«Какъ изъ несущаго», говоря словами толкованій на Веды, «родилось сущее, какъ это могло быть?» [1]

На этой мысли, какъ и вообще на космогоническомъ вопросѣ, издавна останавливалось вниманіе индѣйскихъ мудрецовъ. Очевидно, въ самомъ Вѣчномъ, въ его существѣ скрыта причина того, почему—онъ явился въ разнообразіи міровой жизни,—въ немъ самомъ есть стремленіе выйти изъ своего безразличія, хотя это стремленіе и непостижимо. Инаго отвѣта быть не можетъ. Такой отвѣтъ и находимъ мы въ индѣйской религіи, въ ученіи о таинственной *Майя*—(Маја—одного корня съ персидскимъ словомъ магъ—mag). Брамъ произвелъ міръ при посредствѣ, или въ соединеніи съ своею Майя, которая побудила его выйти изъ свойственнаго ему вѣчно-тожественнаго и неизмѣннаго бытія.

Что же такое эта загадочная Майя въ Богѣ?—Въ Ведахъ Майя описывается, какъ желаніе, или стремленіе къ творенію, какъ любовь Бога къ міру. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она олицетворяется иногда подъ формою женщины, «божественной матери бытія» [2]. Вѣчный произвелъ міръ въ соединеніи съ своею Майя. Онъ радовался, когда породилъ съ своею Майя три свѣтлыя, міровыя начала (солнце, луну и огонь). [3]

---

[1] Upan.—Tschandagia. VI.

[2] См. Бюрнуфъ, La Science des Religions. Всякое божественное существо, по воззрѣнію Ведъ, имѣетъ свою «Майя».

[3] Jadjur-Veda. Wind. 1619.

Но, съ дальнѣйшимъ развитіемъ идеально-пантеистическихъ воззрѣній на божество, и соединеннаго вмѣстѣ съ ними мрачнаго взгляда на міръ, Майя обращается,—то въ загадочное, темное начало, окружающее Вѣчнаго и нудящее его къ творенію, то — даже въ «блудницу, обольщающую Вѣчнаго». Свѣтлый образъ творца міра, радующагося при твореніи, при этомъ омрачается. «Въ началѣ всѣхъ тварей была Майя, въ ней была тьма, а въ этой тьмѣ скрыто было желаніе или стремленіе (къ творенію). Ничего еще не было, все было поглощено этою силою тьмы [1]. Такимъ образомъ, Вѣчный окруженъ тьмою и представляется какъ бы смѣшеніемъ свѣта съ тьмою,—чистаго, отрѣшеннаго бытія съ бытіемъ нечистымъ, конечнымъ. Это темное начало, присущее Вѣчному, обольщаетъ его призраками не истиннаго бытія, и въ этомъ—тайна происхожденія вселенной. Майя—это призрачная одежда, въ которую облеченъ Вѣчный. Въ ней источникъ обольщенія для божества, въ ней скрыто чародѣйство. Міръ произвела игра этой Майя, т. е. тѣ призрачные образы, которые увлекаютъ и обольщаютъ Вѣчнаго. [2] Никогда неизмѣняющееся, божественное бытіе, подобное чистому кристаллу, чрезъ Майя стало поверженнымъ въ безпокойство. Всевѣдущій впалъ въ наведенный на него «непотребною Майею» [3] сонъ, сталъ видѣть грезы. Какъ на морѣ въ солнечный день являются призраки, такъ Вѣчный призрачно раздѣлился на эѳиръ, солнце, землю. Итакъ міръ есть фантасмагорія Вѣчнаго, производитъ его желаніе—видѣть тѣ призраки,

---

[1] Upan. Maitrajani. Windischm. 1615.

[2] Wind. 1625.

[3] Философская драма позднѣйшаго времени. См. у Вуттке p. 284.

которыми онъ окруженъ, стремленіе выйти изъ отрѣшеннаго бытія, въ которомъ онъ пребываетъ.

Такое понятіе о Майя, очевидно, есть дальнѣйшее развитіе того идеалистическаго воззрѣнія, какимъ проникнуты позднѣйшіе космогоническіе миѳы. Въ основѣ его лежитъ аналогія человѣческаго сознанія въ его отношеніи къ объективному міру. Вселенная для Вѣчнаго тоже, что для нашего сознанія внѣшній міръ. И мы видѣли уже, что самый процессъ созиданія вселенной представляется въ космогоническихъ миѳахъ, какъ актъ раскрытія *самосознанія* Вѣчнаго, какъ результатъ его созерцанія, углубленій въ себя. Въ другихъ космогоническихъ теоріяхъ это высказано еще яснѣе. «Этотъ міръ сначала былъ духъ въ человѣческомъ образѣ. Обзирая себя кругомъ, это первое начальное существо (Пуруша) ничего не видѣло, кромѣ самаго себя и сказало сначала: «я есмь я». Дальнѣйшее состояніе Пуруши описывается, какъ недовольство одиночествомъ, вслѣдствіе чего является или изводится изъ этого я внѣшній міръ. [1] Итакъ наше я, въ актѣ его духовной производительности, становится аналогіей съ происхожденіемъ міра изъ Вѣчнаго. Оно различаетъ себя отъ не—себя, и затѣмъ объединяетъ въ себѣ то и другое представленіе. Внѣшнее представляется въ сознаніи, какъ изведенное изъ внутренняго же. Таковъ и Вѣчный, порождающій изъ себя вселенную, которая есть какъ бы *его не я*. Такимъ образомъ, Майя въ Богѣ есть то, что изводитъ внѣшніе образы, — сила представленія, или воображенія. Игра этой «Майя», въ сущности и въ переводѣ на

[1] Upan. Brihada ranjaka. Wind. 1623.

отвлеченный языкъ, есть игра самой идеалистической мысли, которая видитъ единое во многомъ и многое въ единомъ. Посредствомъ Майя, нераздѣлимое и тожественное расчленяется. Брама захотѣлъ быть множествомъ,—изведенныя изъ него перво-силы также начали расчленяться. «Огонь пожелалъ, какъ говоритъ одинъ изъ космогоническихъ разсказовъ, «быть множествомъ и началъ раждать, воды пожелали быть разнообразными и породили пищу». [1] Но это разнообразіе, это множество есть бытіе не истинное, противоположное чистому, истинному бытію. Развитіе этой послѣдней мысли, необходимо заключающейся въ общемъ воззрѣніи на процессъ происхожденія міра въ Богѣ, съ точки зрѣнія аналогіи въ развитіи нашего сознанія, привело къ заключенію о чародѣйской силѣ Майя. Божественное бытіе, само въ себѣ, какъ и наше я,—чистое, отрѣшенное отъ его содержанія, есть единство и тожество безъ многоразличія. Для созерцательнаго мышленія, которое погружено въ это одно чистое я, которое самоуглублено и сосредоточено на этомъ, все объединяющемъ началѣ нашей психической жизни,—всѣ частныя представленія, входящія въ содержаніе я, всѣ образы дѣйствительности—пустые призраки, неимѣющіе самостоятельнаго значенія. Для идеалиста—желаніе и стремленіе выйти изъ психической самозаключенности, тяготѣніе къ реальному, какъ и весь реальный міръ, — есть возмущеніе внутренняго покоя, внутренней неподвижности. Вотъ почему Майя начала представляться силою темною по отношенію къ чистому свѣту божественнаго бытія, вотъ почему она названа «призрач-

[1] Chandogia Upan. VI. 2.

ною» одеждою, вотъ почему, еще позднѣе, она стала силою, обольщающею Вѣчнаго, очаровывающею его ложными мечтами, отвращающею его отъ его истиннаго, ему свойственнаго, бытія. Въ Вѣчномъ есть, какъ и въ человѣкѣ, сила, увлекающая его къ своего рода соблазну, — видѣть неистинное, обольщаться призраками. Въ этой идеѣ о чарующей бога, Майя,— во всей полнотѣ, высказался идеалистическій взглядъ индѣйца на внѣшній міръ, какъ на призракъ. Различіе Бога отъ человѣка только въ томъ, что Майя обольщаетъ его, неизмѣняя его внутренняго, какъ это бываетъ въ человѣкѣ. Въ Брамѣ сердце, желаніе стало источникомъ стремленій къ внѣшнему міру,— онъ увлекся этимъ желаніемъ. Но это желаніе не возмущаетъ Вѣчнаго, какъ возмущаетъ человѣка. Майя — только окружаетъ Вѣчнаго, не касаясь его существа; она только одежда его, — только внѣшній покровъ, которымъ окруженъ Вѣчный. [1]

Не нужно замѣчать, что отвѣта на вопросъ эта Майя все-таки не даетъ и сама она остается непостижимою, какъ и признаетъ это само браминское богословіе [2]. Его вообще не можетъ быть съ пантеистической точки зрѣнія. При этомъ снова возникаютъ вопросы: зачѣмъ эта тьма, окружающая Вѣчнаго, когда онъ есть чистый свѣтъ? Зачѣмъ эти призраки подлѣ истиннаго и неизмѣннаго бытія? Откуда они? Зачѣмъ Вѣчный измѣняется, когда въ своемъ существѣ онъ есть вѣчное тожество? Все это Майя— тайна. Въ этомъ отношеніи одинаковы всѣ пантеистическія системы и древнія, и новыя, точно также, какъ и натуралистическія теоріи о саморазвитіи

---

[1] Windisch. 1625. p.

[2] «Майя—непостижима». Probodha Chandodaja—философская драма.

природы. Гегелевское чистое бытіе, равное ничто,— еще разъ позволимъ себѣ сдѣлать сопоставленіе новѣйшихъ идеалистическихъ системъ съ древнимъ индѣйскимъ воззрѣніемъ,—есть также непонятная Майя; непостижимо, зачѣмъ изъ этого чистаго бытія возникаетъ бытіе смѣшанное и разнообразное, какъ изъ ничто является «нѣчто» и отвлеченное понятіе становится реальнымъ, дѣйствительнымъ бытіемъ? Столько же непонятно и то, какимъ образомъ въ натуралистическихъ системахъ потенція бытія, простѣйшая, матеріальная сущность или сила, сначала ни въ чемъ не проявляющаяся, дѣлается потомъ реальною силою, производитъ изъ себя атомы, или другіе элементы природы.

Итакъ міръ, въ своемъ явленіи, есть продуктъ отрѣшенія божества отъ его истинной, божественной жизни. По мѣрѣ раскрытія божества въ мірѣ, его собственная сущность—болѣе и болѣе самоотрицается. Порядокъ постепеннаго происхожденія существъ есть постепенное умаленіе божественной славы, постепенное овеществленіе невещественной сущности, постепенное осложненіе простѣйшаго начала жизни, постепенная реализація идеи или понятія. Къ такому состоянію или акту божество вынуждается силою, его обольщающею, хотя и нечуждою ему. Вѣчный и неизмѣнный, создавая міръ, уклонился отъ своей истинной, ему свойственной жизни, впалъ въ заблужденіе. Можно сказать болѣе,—совершилъ преступленіе. Созданіе міра—это грѣховная прелесть со стороны божества. Туже мысль о самоуниженіи божества, о его самоотрѣшеніи выражаетъ обыкновенное, и не разъ встрѣчающееся, представленіе акта творенія подъ формою жертвы, приносимой богомъ. Уже въ Ведахъ твореніе міра уподобляется жертво-

приношенію. Нѣтъ сомнѣнія, что тогда этотъ символъ выражалъ собою, какъ и первоначальное понятіе о Майя, мысль о любви Бога къ міру, которая побуждала его къ творенію, такъ какъ молитва и приношеніе есть плодъ любви къ Богу со стороны человѣка [1]. Въ гимнахъ Ригъ-Веды—поэтически описывается этотъ жертвенный актъ божества, фантазія поэта рисуетъ громадныхъ размѣровъ жертвенникъ и покрывающую его ткань, или полотно, простертое по всему пространству неба [2]. Позднѣе этотъ актъ жертвоприношенія представляется уже, какъ самопожертвованіе со стороны божества, какъ самоистязаніе, «самомученіе бога» [3], какъ жертва истиннымъ, ему свойственнымъ бытіемъ. Въ одномъ изъ космогоническихъ миѳовъ Пуруша или Брама, творящій духъ, изображается растерзаннымъ на части, подобно жертвенному животному, отъ тѣхъ самыхъ силъ или боговъ, которые первоначально имъ созданы, и изъ этихъ растерзанныхъ членовъ его выростаетъ міръ [4]. Символъ горящей жертвы, вообще, есть самое обыкновенное представленіе индѣйцевъ, служащее для выраженія всего міровоззрѣнія. Съ точки зрѣнія жертвы, т. е. уничтоженія единичнаго во всеобщемъ, — и наоборотъ, аріецъ смотритъ и на весь міръ. Въ немъ видѣлъ онъ всюду одинъ и тотъ же процессъ видоизмѣненій,—поглощенія одного явленія другимъ и круговорота жизни; — все сгорало, какъ

---

[1] Maury. La Religion des Aryas. p. 120.

[2] «Какова была мѣра этой жертвы, какой видъ она должна была имѣть, какихъ размѣровъ столбы, какая молитва?» спрашиваетъ составитель гимна. Rig-Veda. См. Windischmann. p. 1579.

[3] Jadjur—veda. in asiat. Red. VIII. 452 у Вуттке.

[4] Wind. p. 1673.

жертвенное пламя, все исчезало, чтобы снова явиться». Весь міръ, говорится въ одномъ изъ философскихъ объясненій на Веды, есть огонь; солнце — его горючій матеріалъ, луна — это блескъ его пламени, звѣзды — искры. Въ этомъ огнѣ приносятъ жертву боги [1]. Все въ мірѣ есть образъ этой же жертвы; того же, какъ послѣ увидимъ, требуетъ индѣйское воззрѣніе и отъ человѣка, т. е. жертвы его личнымъ бытіемъ. Это же воззрѣніе индѣецъ перенесъ и на само божество. Оно жертвуетъ собою и видоизмѣняется, расчленяясь на различные виды бытія. Эти различные виды бытія, — плодъ жертвы со стороны всеобщаго, — также, въ свою очередь, должны быть принесены и приносятся въ жертву этому всеобщему. Огонь, поядающій жертву и разрѣшающій одинъ видъ бытія на другой,—вездѣ и всюду,—и кромѣ этого процесса, нѣтъ другаго.

Такимъ образомъ существующая вселенная есть порожденіе Майя,—силы, обольщающей божество призраками, и потому сама есть призракъ. Она имѣетъ только видъ бытія. Истинно и дѣйствительно существуетъ только вѣчный Брамъ; все, что внѣ его, только кажется существующимъ, — «призракъ воды въ безводной пустынѣ, напрасно влекущій къ себѣ

---

[1] «Дождь есть огонь, продолжаетъ разсуждать тоже толкованіе. Его дерево — или горючій матеріалъ — вѣтеръ; облака — дымъ, громъ — горящіе угли, молнія — искры. Въ этомъ огнѣ приноситъ въ жертву боги царя Сому, и изъ этой жертвы возникаетъ дождь. Земля есть огонь, ея дерево—годовое теченіе жизни, воздухъ—дымъ, ночь—пламя, страны міра — угли, подземныя страны — искры. Въ этомъ огнѣ боги приносятъ въ жертву дождь, и изъ этой жертвы возникаетъ пища. Человѣкъ есть огонь, его горючій матеріалъ — рѣчь, дыханіе — дымъ, языкъ—пламя, глаза—угли, уши—искры. Въ этомъ огнѣ боги приносятъ въ жертву пищу и изъ этой жертвы рождается человѣческое сѣмя». Tschandagia — Upan. См. у Wind. 1673 р.

путника» [1]. Все существуетъ настолько, насколько въ немъ можетъ быть усмотрѣнъ Брамъ, какъ перлъ въ серебрѣ [2]. Только «видимо, внѣшнимъ образомъ живущій, т. е. немыслящій, можетъ считать этотъ міръ дѣйствительнымъ бытіемъ; мудрецъ знаетъ, что бытіе его ложно и признаетъ только одно бытіе,—въ единствѣ съ Брамой; все другое, что онъ видитъ, считаетъ неистиннымъ [3]. Дѣйствительное бытіе только одежда, только покровъ, закрывающій отъ глаза истинную жизнь въ Богѣ, какъ облака закрываютъ собою солнце [4].

Итакъ жизнь міра не имѣетъ никакаго самостоятельнаго значенія, она есть только тѣнь истиннаго бытія. Бытіе вселенной неустойчиво, подвижно и призрачно. Мысль объ этомъ ничтожествѣ міровой жизни проходитъ чрезъ самую космогонію индѣйцевъ и наглядно выражается въ тѣхъ миѳическихъ разсказахъ, гдѣ самъ творецъ міра представляется пожирающимъ свое созданіе въ тотъ моментъ, какъ оно является. «Когда явилось солнце, разсказывается въ одномъ изъ подобныхъ миѳовъ, Брамаспати открылъ свой ротъ, чтобы поглотить его. Солнце въ ужасѣ закричало страшнымъ голосомъ. Онъ остановился только подъ вліяніемъ мысли, что если поглотитъ солнце—источникъ жизни, то, вмѣстѣ съ этимъ, уничтожитъ источникъ пищи для себя на будущее время.» Вообще Брама представляется существомъ всепожирающимъ, — и называется «безпредѣльнымъ голодомъ». Онъ все изводитъ изъ себя только за-

---

[1] Sankara-atma—Bodha. 63. у Wuttke.
[2] Ibidem. F Lehrsetze der vaedanta.
[3] Vedanta. Sara v. Frank. p. 10—5.
[4] Ibidem. p. 10.

тѣмъ, чтобы пожрать [1]. Такимъ образомъ, если Брама поядается въ процессѣ творенія, какъ жертвенное животное, то и самъ онъ поядаетъ свои созданія. Жизнь есть круговоротъ призрачныхъ явленій. Изъ единства, изъ отвлеченнаго бытія является множество, чтобы снова стать единствомъ, т. е. безразличіемъ, пустотою. Изъ чистаго бытія происходитъ разнообразіе и сложность, затѣмъ, чтобы снова разрѣшиться на тоже чистое бытіе, т. е. бытіе безъ свойствъ и проявленій.

Меланхолическій, печальный взглядъ на жизнь, дѣйствительно, отличалъ обитателей роскошнѣйшей страны въ мірѣ. Жить и страдать — для индѣйца— понятія тожественныя. Жизнь есть печальная драма, въ которой совершаетъ свою игру Вѣчный; она сама въ себѣ есть уже источникъ зла и мученій. Міръ только фантомъ, мечта. Все тщетно, все ничтожно въ этомъ круговоротѣ бытія. Дни смертнаго исчезаютъ, какъ «дрожащая капля воды на лотосовомъ листѣ», какъ влага, изсушаемая солнечнымъ жаромъ. Я, ты, весь міръ, и все въ мірѣ поглощено будетъ всесокрушающимъ временемъ» [2]. Глубоко скорбную пѣснь влагаетъ Магабарата въ уста брамина, постигнутаго несчастіемъ. «Жизнь есть только страданіе; кто живетъ, тотъ не можетъ не страдать» [3]. Та-

---

[1] Upan Brihadaranjaka у Wind. p. 1622. «Когда завершилось рожденіе солнца (изъ сѣмени) и Брамаспати увидѣлъ его въ полномъ блескѣ, онъ открылъ свои уста, чтобъ проглотить его. Солнце ужаснулось и закричало страшнымъ голосомъ. Гаранья—гарба подумалъ, что, если онъ пожретъ солнце, то уменьшитъ для себя самаго пищу, и позволилъ солнцу извести различные виды существъ, увеличивъ себѣ, такимъ образомъ, пищу для своего безконечнаго голода».

[2] Sankara. Atscharia, у Wuttke.

[3] См Ardschunas Reise zu Indras Himmel, Nebst and. Episoden Mahabharata. Von Bopp. «Des Brahmanen Wehklage» p. 30.

кова мысль о жизни, проникающая собою все міровоззрѣніе индѣйца. Въ этихъ жалобахъ на жизнь высказывается не просто скорбное чувство, вызываемое скоротечностію ея, а убѣжденіе во внутреннемъ ничтожествѣ жизни, т. е. въ томъ, что жизнь, по самому существу своему, ничтожна, что бытіе само въ себѣ есть уже несовершенство, зло. Вотъ почему мудрый смотритъ на міръ, какъ «на зрѣлище фокусника», видитъ въ немъ обольщеніе. «У него есть глаза и нѣтъ ихъ, есть слухъ и нѣтъ его» [1].

Космогонія индѣйцевъ тѣсно связана съ самой космологіей, или ученіемъ о мірѣ. Это послѣднее носитъ тотъ-же характеръ и проникнуто тою-же мыслію.

Міръ есть нечто иное, какъ самораскрывшійся Брама. Раскрытіе это соединено съ постепеннымъ отпаденіемъ божества отъ свойственной ему, истинной, божественной жизни,—съ постепеннымъ отрѣшеніемъ отъ божественныхъ свойствъ. Поэтому и самое бытіе или жизнь міра неодинаковы по своему содержанію и достоинству. Есть роды и виды бытія, ближе стоящіе къ источнику божественной жизни, и наоборотъ,—болѣе отдаленные отъ него. Есть сферы бытія болѣе совершеннаго, и менѣе совершеннаго. По воззрѣнію индѣйской религіи, существуютъ три рода или три области—Гуна (Guna, качества) бытія. I) Сатва—Гуна, т. е. область бытія пребывающаго и неизмѣнчиваго. Это—міръ неба или свѣта,—область Индры и Брамы,—вообще боговъ. II) Радшасъ (Radshas) Гуна,—это область, въ которой смѣшаны свѣтъ съ тьмою и III) Тамасъ (Tamas) Гуна — область тьмы [2].

[1] Waedanta Sara v. Frank. p. 43.

[2] Lois de Manou, livr. douzieme. 24.

Сатва Гуна—это міръ свѣта, или неба, міръ боговъ, область бытія общаго, болѣе отвлеченнаго, сфера бытія устойчиваго, пребывающаго. Это бытіе источное, простѣйшее, которое служитъ основою для бытія сложнаго,—міръ типовъ или первоначальныхъ силъ міра,—словомъ, идеальная область жизни. Гуна—Радшасъ — это міръ явленій, т. е. самой жизни, въ которой—смѣсь свѣта со тьмою, бытія съ ничтожествомъ. Это—область реальнаго, дѣйствительнаго бытія, сфера борьбы, движеній человѣческой исторіи. Гуна Тамасъ — низшая область реальнаго бытія, самаго отдаленнаго отъ прототипа и источника божественной жизни. Это міръ бездушной матеріи, и вмѣстѣ сфера явленій смерти и разрушенія. Въ отдѣльныхъ существахъ «Тамасъ» есть косность, безобразіе, болѣзнь, нечистота. Въ цѣломъ эта область тьмы имѣетъ своихъ представителей въ обитателяхъ подземнаго міра, полнаго тьмы и мрака. Эти три области, или качества—роды бытія, пространственно, помѣщены или раздѣлены на 14-ть отдѣльныхъ міровъ: есть семь сферъ звѣздныхъ или небесныхъ, и семь подземныхъ [1].

Въ сущности, эти три рода, или качества бытія,—не что иное, какъ реализація тѣхъ трехъ потенцій бытія, которыя олицетворяются въ индѣйской тримурти. Міръ есть раскрытіе божественной жизни, или само божество въ явленіи, въ жизни,—идея въ своемъ осуществленіи. Гуна-Сатва—это Брама,—творческое, источное начало. Гуна-Радшасъ—это—Вишну, начало жизненнаго движенія, жизненнаго процесса. Гуна-Тамасъ, — это Агни или Шива, — сила разрушенія, смерти, уничтоженія жизни. Словомъ, космологія ин-

[1] Manou, livr. 1. Bhagavata-purana. Symbolik. Creyzer's. p. 406.

дѣйцевъ содержитъ въ себѣ повтореніе того, что заключено уже въ ученіи о божествѣ, и что представляется въ этомъ послѣднемъ подъ болѣе отвлеченными и общими понятіями. Иначе и не могло быть, когда понятіе о божествѣ снято съ самой жизни конечнаго міра, или, говоря иначе, когда божество это есть самый міръ въ отвлеченіи, въ идеѣ. Частнѣйшее описаніе свойствъ этого трехсоставнаго міра, этихъ трехъ областей жизни—покажетъ это яснѣе.

Первая область Гуна-Сатва—есть міръ неба и боговъ. Самъ Парабрама, самъ Вѣчный, изъ котораго вышелъ міръ, не принадлежитъ къ міру этихъ гунъ. Онъ выше всякаго реальнаго бытія, онъ есть отвлеченное тожество и безразличіе, ни въ чемъ не проявляющееся. Къ области Гуна-Сатва причисляются порожденные имъ боги и духи, — Брама, творецъ міра, и Дэвы, или духи Ведъ. Этотъ міръ боговъ, какъ мы уже видѣли, описывается чувственными чертами. Но и въ этихъ чувственныхъ образахъ нельзя не видѣть свойствъ бытія непреходящаго, болѣе простаго и устойчиваго, сравнительно съ проявленіями жизни въ другихъ низшихъ областяхъ ея. Боги и духи неба отличаются отъ людей и всѣхъ другихъ существъ болѣе устойчивымъ бытіемъ и болѣе идеальнымъ характеромъ. Это типы жизни, неизмѣнные законы и силы природы,—это, какъ мы сказали уже, *идеальная* сторона міра. Жизнь боговъ измѣряется временемъ, но чередованіе явленій божественной жизни совершается съ несравненно бо́льшею продолжительностію, чѣмъ измѣненія въ жизни человѣческой. День и ночь Дэвовъ равняется цѣлому человѣческому году, день ихъ обнимаетъ собою поворотъ солнца къ сѣверу, ночь періодъ обращенія его къ югу. [1] Возрастъ или вѣкъ жизни

[1] Lois de Manou. Livre premier. 67.

Дэвовъ состоитъ изъ 12-ти тысячъ божественныхъ годовъ и равняется 4.320,000 человѣческихъ лѣтъ. День же самаго Брамы,—высшаго изъ боговъ,—творца міра, слагается изъ тысячи божественныхъ годовъ и равняется 4,320,000,000 человѣческихъ лѣтъ. [1] Въ нравственномъ отношеніи—боги суть также представители началъ или типовъ нравственной жизни. Боги свѣтлые — Дэвы—носители неизмѣнной правды и добродѣтели. Такими являются они вездѣ, гдѣ принимаютъ участіе въ человѣческихъ дѣлахъ. Ассуры и боги тьмы—представители противоположныхъ началъ.[2] Вообще же Дэвы и Ассуры различаются между собою, какъ положительный и отрицательный типъ нравственной жизни. Боги и между собою различаются, какъ силы высшаго порядка отъ силъ низшихъ, какъ бытіе болѣе простое отъ бытія болѣе сложнаго, какъ болѣе идеальная форма отъ менѣе идеальной. Всѣ Дэвы подчинены Брамѣ, который и для нихъ, какъ и для всего міра, есть источникъ силы, могущества, мудрости и другихъ нравственныхъ свойствъ. Онъ есть прототипъ всякаго міроваго бытія, общая зачаточная сила, общій идеальный принципъ бытія. Всѣ другія силы относятся къ нему, какъ къ своему исходному

---

[1] Ibid. 71—74. Въ этихъ циклахъ временъ жизни боговъ нѣкоторые (Виндишманъ. Die vier Weltalter p. 1553—1556) видѣли указанія на астрономическія наблюденія и свѣдѣнія древнихъ индійцевъ касательно движеній планетнаго міра въ продолженіи цикловъ временъ. Но для этого предположенія нѣтъ данныхъ. Цифры, изъ которыхъ слагаются эти циклы, носятъ, къ тому же, очевидный искуственный характеръ.

[2] Свойства человѣка, рожденнаго по типу Дэвовъ — познаніе и устойчивость въ познаніи, свобода, самопожертвованіе, состраданіе къ тварямъ, кротость и милосердіе. Свойства человѣка, рожденнаго по типу Ассуровъ, — невѣдѣніе, гордость, самомнѣніе, гнѣвъ. См. Windischman. p. 1660. Upan. Keneschitan. Tala vakara.

началу. [1] Самое безсмертіе боговъ есть также безсмертіе основныхъ, неизмѣнныхъ силъ природы, общей неуловимой сущности; или вѣчная, неизмѣнная жизнь типа, бытія родоваго. Чѣмъ отвлеченнѣе типъ, чѣмъ идеальнѣе форма жизни, тѣмъ она, такъ сказать, неизмѣннѣе, устойчивѣе, постояннѣе. Въ этомъ отношеніи очень замѣчателенъ отрывокъ изъ Магабараты, содержащій въ себѣ разсказъ о томъ, какъ боги доставали себѣ воду безсмертія — вожделѣнную «амриту». Разсказъ этотъ, и самъ въ себѣ интересенъ, по тѣмъ гигантскимъ образамъ, свойственнымъ только индѣйской поэзіи, какими онъ наполненъ. Однажды, гласитъ этотъ разсказъ, боги собрались на таинственной горѣ Меру [2] для совѣщанія по давно занимавшему ихъ вопросу. Это былъ—вполнѣ достойный боговъ вопросъ о томъ, какъ сдѣлаться имъ безсмертными, или откуда достать воду безсмертія. [3] Въ

---

[1] Въ объясненіяхъ на Веды Дэвы представляются изучающими непонятное могущество Брамы. Для нихъ, какъ и для людей, онъ есть таинственная сила, безъ которой, и внѣ которой, ничтожно ихъ могущество. Дэвы просятъ бога Агни и бога вѣтровъ сказать имъ, что за сила надъ ними. Но и Агни и Вайю оказались безсильными понять это. Агни не могъ сожечь, а Вайю двинуть и одной соломенки—вопреки и безъ помощи воли Брамы. Самъ Индра тщетно силился понять эту силу. Но онъ спросилъ у дочери—Гиривать-Ямы. Та сказала, что это Брама, и онъ исповѣдалъ его первый. Поэтому, послѣ Брамы, онъ первый между Дэвами. Upan Keneschitan 1650 p. Windeschman.

[2] Гора Меру описывается чудесными, таинственными чертами. Вершина ея покрыта золотомъ, бока поросли растеніями, имѣющими магическую силу. Страшные змѣи у подошвы ея охраняютъ человѣка отъ попытокъ проникнуть на ея вершину.

[3] Поводомъ къ этому послужило, по словамъ Магабараты, то, что боги низшіе—ассуры одолѣвали высшихъ—суровъ. У первыхъ жрецъ Усанасъ зналъ искуство оживлять раненныхъ на сраженіи и возстановлялъ жизнь убитыхъ другими богами. А жрецъ боговъ небесныхъ Варіаспати не зналъ этого искуства. Асуры, поэтому, были сильнѣе

своемъ недоумѣніи они рѣшили обратиться за помощію къ самому творцу міра, и Брама сказалъ, что они достанутъ воду безсмертія—Амриту, если взболтаютъ воды океана, какъ молоко въ сосудѣ. Итакъ, средство найдено. Но какъ его осуществить?—какъ взболтать воды океана до того, чтобы въ нихъ растворилось все, что живетъ въ водѣ?—Но, что затруднило бы людей, то не затрудняетъ боговъ. Въ орудіе для этого употребляютъ они другую, также таинственную, великую гору Мандаръ. Царь горъ, т. е. гора Мандаръ, усиліями боговъ сдвигается съ своихъ основъ, вмѣстѣ со всѣмъ, что жило на ней, и погружается въ океанъ, съ тою цѣлію, чтобы вращательнымъ движеніемъ ея взволновать его воды. Богъ моря Варуна соглашается терпѣть безпокойство и боли отъ этого движенія горы, подъ условіемъ, чтобы ему также дано было вкусить отъ воды безсмертія; царь черепахъ соглашается держать гору на своемъ хребтѣ, а царь змѣй — Васуки служитъ веревкой или канатомъ при этомъ движеніи горы. Гора поставлена на спину бога черепахъ, царь змѣй обвилъ ее и за хвостъ его взялись другіе боги. Долго и съ силою продолжалось это вращеніе горы въ океанѣ и волненіе водъ. Море шумѣло и ревѣло, испуская громовые звуки. Растенія и животныя сыпались съ горы въ воду, какъ мелкій дождь: тысячи водныхъ произведеній раздроблены горою въ порошокъ и смѣшались съ соленою водою. Всѣ существа, бывшія въ глубинѣ водъ, и всѣ обитатели подземной бездны превращены въ ничто. Отъ тренія, внутренность горы

своихъ противниковъ. Въ Рамайянѣ поводомъ къ этому служитъ желаніе вѣчнаго продолженія жизни, вызванное воинственностію древнихъ родовъ полубоговъ, полулюдей. См. Ramajna..v. Schlegel. «Ambrosiae origo».

воспламенилась и изъ нея самой полились въ океанъ золото, серебро и мѣдь. Тѣмъ больше боги напрягали свои силы, чѣмъ гуще становились воды моря. Вотъ,— онѣ обратились въ молоко и масло, вотъ, наконецъ, изъ нихъ вышла, богиня Сри съ чашею, наполненною амритою. Съ натискомъ устремились къ ней со всѣхъ сторонъ утомленные боги,—при видѣ этого чуда. Но Сри подала сосудъ только Сурамъ и прежде, чѣмъ Ассуры могли приблизиться къ ней, каждый изъ боговъ уже вкусилъ отъ чаши. Только одинъ изъ Ассуровъ, быстрый Рагу, вмѣшавшись въ толпу боговъ, успѣлъ сдѣлать глотокъ изъ чаши съ небеснымъ питьемъ. Но его замѣтили боги солнца и луны и указали врага боговъ. Вишну отсѣкъ ему голову. Темная голова Джандавра, большая, какъ вершина горы, осталась безсмертною, потому что вкусила амриты, и вознеслась къ небу. Съ тѣхъ поръ Рагу изъ мести преслѣдуетъ свѣтлое солнце и луну, стараясь пожрать ихъ [1]. А безжизненное туловище его, въ которое еще не проникла амрита, пало на землю, потрясая лѣса и горы. Между тѣмъ, всѣ низшіе духи или боги — Ассуры — завязали бой съ богами небесъ за право обладанія амритою. Долго шла эта страшная война между Сурами и Ассурами, земля тряслась, громъ оружій и крики сражающихся восходили къ небесамъ. Но Суры, подкрѣпленные божественнымъ питьемъ, окончательно и навсегда одолѣли Ассуровъ. Послѣдніе скрылись въ океанѣ. Одержавъ побѣду, Суры снова поставили на мѣсто гору Мандаръ, а воды также воз-

---

[1] Это и есть, по мнѣнію индѣйцевъ, причина солнечныхъ и лунныхъ затмѣній. Рагу нападаетъ на солнце и луну съ цѣлію пожрать и только смятеніе людей при этомъ заставляетъ его оставить свои жертвы.

вратились въ свое прежнее вмѣстилище, наполнивъ шумомъ небеса и твердь. «Такъ-то, прибавляетъ миѳъ, въ древнія времена Дэвы колебали воды океана, чтобы найти амриту».[1].

Многое въ этомъ миѳическомъ разсказѣ представляетъ собою простое сочетаніе образовъ, вся цѣль которыхъ въ нихъ самихъ. Но нельзя не видѣть за этими сложными образами той же мысли, какая скрыта и въ космогоническихъ легендахъ, по которымъ жизнь міра есть раскрытіе общей и неуловимой сущности природы. Вода безсмертія есть эссенція самой природы, — сущность бытія, скрытая въ глубинѣ вещей, такъ что ее можно добыть не иначе, какъ изъ соковъ жизни всѣхъ царствъ природы, изъ ихъ простѣйшихъ элементовъ. Это тончайшій трипль-экстрактъ натуры. Природа, въ своемъ цѣломъ и общемъ бытіи, въ своей сущности, безсмертна и не измѣняется. Свойство безсмертія, отличающее боговъ отъ другихъ существъ, есть, такимъ образомъ, принадлежность общаго, отвлеченнаго бытія. Они безсмертны, какъ представители различныхъ міровыхъ силъ и субстанцій, или идеальнаго начала жизни. Таковъ смыслъ миѳа. Понятно, послѣ этого, и то, почему безсмертіемъ обладаютъ только высшіе боги,—Суры, и почему его лишены низшіе духи — Джандавры или Асуры. Чѣмъ ниже порядокъ боговъ, тѣмъ частнѣе, реальнѣе сила, которую онъ олицетворяетъ собою. А живетъ неизмѣнно, не умираетъ только то, что существуетъ подъ формою общей, отвлеченной сущности, или, говоря прямѣе, что не существуетъ реально.

---

[1] Indische Sagen v. Holtzmann. zweit. Band. Das Schlangen-opfer. p. 133—140. См. подобный же разсказъ въ Рамайянѣ. Ambrosiae origo. Ramajana v Schlegel.

Итакъ Satva-Guna—міръ боговъ—есть область бытія общаго, отвлеченнаго, идеальнаго, или область жизни подъ формою потенцій и сущностей. Противоположная этой области, область тьмы,—бытія, отдаленнаго отъ божества, обнимаетъ собою низшіе роды живыхъ существъ, растенія и животныхъ [1]. Вообще въ физическомъ отношеніи—это область явленій бездушной матеріи, въ нравственномъ—область страсти и чувственности [2]. Поэтому къ гуна—Тамасъ причисляются и низшіе духи, или духи злые, — исполины или полубоги — Ракшасы и духи Вампиры, Джандавры, и геніи, слѣдующіе послѣ боговъ и небесныя нимфы [3], не потому, впрочемъ, что сами живутъ въ этой области, а потому, что служатъ прототипами нравственнаго зла и нечистоты [4].

Нѣчто среднее между тою и другою областію, совмѣщающее въ себѣ элементы той и другой — гуна, т. е. и гуна—Сатва и гуна—Тамасъ, составляетъ человѣкъ. Итакъ здѣсь снова мы встрѣчаемся съ ученіемъ о человѣкѣ, напоминающемъ ученіе китайской религіи о бытіи, занимающемъ средину между небомъ и землею, но здѣсь эта средина имѣетъ иной смыслъ, потому что сами небо и земля выражаютъ собою иныя понятія.

Происхожденіе человѣка обще со всею природою. Инымъ оно и не можетъ быть при пантеистическомъ

---

[1] Lois. de Manou. XII, 42, 43.

[2] Ibid. 33. Страсть, необузданность, неисполненіе долга, невѣріе, небрежность принадлежатъ къ гуна-Тамасъ.

[3] Ibid. 44, 45. 47.

[4] Нельзя не замѣтить, впрочемъ, что въ законѣ Ману очень сбивчиво и неопредѣленно исчисляются роды существъ, принадлежащихъ къ той или другой гунѣ или сферѣ жизни. Понятна только общая мысль, различающая область свѣта отъ области тьмы или зла.

воззрѣніи, когда сами боги суть нечто иное, какъ первосилы той же природы, когда самъ Вѣчный, изъ котораго она произошла, есть тотъ же міръ, взятый въ своемъ общемъ бытіи. Все возникаетъ, по индѣйской космогоніи, изъ одного всеобщаго начала. Все есть одинъ и тотъ же Брама, раздѣлившійся на элементы и принявшій разнообразныя формы. Форма человѣка возникаетъ также, наряду съ другими видами бытія, изъ простѣйшихъ элементовъ и силъ природы. Силамъ природы, жаждавшимъ полноты, чувствовавшимъ голодъ, Брама,—какъ мы видѣли въ вышеприведенномъ космогоническомъ миѳѣ, показываетъ, для ихъ насыщенія, форму животныхъ и, между ними, форму человѣка, которою онѣ и удовлетворяются. Изъ Брамы вышелъ сначала эѳиръ, говоритъ другой космогоническій миѳъ, изъ эѳира вѣтеръ, изъ вѣтра огонь, изъ огня вода, изъ воды земля, изъ земли растенія, изъ растеній пища, изъ пищи человѣкъ и животныя [1]. Но, имѣя общее происхожденіе со всею природою, человѣкъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, составляетъ ея средоточіе, — въ немъ Брама, раздѣлившійся и расчленившійся на различные элементы, какъ бы вновь собрался и сосредоточился. Онъ есть микрокозмъ и совершеннѣйшая форма видимаго, дѣйствительнаго, земнаго бытія. Стихіи природы, какъ говоритъ тотъ же миѳъ, нами сейчасъ указанный, почувствовали довольство, когда творецъ показалъ имъ форму человѣка. Это видъ бытія, въ которомъ онѣ находятъ свое полное выраженіе, свое полное осуществленіе [2]. Ту

---

[1] Chandogia Upan. Wind. p. 1639.

[2] Брама сначала показалъ имъ корову; они сказали. этого мало. Онъ показалъ имъ форму лошади. И этого недостаточно, отвѣчали они. Когда онъ показалъ имъ человѣка, они воскликнули: «прекрасно, чудесно!» См. вышеприведенное мѣсто Chand. Upan. Wind. 1693.

же мысль о человѣкѣ, какъ микрокозмѣ, скрываетъ въ себѣ и общее всѣмъ космогоническимъ миѳамъ представленіе творца міра, порожденнаго Парабрамою, подъ формою живаго духа, въ *образѣ человѣка*,—Брамы или Пуруши, изъ членовъ тѣла котораго постепенно возникаютъ различныя формы мірсвой жизни. Творческій Пуруша, при созданіи міра, представляется иногда раздѣляющимся на двѣ половины, изъ которыхъ являются мужъ и жена. Итакъ мущина и женщина вмѣщаютъ въ себѣ всю сумму жизни міра. Иногда эта человѣческая форма является, какъ прототипъ всѣхъ другихъ формъ земныхъ. Брама, чувствуя свое одиночество, гласитъ одинъ изъ миѳовъ, пожелалъ, чтобы было другое бытіе внѣ его, и тотчасъ явились мущина и женщина въ соединеніи другъ съ другомъ; онъ распался собственнымъ существомъ своимъ на двѣ половины, и сдѣлался мужемъ и женою. Мужская половина, взятая въ отдѣльности, не представляла совершенства и полноты; этотъ недостатокъ восполненъ явленіемъ женской половины, Пуруша соединилъ ту и другую вмѣстѣ. Такъ явился человѣкъ подъ формою мущины и женщины. Эта первая человѣческая пара породила отъ себя другихъ животныхъ. Такъ произошли всѣ существа, даже до насѣкомыхъ [1]. Здѣсь форма человѣка, очевидно, представляется первоосновною, типическою формою животной жизни. Съ другой стороны, и наоборотъ,—силы природы въ космогоніи являются источникомъ жизни для человѣка,—въ нихъ родникъ его бытія, пища для поддержанія и продолженія его жизни [2].

---

[1] Vrihandaranjaka Upan: Wind. p. 1623.

[2] Когда Пуруша создалъ міръ и «стражей міра» — боговъ, то захотѣлъ образовать и пищу для нихъ. Онъ взглянулъ на вмѣстилище

Самое имя «перваго человѣка», произшедшаго отъ Пуруши, который раздѣлился на двѣ половины, или отъ Виради [1]. изъ котораго возникла первая пара,— указывается неодинаково. Въ Ведахъ — это «Яма», позднѣе—богъ смерти, что значитъ просто «пара», «чета»,—въ позднѣйшихъ преданіяхъ бо́льшею частію ману̀,—что значитъ измѣряющій, мыслящій и сходно съ нѣмецкимъ mann, англійскимъ man [2]. Первый называется сыномъ Вивасвати (Vivasvati), т. е. свѣтящагося,—свѣта или солнца, а мать его Саранью— Saranju — «темное, шумящее облако». Такимъ образомъ, человѣкъ есть порожденіе свѣта и тьмы. Мысль таже, что и въ миѳахъ о его происхожденіи, т. е., что онъ олицетворяетъ въ себѣ всѣ элементы міровой жизни, раздѣленной на три различныя, по своимъ свойствамъ, области.

Таково, дѣйствительно, ученіе о человѣкѣ и со-

водъ, и изъ нихъ вышли разнообразные роды пищи. Показавшись (принявъ или получивъ видъ), пища начала удалиться, исчезать. Новосозданный человѣкъ устремился за нею и хотѣлъ достигнуть (остановить) ее своею рѣчью. Еслибъ удалось ему остановить ее словомъ, онъ утолилъ бы голодъ чрезъ одно наименованіе пищи. Онъ хотѣлъ уловить ее обоняніемъ, но—опять напрасно. Еслибъ это удалось, онъ утолилъ бы голодъ чрезъ одно обоняніе. Онъ хотѣлъ достигнуть, уловить ее зрѣніемъ, слухомъ, прикосновеніемъ, мыслію или желаніемъ, но все напрасно. Еслибъ это удалось, онъ питался бы однимъ прикосновеніемъ къ пищѣ, одною мыслію о ней. Наконецъ онъ вздумалъ уловить ее дыханіемъ и—успѣлъ поглотить ее. Воздухъ, входя въ него, питаетъ его, и есть условіе его жизни. Wind. 1585—1587.

[1] Wind. 1637.

[2] Пуруша, называемый Виради—Viradj, произвелъ отъ самаго себя сначала меня—Ману,—творца всего видимаго. Lois de Manou. Livre. 1. 13. Виради—это первый человѣкъ, произшедшій отъ Пуруши, живаго творческаго духа (вѣрнѣе – самца (male), который создалъ изъ себя мущину и женщину, раздѣлившись на двѣ половины, и который есть тоже, что Брама въ другихъ космогоническихъ разсказахъ.

ставѣ человѣческаго существа. Въ немъ повторяется или отражается весь міръ, слагающійся изъ трехъ различныхъ видовъ или качествъ (гуна) бытія. Онъ состоитъ изъ трехъ началъ — духа, души и тѣла. Послѣднее принадлежитъ къ области тьмы—«Тамасъ», самой отдаленной отъ божества сторонѣ жизни. Все тѣлесное, чувственное, по воззрѣнію индѣйцевъ, есть бытіе преходящее, случайное, множественное, несовершенное, и потому недостойное имени бытія. Отрѣшеніе отъ этого чувственнаго, матеріальнаго начала—есть цѣль истинной жизни. Впрочемъ, и это низшее начало имѣетъ свои высшія и низшія стороны, и оно, по составу, тройственно. Есть въ немъ часть свѣта, — есть своя гуна-Сатва, — это голова, устремленная къ небу, есть своя гуна — Радшасъ, грудь—органъ жизненныхъ движеній, и своя низшая область, вмѣстилище чувственно-животной жизни—желудокъ съ его отправленіями. [1] Выше этого матеріальнаго начала стоитъ душа, принадлежащая къ средней области бытія—Радшасъ—гуна. Это начало *индивидуальной* жизни въ человѣкѣ, совершенно отличное отъ перваго, тѣлеснаго начала. Первое совершенно пассивно и мертво; душа, напротивъ, есть сила живая и дѣятельная. [2] Начало это, впрочемъ, одинаково принадлежитъ, какъ высшей, божественной области, такъ и низшей, матеріальной. Душа, какъ говорятъ индѣйскія философскія толкованія, есть то,

---

[1] Vedanta Sara. Wind. 1782.

[2] Бытіе души, какъ отдѣльнаго отъ тѣла начала, и притомъ самодѣятельнаго, въ индѣйскихъ философемахъ доказывается тѣмъ, между прочимъ, что въ сознаніи звукъ, прежде слышанный органомъ слуха, узнается, когда слышится въ другой разъ, и что прошедшее нами воспоминается. Мысль та, что впечатлѣнія органовъ чувствъ усвояются душею, дѣлаются ея достояніемъ. Jaçnav. III. 149.

что, по выраженію закона Ману, «существуетъ и не существуетъ», [1] т. е. такое начало, которое представляетъ собою ту смѣсь бытія съ ничтожествомъ, какая заключается въ области Радшасъ, — полубытіе, — борьбу жизни съ ея отрицаніемъ, съ страстію, съ смертію. Это начало есть представитель нашего личнаго «я», въ немъ заключена Аганкара— (Ahancara), т. е. сознаніе личнаго, отдѣльнаго бытія. [2] Но и въ этомъ второмъ душевномъ началѣ различаются свои высшія и низшія стороны, и оно представляетъ собою тройственность проявленій, какъ и весь міръ Гунъ. Высшую сторону души,—свойство свѣта, божественный элементъ составляетъ сила разума и знанія — Магатъ [3] (Буддги), способность постигать отдѣльные предметы и явленія міра. Вторую, среднюю сферу душевной жизни, — область Радшасъ представляетъ собою Манасъ (Manas), [4] т. е. сердце, подъ которымъ разумѣется и чувство, и воля: — это animus римлянъ, — начало движенія и дѣятельности. Низшую сферу,—область тьмы,—«Тамасъ» составляетъ чувство самости, — самолюбія, отдѣльности, обособленности бытія. Это и называется собственно Ahancara, т. е. «чувство личной жизни», порождающее изъ себя страсть, борьбу за жизнь. Это личное чувство, по браминскому воззрѣнію, есть основа того, что называется зломъ въ человѣкѣ, причина удаленія его отъ божества, или вѣрнѣе, выраженіе этого отдаленія отъ истинной, божественной жизни. Оно должно быть уничтожаемо, истребляемо, какъ и самое тѣло,—

---

[1] Lois de Manou. 1. 14.

[2] Lois de Manou. Ibid. См. объясненіе въ примѣчаніи.

[3] Lois de Manou. 1. 15. 9.

[4] Ibid. 1. 14.

принадлежащее къ области бездушной матеріи. Но истинная, божественная жизнь — не въ отдѣльномъ бытіи, истинное знаніе также не есть знаніе единичныхъ, дробныхъ явленій. Все это — еще область чувственнаго, и душа, поэтому, называется только «тонкимъ тѣломъ». Есть иная, высшая сила духа,— Пуруша—Атма (Pouroucha — Athma), посредствомъ которой человѣкъ возвышается надъ предѣлами отдѣльнаго существованія, выходитъ изъ узкихъ рамокъ личной жизни и устремляется ко всеобщему, восходитъ отъ периферій къ центру. Эта сила духа и составляетъ въ человѣкѣ высшую область, — «гуна — Сатва», міръ божественный. Она совершенно противоположна силѣ души. Эта послѣдняя влечетъ насъ къ міру явленій,—въ ней живетъ «Аганкара», чувство личнаго бытія. Духъ, наоборотъ, есть то чистое я, отличное отъ разсудочнаго знанія (Буддги) и отъ чувства (Манасъ) и чувственныхъ органовъ, которое не соприкасается съ міромъ явленій, не знаетъ измѣненій, котораго не тревожатъ ни радость, ни скорбь, ни пожеланія, ни страсть, которое всегда равно себѣ и безразлично по отношенію къ окружающему міру. Духъ созерцаетъ, видитъ явленія жизни въ ихъ общемъ, цѣломъ, обнимаетъ все вмѣстѣ, какъ царь жизнь своихъ подданныхъ. Всѣ другія силы человѣческія и свойства имѣютъ подвижный характеръ, «подобно дуновенію вѣтра на поверхности воды»; существо *я*, т. е. духа, совершенно отлично отъ нихъ. Тѣло, органы чувствъ, чувство, воля, разсудокъ — совершаютъ свои отправленія только при посредствѣ или при свѣтѣ духа,—подобно тому, какъ внѣшняя человѣческая дѣятельность посредствуется свѣтомъ солнца,—но въ ихъ дѣятельности онъ не участвуетъ. Онъ не знаетъ ни рожденія, ни возрастанія, ни

смерти, потому что не имѣетъ чувственныхъ органовъ и независимъ отъ внѣшнихъ предметовъ. Высшее «я» не чувствуетъ ни скорби, ни стремленій, ни зависти, потому что оно не есть жизнь сердца, полнаго стремленій и желаній, а чистое бытіе, всегда тожественное. Духъ не имѣетъ ни свойствъ, ни дѣятельности, поэтому неизмѣненъ, непреходящъ, свободенъ, чистъ, безвидѣнъ. «Какъ эѳиръ, онъ всюду распространенъ и проникаетъ всѣ вещи, самъ не проникаясь ими, не смѣшиваясь съ ними и не измѣняясь.»[1] Словомъ, человѣческій духъ описывается тѣми же чертами, какъ и всемірный духъ—Пара-брама: это вѣчное тожество, безъ всякихъ свойствъ и проявленій. По воззрѣнію браминскому, — онъ и есть, дѣйствительно, *часть великой души міра,* онъ есть самъ этотъ Брама или Пара-брама, соединившійся съ душею и принявшій видъ единичнаго существа. «Я—великій Брама—вѣчный, чистый, свободный, единый», говоритъ о себѣ человѣческій духъ.[2] Сила духа, его созерцаніе—и служитъ къ тому, чтобы человѣкъ соединялся, отожествлялся съ Брамою. Мысль объ этомъ тожествѣ конечнаго духа съ безконечнымъ проникаетъ все ученіе браминовъ о человѣкѣ и составляетъ характеристическую черту браминскаго воззрѣнія. Мысль эта раскрывается въ богословскихъ толкованіяхъ со всею очевидностію и высказывается съ убѣжденіемъ и полною сознательностію. Приводимъ замѣчательное въ этомъ отношеніи мѣсто изъ одного Упанишада. Одинъ раджа (царь, князь), встрѣтившійся среди своихъ созерцаній съ Ришисомъ (праведникомъ), на свои запросы о великомъ духѣ, къ

---

[1] Sankata Atscharja, у Буттке. 310.

[2] Ibidem.

которому тяготѣлъ его умъ, на свои недоумѣнія о жизни, съ изумленіемъ услышалъ отъ этого Ришиса, свѣтлаго какъ огонь, достигшаго высшихъ степеней созерцанія, что духъ, котораго онъ ищетъ, котораго хотѣлъ бы видѣть своимъ духомъ,—*есть онъ самъ*. «Духъ, котораго ты ищешь, это ты самъ». Ты знаешь, говорилъ онъ, что̀ не духъ, что преходящее (въ природѣ), а духъ остался въ тебѣ самомъ, тебѣ присущъ. Что же такое этотъ духъ, спрашиваетъ изумленный раджа и въ чемъ онъ? — Онъ живетъ въ тѣлѣ и охраняетъ его; при его удаленіи изъ тѣла послѣднее страдаетъ, между тѣмъ какъ онъ самъ не знаетъ страданій. Онъ есть чистое блаженство красоты, онъ безсмертенъ и не знаетъ страховъ, — онъ самъ творецъ. Такъ учатъ мудрые Ришисы, продолжаетъ разсказъ, узнавшіе это отъ самаго Прадманаспати (творецъ міра—тоже, что Брама), котораго они спрашивали о духѣ и его сущности. Существо его, какъ и существо всемірнаго духа, безвидно, независимо, свободно, неизмѣнно. Но какимъ же образомъ свободный отъ движенія и стремленій духъ становится въ человѣкѣ причастнымъ пожеланіямъ и движеніямъ?—На этотъ неизбѣжный вопросъ Брама—спати отвѣчаетъ, что безвидный и непостижимый для внѣшнихъ чувствъ духъ входитъ въ душу (въ Буддги—разумъ), вселяется въ тѣлѣ, и въ этой формѣ начинаетъ странствовать по пути міра. Онъ—Брама—спати—является въ тѣлѣ, какъ творческая сила во внѣшней формѣ. — Но какимъ образомъ, продолжали Ришисы, нераздѣлимый духъ могъ сдѣлаться раздѣлимымъ въ тѣлахъ», т. е., какъ могло всеобщее принять индивидуальную форму?—Браманаспати или Прадманаспати—былъ духъ, отъ котораго все произошло. Но онъ сталъ недоволенъ своимъ одиночествомъ, и,

созерцая самаго себя, захотѣлъ быть многимъ и различнымъ. Вотъ почему онъ произвелъ различные виды бытія, которые сначала были «сухи и безжизненны, какъ камень», и затѣмъ онъ вошелъ въ нихъ, какъ воздухъ, или вѣтеръ, и оживилъ тѣла. Словомъ, таже мысль, которая такъ часто развивается въ космогоніи, т е., что общее, отвлеченное бытіе есть бытіе безжизненное, ни въ чемъ непроявляющееся, и что оно стремится реализировать себя въ формѣ живыхъ существъ. Но Ришисы все еще не были довольны отвѣтомъ и оставались въ недоумѣніи.—Какимъ образомъ,—продолжали они свои дальнѣйшіе запросы,—чистый и свободный духъ, поселяясь въ тѣлѣ,—дѣлается причастнымъ злу, чувствуетъ и холодъ, и жаръ, и все другое, противоположное и враждебное ему, словомъ—идетъ по пути измѣненій?—Духъ есть частица великаго духа, отвѣчаетъ Прадманаспати, какъ капля на лотосовомъ листѣ,—онъ остается несмѣшаннымъ съ проявленіями тѣла и устойчивымъ. Входя въ этотъ міръ гунъ, т. е. въ область бытія разнообразнаго и измѣнчиваго, онъ забываетъ на время о себѣ самомъ. Впрочемъ, этотъ міръ его не удовлетворяетъ, не насыщаетъ, и онъ стремится все къ новымъ и новымъ наслажденіямъ. Онъ дѣлается, такимъ образомъ, связаннымъ разнаго рода стремленіями, и—неподвижное является подвижнымъ, твердое—колеблющимся, свободное отъ пожеланій—пламенѣющимъ страстію, непричастное заблужденію—заблуждающимся, — словомъ, падаетъ въ оковы того, что называется «я и мое», т. е. въ узы бытія отдѣльнаго, личнаго, единичнаго. «Какой же духъ дѣлаетъ все это»,—еще разъ спросили Ришисы, т. е., какъ относится личный духъ къ всеобщему, *кто изъ нихъ дѣйствуетъ въ этомъ?* — Всеобщій духъ есть духъ,

производящій дѣйствіе,—причина дѣйствій, дѣйствующій—духъ личный, онъ орудіе перваго. Этотъ послѣдній не раздѣлимъ и не онъ является разнообразнымъ подъ формою человѣческаго духа. Далѣе, о существѣ духа Ришисы не спрашивали, и, повидимому, остались довольны отвѣтомъ Прадманаспати, хотя въ этомъ отвѣтѣ не было ничего, что уясняло бы возможность измѣненій всеобщаго духа. [1] Мы, конечно, не можемъ быть довольны подобнымъ отвѣтомъ, который ни мало не объясняетъ возможности измѣненій всеобщаго въ частное, безсодержательнаго въ жизненное.

Итакъ человѣческій духъ, по браминскому воззрѣнію, есть духъ всеобщій, Пара-брама — въ индивидуальной, видимой формѣ; «тотъ же духъ — свѣтоносный, всевидящій, что живетъ въ солнцѣ, пребываетъ и покоится и въ нашемъ сердцѣ». [2] Человѣкъ не отдѣляется отъ Бога, какъ и Богъ тожественъ съ человѣкомъ; послѣдній отличается отъ перваго только, какъ «солнечный лучь, отражающійся въ водѣ отъ самаго солнца». Ихъ «раздѣляетъ только майя», т. е. только сила, заставляющая всеобщее принять частную, разнообразную форму. [3] Это онъ самъ — Парабрама, соединившійся съ душею и тѣломъ и принявшій, вслѣдствіе этого, видимую, живую форму бытія. Вѣчный постоянно изводитъ изъ себя эти частныя формы, постоянно расчленяется на множество духовъ,— вѣчное солнце жизни постоянно преломляется въ разнообразныхъ лучахъ духовнаго бытія.

Но это ученіе о тожествѣ конечнаго духа съ без-

---

[1] Upan. Maitrajani. См. Windischman. p. 1595—1599.

[2] Ibid. 1616.

[3] Vedanta Sara v. Frank. p. 5. Probodha. Chandr. 141.

конечнымъ, очевидно, ведетъ къ отрицанію личной, самостоятельной жизни перваго. Личная жизнь, или жизнь собственно *человѣческая*, по браминскому воззрѣнію, сосредоточивается въ силѣ души, которая есть не болѣе, какъ «тонкое тѣло»,—низшая сторона человѣческаго существованія, отъ которой нужно отрѣшиться. Высшую сторону нашего бытія, вмѣстилище истинной, божественной жизни составляетъ духъ,—частица или капля отъ существа Парабрамы. Но эта частица, какъ и все цѣлое Брамы, какъ и все его существо, есть бытіе безъ свойствъ и проявленій, есть сущность безвидная, безформенная, есть бытіе неподвижное, покоющееся, есть вѣчное тожество и безразличіе, пустота, отвлеченная идея бытія. Этотъ высокій духъ, отожествляющій человѣка съ Богомъ,—вовсе не есть живая, дѣятельная сила; наоборотъ—онъ есть бытіе безъ содержанія, онъ познается не въ живыхъ стремленіяхъ человѣческаго разума, а въ отсутствіи всякихъ стремленій, всякой дѣятельности. Духъ этотъ открывается своимъ существомъ (внѣ смѣшенія съ душею и тѣломъ) въ глубокомъ снѣ, когда сознаніе человѣческое бездѣйствуетъ, дремлетъ, когда человѣкъ свободенъ отъ представленій объ этомъ мірѣ и о себѣ самомъ, какъ отдѣльномъ существѣ, когда дѣйствительность не производитъ на него впечатлѣнія. Въ это время пробуждается истинное бытіе духа, въ это время онъ познаетъ самого себя, познаетъ Бога. Въ состояніи глубокаго сна, когда ни одинъ образъ не тревожитъ сознанія, когда нѣтъ никакихъ сновидѣній, духъ находится въ свойственномъ ему истинномъ бытіи. Духъ открывается не въ чувствѣ, не въ мышленіи конкретномъ, обращенномъ на дѣйствительность, не въ дѣятельности, а въ покоѣ, въ отсутствіи желаній и чувствъ, въ устремленіи мысли

на единое, безсодержательное бытіе, т. е. почти въ отрицаніи самаго мышленія. Бодрствующій во снѣ духъ и есть чистый духъ,—самъ Брама; въ это время человѣкъ и соединяется съ «сущимъ» и приближается къ тому, что онъ есть въ своемъ существѣ. При пробужденіи, снова возникаютъ изъ сердца, какъ искры изъ горящаго угля, различныя пожеланія и стремленія. [1] Въ состояніи безсознательности или близкомъ къ нему, — вотъ въ чемъ и гдѣ, по преимуществу, узнается существо духа, [2] а не въ живой дѣятельности. Правда, этотъ духъ называется «я», [3] по преимуществу «я»,—но это я—безсодержательное, отрѣшенное отъ проявленій, и не въ немъ источникъ личной жизни.

Такимъ образомъ идея духа, какъ представлялъ ее индѣецъ, совершенно не понята. Духъ является здѣсь только, какъ отвлеченное единство, противоположное множественности, сложности, и обращается въ пустое, безсодержательное понятіе. Это не живая, реальная сила, полная стремленій, нудящая къ разумно-нравственному развитію. Это—скорѣе отрицаніе всякой личной и сознательной жизни. Духъ этотъ стоитъ и внѣ всякаго живаго отношенія къ міру дѣйствительности. Не ему принадлежитъ познаніе міра

---

[1] Kathakata Upan. Chaundog. Upan. Kauschitaki Upan. Windichm. 1710 p. 6. 1737. 1349.

[2] Maitrajani Upan. Wind. 1595.

[3] Брама раскрывшійся въ мірѣ, по объясненію на Веды, проявляется въ 4 состояніяхъ: первое—состояніе нашего бодрствованія, второе—мечты и грезъ, третье—сладкаго сна и четвертое—совершенно глубокій, безсознательный сонъ. Когда духъ горитъ пламенемъ божественной жизни, то уже не видитъ никакихъ грезъ. Въ это время онъ соединяется со всеобщею душею. Sancara. Wind. 1427. Majtrajani. Upan. 1442.

и его явленій, такое знаніе ниже его стремленій, не достойно его. Его сознаніе есть созерцаніе всеобщаго и безразличнаго, т. е. самопогруженіе, равное безмыслію. Не ему свойственна дѣятельность, онъ есть отсутствіе всякихъ стремленій. Его окружаетъ этотъ міръ дѣйствительности, какъ майя окружаетъ Вѣчнаго, но онъ—не его сфера. Душа наслаждается благами міра, духъ безразличенъ къ нимъ и равнодушенъ. Прекрасно выясняется это въ богословскихъ толкованіяхъ на Веды, въ слѣдующемъ сравненіи. «Двѣ птицы — неразлучные друзья, — живутъ на одномъ и томъ же деревѣ,—одна изъ нихъ ѣстъ сладкіе плоды этого дерева, другая—только смотритъ на нихъ. Первая—душа, вторая—духъ.» [1]

Итакъ, составъ человѣка тройственнъ, какъ и составъ міра, какъ тройственно въ своихъ силахъ и обнаруженіяхъ само божество. Браминское богословіе, въ этомъ отношеніи, въ высшей степени послѣдовательно, и въ сущности, — какъ въ космогоніи и антропологіи, такъ и въ ученіи о божествѣ,—представляетъ развитіе одной и тойже мысли о жизни міра, проявляющейся въ трехъ главныхъ фазисахъ бытія. Самыя части человѣческаго существа, входящія въ его общій составъ, какъ мы видѣли, также подраздѣляются на частнѣйшіе три вида или ступени, и только высшее начало духа изъято изъ этого дѣленія на части, такъ какъ оно представляетъ собою нераздѣлимаго и всегда тожественнаго всемірнаго духа.

Но и на этомъ не остановилось браминское воззрѣніе;—послѣдовательность въ указаніи тройствен-

---

[1] Mundaca. Upan. 1. 1.

ныхъ началъ жизни идетъ далѣе. Не отдѣльное только бытіе есть проявленіе этихъ тройственныхъ началъ, но и всѣ люди въ цѣломъ, весь родъ человѣческій, или природа человѣческая, также тройственна по своему составу и подпадаетъ тому-же дѣленію. Есть между людьми представители духа — духовной стороны жизни, или Сатва—гуна,—небесной, божественной сферы, — голова человѣчества,—есть представители душевной силы, или средней области бытія—Радшасъ—гуна,—грудь человѣчества, есть, наконецъ, представители низшихъ сторонъ бытія. Говоря это, мы имѣемъ въ виду приведенный уже нами космогоническій миѳъ изъ закона Ману, гдѣ, вмѣстѣ съ общимъ сказаніемъ о происхожденіи человѣка, говорится о созданіи Брамою, въ видахъ распространенія человѣческаго рода,—изъ устъ его—брамина, т. е. жреца, изъ его рукъ—кшатрія,—воина, и изъ бедръ и ногъ вайсія и судра, — земледѣльца и человѣка низшей расы. Браминамъ Брама указалъ задачей жизни—изученіе Ведъ и своего закона, совершеніе жертвъ и нравственное руководство надъ народомъ, воину—управленіе народомъ и защиту страны отъ нападенія враговъ, вайсію воздѣлываніе земли и веденіе торговли. Но судру верховный вождь не указалъ никакой обязанности среди людей, какъ бы исключая его изъ среды общей жизни [1]. На этомъ основаніи существуютъ въ Индіи три касты:—браминовъ, воиновъ и земледѣльцевъ, раздѣленныя между собою самымъ происхожденіемъ и несмѣшивающіяся одна съ другою. Внѣ этихъ кастъ стоитъ еще четвертый классъ — рабовъ, отверженныхъ и

[1] Lois de Manou. 1, 31. 88—91.

лишенныхъ всѣхъ гражданскихъ правъ—судровъ, или,—какъ послѣ они стали называться,—паріевъ.

Это раздѣленіе людей по состояніямъ, какъ мы сказали уже, вполнѣ соотвѣтствуетъ богословскому воззрѣнію браминства, но въ древнихъ религіозныхъ преданіяхъ мы не встрѣчаемъ ученія о кастахъ. Въ Ведахъ его нѣтъ, какъ нѣтъ и никакихъ слѣдовъ раздѣленія людей по состояніямъ, никакихъ законовъ, подобныхъ позднѣе явившимся постановленіямъ, которыя запрещали извѣстнымъ классамъ народа жить вмѣстѣ съ другими,—ѣсть, пить или вступать въ бракъ. Единственное, на что можно указать въ Ведахъ по вопросу о кастахъ, — это стихъ, гдѣ говорится, что священникъ, воинъ, земледѣлецъ и рабъ,—всѣ въ такой-же степени составляютъ часть Брамы [1]. Но и это единственное мѣсто европейскими критиками послѣдняго времени заподозрѣно въ подлинности [2]. Что же значитъ и откуда это ученіе о кастахъ, въ такихъ рѣзкихъ чертахъ, какихъ не встрѣчаемъ ни у одного народа? Вопросъ этотъ издавна возбуждалъ недоумѣніе. Новѣйшія изслѣдованія приводятъ къ убѣжденію, что кастическое устройство народа въ Индіи выработалось постепенно, подъ вліяніемъ самаго хода и развитія исторической жизни этого созерцательнаго народа, и что здѣсь дѣйствовали причины этнологическаго и политическаго характера, въ связи съ общимъ религіознымъ воззрѣніемъ страны. Первымъ поводомъ къ раздѣленію кастовому, по всей вѣроятности, послужило столкновеніе индѣйцевъ съ дикими туземцами страны, въ которой они разсѣлялись. Встрѣтились двѣ расы—

[1] Rig-Veda 70, 6. 7.

[2] См. Essays v. M. Müller. II. Band. D. Kaste.

арійская и туранская,—раса дикихъ, которыхъ индѣйцы назвали Млечча, и которыхъ, позднѣе, они отнесли къ области животнаго міра. Уже въ гимнахъ Ведъ встрѣчается упоминаніе объ этихъ дикихъ, какъ о порожденіяхъ злыхъ духовъ, а въ Рамайянѣ они называются обезьянами. Извѣстно, что эти нецивилизованные туземцы въ арійцахъ возбуждали глубокое отвращеніе. Неудивительно, что они казались имъ людьми иной породы, или вовсе не людьми—обезъянами, и они не могли признать равенства ихъ съ собою. Въ гимнахъ Ведъ Индра описывается, какъ побѣдитель «чернокожихъ враговъ, которые ѣдятъ человѣческое мясо и отвратительны на видъ.» Первоначальное имя, которымъ обозначалось кастовое раздѣленіе—«Varna», цвѣтъ, также подтверждаетъ мысль, что въ началѣ поводомъ къ раздѣленію людей по состояніямъ было различіе расовое, этнологическое [1]. Такимъ образомъ, первоначально имя касты указывало на различіе между бѣлою и черною расою, между арійцами и не-арійцами, т. е. между сударами послѣдующаго времени, и всѣми другими высшими кастами [2]. Впослѣдствіи, подъ вліяніемъ политиче-

---

[1] Долженъ замѣтить разность въ анатомическомъ и физическомъ отношеніи между высшими и низшими расами въ Индіи. Она касается и цвѣта кожи, и устройства черепа. Muir нашелъ отрывокъ изъ Магабараты, въ которомъ браминамъ усволяется бѣлый цвѣтъ, кшатріямъ—красный, вайсіямъ — голубой или зеленый, а сударамъ — черный. Конечно, это уже позднѣйшая аллегорія, указывающая на характерныя особенности быта кастъ, но въ основѣ ея лежитъ, безъ сомнѣнія, преданіе о первоначальномъ раздѣленіи людей по цвѣту кожи. См. M. Müller. D. Kaste.

[2] Въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ сказаніяхъ сохранились слѣды преданія о первоначальномъ единствѣ высшихъ кастъ, т. е. о единствѣ правъ всѣхъ арійцевъ и ихъ нераздѣльности по состояніямъ. Въ Пуранахъ говорится, что сначала была одна каста, какъ и одна Веда, и

скихъ причинъ, — понятіе о различіи, вслѣдствіе неодинаковаго происхожденія, перенесли на людей одного и того же корня; между самими арійцами образовались различныя, одно съ другимъ несмѣшивающіяся сословія. Главное занятіе древнихъ индѣйцевъ состояло въ войнѣ, земледѣліи и скотоводствѣ. Воины, естественно, пріобрѣтали силу и значеніе среди народа, и вожди ихъ въ Ведахъ называются царями, а не участвовавшіе въ войнѣ, естественно, становились въ подчиненное отношеніе къ первымъ и, конечно, обязывались содержать войско. Ихъ называли Vis или Vaisuas — земледѣльцы, или домовладѣльцы, а воинскихъ вождей-vispati, т. е. владыками вайсіевъ или земледѣльцевъ. Это имя было обыкновеннымъ въ древности названіемъ царей. Но вмѣстѣ съ этимъ, въ народѣ съ такимъ созерцательнымъ настроеніемъ, каковы были индѣйцы, высоко цѣнились и религіозныя занятія или культъ боговъ. Для благосостоянія народа, они признавались и были столько же, и еще болѣе важны, какъ и занятія воиновъ и земледѣльцевъ. Боги побѣждаютъ враговъ, они даютъ плодородіе землѣ. Издавна здѣсь были и возвышались изъ среды другихъ особенные провидцы, «люди близкіе къ богамъ», особенные совершители жертвъ. «Только тотъ царь, предъ которымъ идетъ священникъ, благодушно входитъ въ свой домъ,» говорится въ Ведахъ, «только предъ нимъ смиряется народъ»[1]. Эти священники

одинъ Богъ. Тоже разсказывается и въ исторіи твореніи въ одномъ изъ Упанишадъ, т. е., что сначала явился богъ Брама, а потомъ уже воинственные боги,—Индра, Варуна и Агни, что, сообразно съ этимъ, сначала существовали одни брамины, затѣмъ явились кшатріи. Ibid. Kaste. 296.

[1] Rig-Veda IV. 5 и 8.

были издавна и учители народа, и совѣтники царей. Они благословляли народъ на войну и призывали боговъ на помощь. Какъ скоро жрецы пріобрѣли такое вліятельное значеніе среди народа, они начали заботиться о сохраненіи его на будущее время и не хотѣли уступить выгодъ своего положенія кшатріямъ и вайсіямъ. Они не стремились къ царской власти, предоставивъ ее роду кшатріевъ, но тѣмъ съ бо̀льшею ревностію старались сохранить за собою первенствующее нравственное вліяніе на народъ. Побѣда осталась за ними, какъ за представителями высшихъ сторонъ жизни, какъ за земными богами,[1] хотя она обошлась не безъ борьбы. Остались въ исторіи слѣды сильныхъ войнъ, нѣкогда бывшихъ между брамінскою кастою и кастою воиновъ. Сохранились сказанія о миѳическомъ героѣ браминовъ, Парасурамѣ, который нѣсколько разъ очищалъ землю отъ воиновъ и наполнилъ ихъ кровью пять большихъ озеръ въ Самантѣ, а кровь ихъ принесъ въ жертву богамъ. Но, выдвигая себя и свое положеніе, брамины должны были и воиновъ возвысить надъ другими сословіями, или утвердить за ними то, что давалось ихъ бытомъ и значеніемъ.[2] Они были первыми между людьми, но

---

[1] Два рода боговъ: первый—боги въ собственномъ смыслѣ, второй—тѣ, которыхъ зовутъ браминами, которые изучили Веды и другихъ научаютъ имъ. Это боги—люди или «земные боги». Manushua—devah. Satapa—thabrahmana 11. 2. 2. 6. M. Müller. D. Kaste.

[2] Особенно заботились брамины, чтобы въ ихъ касту не входили кшатріи. Съ этою цѣлію они старались навести свой смыслъ на тѣ факты изъ древней исторіи, которые противорѣчили этому взгляду на ихъ обособленность. Такъ, Веды говорятъ о царяхъ, которые сами составляли гимны и соединяли съ могуществомъ жреческія обязанности. Разсказывая объ одномъ изъ такихъ царей, который самихъ браминовъ удивлялъ своею мудростію, брамінскія толкованія прибавляютъ,

и вторые послѣ нихъ выше всѣхъ другихъ. Таково историческое происхожденіе кастъ, которому издавна начали придавать, какъ и всему прочему, религіозный смыслъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ возникло это различіе, оно осмыслялось и съ религіозной точки зрѣнія, пока, наконецъ, въ сформировавшемся браминскомъ воззрѣніи, оно не поставлено въ связь съ общимъ ученіемъ о Богѣ и мірѣ и здѣсь не нашло себѣ оправданія. Три главныя касты браминовъ, кшатріевъ и вайсіевъ, какъ мы уже сказали, вполнѣ отвѣчаютъ трехчастному составу міра и человѣка и самой тримурти. Браминъ — это представитель Брамы и гуна-Сатва, идеальнаго, божественнаго бытія, кшатрій — это представитель міра дѣятельности и страсти, бога Вишну, Вайсія—низшей стороны жизни, матеріи, которая есть отрицаніе истинной жизни. Судрамъ нѣтъ мѣста въ этой системѣ, и потому они люди безъ всякихъ правъ и значенія, они четвертый,— низшій классъ людей.

Таково происхожденіе и значеніе кастъ въ Индіи. Ясно, что оно имѣло основу чисто историческую, до извѣстной степени случайную; но нельзя отвергать, что оно стояло въ непосредственной связи съ общимъ ходомъ и развитіемъ народной жизни и религіозныхъ воззрѣній и было явленіемъ народнымъ, на сколько выразились въ немъ особенности характера индѣйцевъ, т. е. ихъ созерцательное настроеніе, ко-

---

однако же, въ своихъ интересахъ, что, когда изложилъ предъ нимъ свое ученіе о духѣ и о соединеніи съ Брамою одинъ изъ браминовъ, то царь воскликнулъ: «Все царство мое и всего себя я готовъ отдать тебѣ и сдѣлаться твоимъ рабомъ». Brahmanas. M. Müller. D. Kaste. Факты все-таки были противъ, и самъ законодатель Ману причисляется въ преданіи къ роду кшатріевъ.

торое усилилось и развилось до апатіи къ жизни, подъ вліяніемъ климатическихъ условій страны, ими занятой. Этимъ объясняется и то исключительное господство жрецовъ въ Индіи, какого не встрѣчаемъ нигдѣ. Сами цари отъ древности тяготѣютъ къ созерцательной жизни, слагая съ себя бремя правленія и удаляясь отъ свѣта [1].

Итакъ индѣйская космологія представляетъ собою послѣдовательное развитіе того же воззрѣнія, какимъ проникнута космогонія. Но тотъ же взглядъ, изъ космогоніи и космологіи, переносится и на исторію міра и человѣка.

Исторія міра и человѣка отражаетъ на себѣ тѣ фазисы, какіе проходило божество, развиваясь въ мірѣ,—и въ послѣдовательности и движеніи своихъ явленій, вполнѣ отвѣчаетъ характеру трехъ областей или родовъ жизни, изъ какихъ слагается міръ. Ходъ ея до извѣстной степени предопредѣленъ.

По космогоническому воззрѣнію, изъ Брамы возникаетъ сначала міръ идеальный, высшій, и затѣмъ уже міръ реальный въ своихъ сложныхъ формахъ. Сообразно съ этимъ, и въ самой исторической жизни міра, сначала являются и живутъ существа высшаго характера, сначала настаетъ эпоха жизни въ близости къ божеству, затѣмъ постепенно жизнь человѣка все болѣе и болѣе отдаляется отъ божественной жизни. Скорбный взглядъ на жизнь проникаетъ и воззрѣніе на ея развитіе въ исторіи.

---

[1] Не одинъ разсказъ о древнихъ царяхъ заканчивается сказаніемъ объ удаленіи утомленныхъ гражданскими подвигами князей отъ свѣта, въ уединеніе. Герои Магабараты—сыновья и потомки Панду (Пандавы или пандуиты), по окончаніи своихъ подвиговъ, также дѣлаются отшельниками на сѣверѣ близъ горы Меру, которая служила путемъ къ небу.

До—историческія времена въ воззрѣніи индѣйцевъ расширяются въ своемъ пространствѣ на неисчислимые циклы временъ. Въ продолженіи этихъ цикловъ живутъ и царствуютъ сначала боги. Между явленіемъ человѣка, какимъ знаетъ его исторія, и первочеловѣкомъ, или типомъ человѣка, проходитъ цѣлый рядъ разумныхъ существъ съ характеромъ вышечеловѣческимъ, цѣлый рядъ полубоговъ—полулюдей. Отъ перваго человѣка «Виради» раждается Манѵ, первое истеченіе изъ Брамы въ человѣческой формѣ. Отъ этого Манѵ произошли 7 другихъ Манѵ, которые дали бытіе нынѣ существующему человѣческому роду, а затѣмъ рядъ Муни или Ришисовъ, предковъ—Питри,—которые обладали вышечеловѣческою силою и высокими нравственными совершенствами. Ихъ свойства приближаются къ божескимъ. Измѣненія, фазисы ихъ жизни были гораздо продолжительнѣе. Мѣсяцъ жизни обыкновенныхъ смертныхъ составлялъ только сутки въ жизни этихъ питри. Сутки Ришисовъ раздѣлялись на двѣ половины, каждая изъ 15 нашихъ дней. Въ продолженіе одной (темной—черной), для нихъ былъ день, въ продолженіе другой свѣтлой—ночь [1].

Яснѣе и опредѣленнѣе высказывается это воззрѣніе въ непосредственно связанномъ съ этими взглядами на первобытныя времена ученіи о «югахъ» или эпохахъ бытія міра. Уже въ Ведахъ встрѣчаются указанія на эти юги, или эпохи бытія міра и человѣка. Здѣсь говорится о трехъ періодахъ предшествовавшей жизни,—изъ которыхъ въ первый, юга «Satva», человѣкъ

---

[1] Manou 1 61. 62. 66. Индѣйцы раздѣляютъ лунный мѣсяцъ на двѣ части — каждая въ 15 лунныхъ дней. Свѣтлая половина мѣсяца кончалась вмѣстѣ съ наступленіемъ полнолунія, темная — вмѣстѣ съ явленіемъ новой луны. См. тамъ же. Annotations.

отличался совершенствомъ и по душѣ, и по тѣлу, во второмъ,—юга-Радшасъ, началась испорченность нравовъ, а наконецъ въ третьемъ,—юга-Тамасъ, началъ царствовать грѣхъ [1]. Но со всею ясностію высказано это въ законѣ Ману. Первый изъ періодовъ, или возрастовъ міровой жизни—Крита-юга,—слагающійся изъ 4-хъ тысячъ божественныхъ годовъ, съ прибавленіемъ къ нимъ въ началѣ и концѣ того же числа (4-хъ) въ количествѣ ста,—равняется 1.728,000 человѣческихъ годовъ, состоящихъ изъ 360 дней. Второй періодъ — Трета-юга, состоящій изъ 3,000 божественныхъ годовъ съ подобными же, какъ и въ первомъ счисленіи, прибавленіями, равняется 1,296,000 человѣческихъ годовъ. Двапара-юга, затѣмъ слѣдующій, и состоящій изъ 2,400 божественныхъ лѣтъ, съ такими же прибавленіями, равенъ 864,000 человѣческихъ годовъ. Послѣдній періодъ, въ которомъ живемъ мы, — Кали-юга, — имѣетъ продолжительность 432,000 человѣческихъ годовъ. Такимъ образомъ, съ каждымъ новымъ періодомъ жизни, пространство его умаляется, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, умаляется и нравственность; каждый новый періодъ есть шагъ къ несовершенству, къ нравственному упадку въ жизни. Въ Крита-юга правда ходила (въ формѣ вола) на всѣхъ четырехъ ногахъ, истина царила вполнѣ, и строго охранялась смертными, неуступая неправдѣ. Но въ послѣдующіе вѣка, она постепенно теряла свои ноги, — явились ложь, обманъ и похищенія, и постепенно уменьшали ея силу. Вообще упадокъ добродѣтели, сообразно съ вѣками, идетъ прогрессивно. Въ 1-й вѣкъ господствуетъ неповрежденность и стро-

---

[1] Ajur-Veda, у Вуттке, p. 417.

гость нравовъ, во 2-й божественное знаніе, въ 3-й совершеніе жертвъ. Въ 4-мъ вѣкѣ одна только свобода и распущенность нравовъ. Самый предѣлъ человѣческой жизни сокращается. Въ 1-й вѣкъ люди жили до 400 лѣтъ, въ послѣдующіе вѣка жизнь человѣка сокращалась на $^1/_4$ часть. Мы живемъ уже въ послѣднемъ, четвертомъ періодѣ, который начался въ 3101 году до Р. Хр. [1] Въ первые вѣка правили міромъ боги—Дэвы, въ послѣдующіе — Асуры покорили себѣ Дэвовъ [2].

Этотъ регрессивный ходъ человѣческой исторіи, какъ сказали мы, стоитъ въ связи съ общимъ космогоническимъ и космологическимъ взглядомъ. Чѣмъ дальше идетъ исторія, чѣмъ разнообразнѣе дѣлается жизнь, тѣмъ болѣе удаляется она отъ истиннаго начала жизни, тѣмъ менѣе въ ней божественнаго элемента. Упадокъ нравственности, такимъ образомъ,— необходимое требованіе самаго хода жизни. О случайныхъ причинахъ зла, — о свободѣ человѣка и произвольномъ уклоненіи отъ добра,—при такомъ воззрѣніи, не можетъ быть и рѣчи. Зло дано самою жизнію, или вѣрнѣе, жизнь сама въ себѣ есть уже зло. Человѣкъ носитъ въ своей природѣ злое начало, имѣетъ Тамасъ-гуна, — себялюбивую душу и матеріальное тѣло. По самой природѣ своей, человѣкъ принадлежитъ тому и другому началу, т. е. доброму и злому, вмѣщая въ себѣ, какъ-то, что составляетъ жизнь боговъ Дэвовъ, такъ и то, что свойственно Асурамъ, т. е. духамъ злымъ [3]. Строго говоря, въ немъ нѣтъ ни свободы, ни самостоятельности, — онъ проявленіе

---

[1] Lois de Manou. 1. 81, 83; 85—86.

[2] Vrihadaranjaka Upan. y Wind. p. 1655.

[3] Wind. 1637.

всеобщей души міра. Такимъ образомъ, съ общимъ воззрѣніемъ, какъ оно выработалось въ позднѣйшій періодъ, не мирится мысль о паденіи существъ. Ея и нѣтъ въ законѣ Ману, который описываетъ до-историческую эпоху міра. Тѣмъ не менѣе, сохранились преданія,—не совсѣмъ послѣдовательно примѣшивающіяся къ общимъ пантеистическимъ взглядамъ, — о паденіи духовъ. Въ этихъ преданіяхъ разсказывается, что Магазура (Mahasura), высшій, небесный вождь, глава перваго порядка духовъ, снѣдаемый завистію и ревностію, вмѣстѣ съ увлеченными имъ духами, отпалъ отъ Бога и заявилъ о своемъ желаніи господства надъ міромъ [1]. Еще замѣчательнѣе сказаніе въ Пуранахъ о томъ, что самъ Брама или Параспати,—творецъ міра и зародышъ всякой жизни, отожествляемый иногда съ первымъ человѣкомъ —.Варади и называемый «вѣчнымъ человѣкомъ», палъ и наказанъ верховнымъ Брамою. По этому разсказу, Брама возгордился, и хотѣлъ часть созданнаго имъ міра присвоить исключительно себѣ, недавъ въ ней доли Вишну и Шивѣ. Пара-Брама или Брама-Исвара (господь) повергъ его за эту гордость во тьму. Только путемъ покаянія и воплощеній въ продолженіе четырехъ вѣ-

---

[1] Преданіе (въ Ведахъ его нѣтъ; предполагаютъ, однакоже, что оно заключено было въ неизвѣстныхъ намъ частяхъ ихъ), говоритъ, что Богъ повелѣлъ Брамѣ, Вишну и Шивѣ убѣдить непокорныхъ духовъ возвратиться къ своему долгу. Когда убѣжденія остались безплодными, Шивѣ повелѣно было низвергнуть ихъ во тьму. Но, оставшіеся вѣрными, духи молили о милосердіи. Вѣчный послѣ того, какъ въ продолженіи 5 тысячъ лѣтъ оставался безотвѣтнымъ и не являлся богамъ, открылся, наконецъ, въ своей славѣ, и объявилъ, что отпавшіе духи должны пройти путь покаянія и очищенія и для этого воплотиться въ тѣла животныхъ и смертнаго человѣка, претерпѣвая всѣ мученія тѣлесной жизни. Они должны пройти 89 формъ;—въ 1 вѣкѣ въ

ковъ, Брама возвратилъ себѣ первобытное состояніе[1]. Брама—творецъ міра, очевидно, служитъ здѣсь типомъ человѣка—этого малаго міра. Что совершилось съ прототипомъ человѣчества, то совершается со всѣми людьми въ частности. Путь возвращенія къ божеству для послѣднихъ тотъ же самый, какъ это увидимъ послѣ. Этотъ «вѣчный» человѣкъ или прототипъ человѣчества олицетворяетъ собою исторію жизни всего человѣчества;—это—оно само, въ своей дѣйствительной жизни, проходило моменты отпаденія отъ божества съ тѣмъ, чтобы чрезъ покаяніе и самоотрицаніе опять возвратиться къ божеству. Вѣрнѣе, въ лицѣ человѣчества, самъ всемірный Духъ отпадаетъ отъ себя, забываетъ о себѣ на время, чтобы снова возвратиться къ себѣ.

Таковъ составъ вселенной, вылившейся изъ вѣчнаго Парабрамы, и таковъ ходъ жизни въ этой все-

---

продолженіи ста тысячъ лѣтъ, во 2-мъ,—время испытанія ихъ сокращалось на 10 тысячъ лѣтъ, въ третьемъ на 1 тысячу, въ 4 на 100 лѣтъ. См. у Wind. p. 584—595.

[1] Послѣ того, какъ Брама, по этому разсказу, — пребылъ въ молитвѣ и покаяніи милліонъ лѣтъ, Вѣчный сказалъ ему, что гордость есть тотъ порокъ, который безусловно никогда не прощается и повелѣлъ ему, въ очищеніе, принять 4 воплощенія и перерожденія въ продолженіи четырехъ вѣковъ міра. Вслѣдствіе этого, Брама принялъ въ 1-мъ вѣкѣ видъ ворона, а во 2-мъ явился въ тѣлѣ отверженнаго злодѣя Вайнашика—душегубецъ, обращенный послѣ въ праведника, которому приписывается Рамайяна, въ 3—въ лицѣ мудреца Вьясы, въ 4—въ лицѣ Калидазы,—также писателя и мудреца. Когда срокъ испытанія кончился, Брама вознесся на небо. Сказаніе это находится въ Пуранахъ, позднѣйшемъ литературномъ памятникѣ, и есть основаніе думать, что оно составлено подъ вліяніемъ сектантовъ Вишну, возвышавшихъ своего бога надъ Брамою. (Вишну въ этомъ разсказѣ превозносится надъ другими богами). Но, во всякомъ случаѣ, въ основѣ его лежало древнее, хранившееся преданіе о паденіи, а, можетъ быть, оно занесено отвнѣ. Windischm. 649—652.

ленной. Какая же послѣдняя цѣль міроваго бытія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дается также общимъ пантеистическимъ взглядомъ на божество и міръ. Неистинная, дѣйствительная жизнь, тѣнь бытія — является на время и затѣмъ, чтобы снова возвратиться къ истинному бытію въ Богѣ;—рѣки и потоки жизни текутъ изъ моря божественной сущности, чтобы снова слиться съ этимъ моремъ,—сложныя формы жизни являются затѣмъ, чтобы снова обратиться въ простѣйшій видъ бытія. Божество есть сила, производящая и вмѣстѣ поядающая, поглощающая въ себя свои созданія. Жизнь міра есть круговоротъ явленій и — ничего болѣе. Божество есть источникъ міровой жизни, но оно же и сила, уничтожающая въ себѣ жизнь. Постоянно изливается изъ него токъ жизни и постоянно возвращается въ него обратно. По воззрѣнію индѣйцевъ, нынѣ существующая вселенная должна исчезнуть, но на ея мѣсто явится другая, имѣющая исчезнуть также, какъ и эта. Мысль о множественности міровъ, дѣйствительно, присуща индѣйской космологіи. Міръ дѣйствительный существуетъ, пока Брама бодрствуетъ, пока длится его день; [1] когда наступитъ ночь и сонъ Брамы, должно послѣдовать разрушеніе нашего міра, — Pralaya. По прошествіи же ста годовъ Брамы, каждый въ 360 дней, [2] будетъ Мага-Пралайя, т. е. всеобщее разрушеніе вселенной, и самъ Брама,—творецъ міра, прекратитъ свое существованіе. [3] Съ другой стороны, дается мысль, что и до этого міра была ночь Брамы,

---

[1] День этотъ, какъ сказано выше, равняется 4,320,000 человѣческихъ годовъ.

[2] Выходитъ цифра, превышающая воображеніе.

[3] 50 такихъ годовъ уже прошло.

слѣдовавшая за днемъ, т. е., что былъ иной міръ, смѣнившійся нынѣ существующею вселенною. [1] Такъ въ безконечность. Отвлеченное, идеальное начало жизни,—само въ себѣ пустое и безсодержательное,—постоянно стремится наполнить себя, реализироваться, чтобы снова остаться пустотою и обратиться въ безкачественное бытіе. Идеалистическій пантеизмъ и не можетъ ничего болѣе видѣть въ міровой жизни, кромѣ игры мысли, изводящей все изъ себя и все въ себя возвращающей.

При такомъ пантеистическомъ воззрѣніи на божество и міръ, повидимому, не можетъ быть никакихъ живыхъ отношеній между міромъ и Богомъ. Міръ есть раскрывшійся Богъ, а Богъ — есть сущность этого міра, явившаяся въ сложныхъ, разнообразныхъ формахъ. Нѣтъ, повидимому, при этомъ мѣста для особыхъ, взаимныхъ отношеній между тѣмъ и другимъ. Жизнь міра и есть жизнь самаго божества,—оно говоритъ и открывается въ самыхъ явленіяхъ міровой жизни. Не такъ на самомъ дѣлѣ въ индѣйской религіи. Эта видимая непослѣдовательность, свойственная не индѣйской только религіи, до извѣстной степени объясняется тѣмъ, что, не смотря на тожество міра съ Богомъ, есть между ними и различіе. Міръ вылился изъ божества, но божество открылось въ немъ не вполнѣ, и продолжаетъ жить своею, особою жизнію. Оно есть полный свѣтъ, а его порожденіе — міръ,—смѣсь свѣта со тьмою; этотъ послѣдній есть только Майя, одежда божества. Божество, какъ замѣчается въ Ведантахъ, удѣлило міру только «одну четвертую часть своихъ совершенствъ». Оно можетъ,

---

[1] См. Lois de Manou. 1. 57, 71, 74, 75.

слѣдовательно, открываться въ мірѣ и еще полнѣе. Такимъ образомъ, между Богомъ и міромъ есть средостѣніе, отдѣляющее ихъ взаимно, есть пространство, говоря образнымъ языкомъ, которое нужно пройти. Въ китайской религіи нѣтъ мѣста для подобныхъ представленій, — тамъ жизнь міра вполнѣ отображаетъ божество. Здѣсь нѣсколько иначе, — и на этомъ основаны взаимныя отношенія между Богомъ и міромъ. Но эти особенныя дѣйствія божества на міръ и здѣсь не имѣютъ характера сверхъестественныхъ дѣйствій, въ строгомъ смыслѣ слова, потому что, не смотря на нѣкоторую раздѣльность между Богомъ и человѣкомъ, въ сущности — по природѣ—они тожественны. Въ явленіяхъ міра говоритъ и проявляется божество своею собственною сущностію,—жизнь міра есть жизнь самаго Бога, хотя и не вполнѣ открывшагося.

Существуютъ, такимъ образомъ, и общія провиденціальныя отношенія Бога къ міру,—и особенныя, чрезвычайныя.

Въ Ведахъ, которымъ еще чужды отвлеченныя, пантеистическія воззрѣнія, боги изображаются, какъ правители міра,—очень живыми чертами. Они «стражи міра» (постоянно усвояемый богамъ эпитетъ),— отъ нихъ посылаются всѣ блага людямъ,—умъ, добродѣтель, богатство, пища. Но, и въ позднѣйшую эпоху, божество, не смотря на развитіе пантеистическихъ понятій, не перестаетъ признаваться силою, направляющею судьбы міра. Изъ божества вылился міръ, но, тѣмъ не менѣе, для поддержанія жизни міра, также нужна его сила. Мысль эта, какъ мы уже видѣли, выражается образно. Для продолженія міровой жизни нужно бодрствованіе Брамы; прекращеніе этого бодрственнаго состоянія — грозитъ раз-

рушеніемъ вселенной. «Когда Брама засыпаетъ, все во вселенной закрываетъ глаза», т. е. все прекращаетъ свою видимую жизнь. Міръ существуетъ, пока длится день Брамы. Точно также и въ Ведахъ, и въ позднѣйшихъ богословскихъ толкованіяхъ на нихъ, проходитъ постоянно мысль о томъ, что божество караетъ преступленіе и награждаетъ добродѣтель. Въ эпическихъ поэмахъ, какъ мы говорили уже, боги принимаютъ даже участіе въ человѣческой дѣятельности, съ цѣлію защитить невинность, наказать несправедливость.

Но, сверхъ этихъ общихъ отношеній божества къ міру, есть еще особенныя, подъ формою *откровеній*. Ни въ одной изъ языческихъ религій мы не встрѣчаемъ такъ ясно развитаго понятія объ откровеніи, какъ въ индѣйской религіи. Созерцательный характеръ народа выразился при этомъ вполнѣ, и, если въ китайской религіи вовсе нѣтъ никакого особаго откровенія со стороны божества, и оно не мыслимо, то здѣсь—въ индѣйской религіи,—это явленіе самое естественное и необходимое. Для полученія этихъ откровеній, не нужно ни божеству нисходить къ человѣку, ни человѣку выходить изъ предѣловъ своей конечности. Человѣческій духъ есть часть всеобщаго духа; первый тождественъ съ послѣднимъ и носитъ его въ себѣ самомъ. Его духъ можетъ видѣть божество непосредственно, въ себѣ самомъ. Послѣ мы увидимъ, что въ этомъ созерцаніи, въ этомъ объединеніи со всеобщею душею міра—и состоитъ цѣль духовной жизни и ея совершенство.

Уже въ Ведахъ мы встрѣчаемъ идею вѣры, какъ чувства, которое видитъ невидимое (Sraddha, латинское credo),—уже здѣсь этимъ чувствомъ человѣкъ видитъ знаменія божества, слышитъ его голосъ, уже

въ гимнахъ Ведъ встрѣчаемъ мы не только идею этой вѣры, но и идею откровенія со стороны божества (Sruti). Самыя Веды признаются не человѣческимъ произведеніемъ, а божественнымъ словомъ. Уже въ это время встрѣчаемъ мы особыхъ «провидцевъ», [1] людей, которые своимъ духовнымъ окомъ видятъ невидимое. Провидцы поднимаются своимъ сознаніемъ надъ обыкновенными состояніями психической жизни,—говорятъ «не свое и не отъ себя». Составители гимновъ Ведъ обращаются иногда къ богамъ съ такими воззваніями: «Индра — сдѣлай, чтобы все, что я говорю, говорилъ сообразно съ тобою, сдѣлай меня полнымъ божественной силы». [2] Со времени явленія браминства и донынѣ — въ Индіи, каждое утро, повторяется слѣдующая молитва, читаемая индѣйцами: «дай намъ мыслію погрузиться въ славу нашего творца—Бога». [3] Этимъ провидцамъ, ихъ видѣніямъ и созерцаніямъ, и обязаны мы развитіемъ изложенныхъ нами спиритуалистическихъ воззрѣній индѣйской религіи. Въ эпоху Ведъ весь народъ, можно сказать, былъ такимъ провидцемъ. Позднѣе, въ богословскихъ школахъ, вѣра въ откровеніе получила видъ теоріи, вполнѣ обработанной и опредѣленной.

Но, сверхъ этихъ воздѣйствій божества на человѣка, подъ формою откровеній и внушеній,—есть еще особенныя, составляющія характеристическую принадлежность индѣйскаго религіознаго воззрѣнія. Есть еще откровенія божества, подъ формою воплощеній—Аватары (Avatar). Эти аватары или воплощенія божества—не призракъ, не фиктивное явленіе, не просто

---

[1] Rig-Veda. VIII, 21, 14.
[2] Ibidem, VIII, 21—24.
[3] Lois de Manou. Livre, III, 219.

видѣніе боговъ въ человѣческомъ образѣ, какъ это принималось въ другихъ религіяхъ, но въ собственномъ смыслѣ слова воплощеніе—инкарнація. Божество принимаетъ форму животнаго или человѣка, раждается, живетъ на землѣ съ людьми. Но и этотъ видъ откровеній божества, какъ и первый, не есть что-либо сверхъестественное; наоборотъ, онъ есть естественное слѣдствіе общихъ, взаимныхъ отношеній между Богомъ и міромъ. Все есть своего рода воплощеніе божества, все въ мірѣ есть видоизмѣненіе самаго Брамы, все есть раскрытіе его сущности. Эти аватары, только новый видъ изліяній изъ божества, начатыхъ со времени явленія вселенной и продолжающихся до нынѣ. Каждый отдѣльный, вновь раждающійся человѣкъ есть также своеобразное воплощеніе всемірнаго духа. Это—только новый потокъ божественной жизни, вливающійся въ исторію міра и въ жизнь человѣчества, чтобы содѣйствовать цѣлямъ этой жизни, чтобы направлять ее, сообразно съ требованіями и планами божества. Это только повтореніе, или восполненіе того, что совершается постоянно и составляетъ законъ жизни, и является съ цѣлями укрѣпленія и развитія въ жизни божественнаго элемента, слабѣющаго, или оскудѣвающаго.

Аватары, по преимуществу, явленія эпохи эпической. Въ эту геройческую эпоху, въ этотъ періодъ могущественнаго развитія жизни и силъ народа, божество, по преимуществу, участвуетъ въ человѣческой исторіи и по преимуществу дѣятельно. Воплощается, по преимуществу, также богъ-дѣятель,—Вишну, древній Варуна. Богъ воздуха и жизненной среды,—богъ, олицетворяющій собою охранительную и содержательную силу жизни, является и богомъ спасителемъ людей,—онъ и воплощается для этихъ цѣлей. Можно ска-

зать болѣе: въ эпоху эпоса, въ эпоху болѣе полнаго раскрытія народныхъ силъ, Вишну,—богъ жизненнаго процесса, былъ почти единственнымъ, исключительнымъ богомъ индѣйцевъ; онъ стоитъ на первомъ мѣстѣ въ миѳахъ и легендахъ этого времени. [1]

Воплощенія эти имѣютъ сначала характеръ физическій, потомъ—нравственный. Вишну воплощается или затѣмъ, чтобы исправить разстройство въ видимой, матеріальной природѣ; или затѣмъ, чтобы направить человѣческую жизнь къ ея цѣлямъ, — наказать неправду, искоренить зло. Въ первомъ случаѣ, онъ принимаетъ по преимуществу животную форму. Въ первый разъ, по индѣйскимъ сказаніямъ, онъ воплощался подъ формою рыбы, во время всемірнаго потопа, чтобы спасти отъ погибели человѣческій родъ. [2]

---

[1] Есть, какъ мы знаемъ уже, сказанія о воплощеніяхъ Брамы, но они не замѣчательны, и имѣютъ цѣлію его личную жизнь. Они связаны съ его паденіемъ, и представляютъ собою путь очищенія и исправленія его. Брама,—представляющій собою творческую силу и общую сущность міра, *олицетворяетъ* собою *человѣка* только *въ моментъ его происхожденія и паденія*, но исправляетъ и направляетъ человѣческую дѣятельность къ ея высшимъ цѣлямъ — Вишну. Самый разсказъ о воплощеніи Брамы безцвѣтенъ и мало содержателенъ.

[2] Въ индѣйскихъ преданіяхъ сохранился разсказъ о потопѣ, бывшемъ, по легендарнымъ сказаніямъ, при Ману (седьмомъ). Легенда гласитъ, что однажды, когда служители принесли Ману воду для умыванья, и онъ сталъ мыть свои руки, въ нихъ попала рыба. Она сказала: «побереги меня, я хочу оказать тебѣ услугу. Скоро будетъ потопъ, отъ котораго я спасу тебя». Какъ же мнѣ сохранить тебя? спрашиваетъ Ману. «Пока я мала, меня могутъ съѣсть другія рыбы. Заключи меня, поэтому, на время, въ небольшой сосудъ. Когда подрасту, положи въ сѣти и тамъ корми, а когда буду большая, пусти въ море. Когда, такимъ образомъ, рыба выросла (росла она неимовѣрно быстро), сказала: «скоро будетъ потопъ, приготовь корабль. Когда насталъ потопъ, она направила корабль на сѣверную гору (Гималай) и привязала его къ дереву. Всѣ творенія погублены потопомъ, уцѣлѣлъ одинъ Ману 7-й. Послѣ онъ принесъ жертву, и

Затѣмъ, съ подобными же цѣлями онъ воплощался въ черепаху, въ вепря, въ льва. Въ черепаху затѣмъ,—чтобы помочь богамъ достать амриту воду безсмертія въ вепря,—чтобы разогнать злыхъ духовъ, желавшихъ низвергнуть вселенную, въ льва,—чтобы растерзать злаго великана—гарална, губившаго живыхъ существъ. Эти воплощенія—всѣ принадлежали еще первымъ, доисторическимъ временамъ. Позднѣе, –начались воплощенія Вишну въ формѣ человѣка. Такъ, онъ воплощался подъ видомъ карлика, чтобы прогнать великана, овладѣвшаго міромъ, и низвергнуть его въ прéисподнюю, и чтобы избавить браминовъ отъ притѣсненій со стороны кшатріевъ.

Но особенно извѣстны и замѣчательны по своему значенію воплощенія Вишну, подъ именами Рамы и

породилъ, посредствомъ жертвы,—дочь, плодъ благословенія свыше, и съ нею прижилъ дѣтей, которыя составляютъ нынѣшній родъ людей, потомковъ Ману. Catapata-Brahmana. Indische Streifen, von Weber. 1868. Fluthsage. Въ Магабаратѣ это разсказывается съ нѣкоторыми незначительными разностями, и ближе къ библейскому повѣствованію. Когда святый Вивасвата разъ вышелъ на берегъ «Вирина» для омовенія, вдругъ явилась маленькая рыбка и начала просить вынуть ее изъ воды, гдѣ она, по ея словамъ, неизбѣжно, должна быть жертвою другихъ большихъ рыбъ. Ману взялъ ее въ сосудъ съ водою, а когда начала возрастать, переносилъ ее постепенно въ прудъ, въ рѣку Гангъ, и, наконецъ, въ море. При опущеніи въ море, она сказала, что скоро имѣетъ наступить потопъ, угрожающій всеобщею гибелью и велѣла ему взять въ корабль семь ришисовъ и всѣ сѣмена земли. Я явлюсь къ тебѣ, прибавила она, ты узнаешь меня по рогу на головѣ. Святый исполнилъ все; рыба скоро показалась. Ману привязалъ корабль крѣпкимъ канатомъ къ ея рогу, и онъ остался неподвижнымъ, не смотря на бурю, покрывшую мракомъ и небо, и землю. Рыба держала корабль такимъ образомъ нѣсколько лѣтъ, а потомъ корабль присталъ къ вершинѣ горы Гималая. Тогда рыба сказала, что она само божество и благословила Ману быть распространителемъ рода. Annotations. Sur le Livre primier des lois de Manou. par Loiseleur. p. 14.

Кришны. Рама,—герой извѣстной эпической поэмы Рамайяна,—есть типъ цивилизатора страны. Самая поэма изображаетъ собою первый моментъ торжества индѣйскихъ племенъ въ громадной странѣ, изъ которой изгнаны и побѣждены дикія, туранскія племена. Вотъ вкороткѣ ея содержаніе, изъ котораго мы можемъ узнать о дѣятельности и цѣляхъ воплощеннаго божества. Поэма начинается описаніемъ двора царя Косаловъ Дасараты,—идеала царей по богатству и благоденствію его подданныхъ. Онъ доживаетъ тысячелѣтіе своего царствованія и хочетъ провозгласить своимъ наслѣдникомъ своего старшаго и любимаго сына — Раму. Но ревность и честолюбіе одной изъ его женъ вмѣшивается въ это дѣло и разстраиваетъ его. Она непремѣнно хочетъ видѣть на престолѣ своего собственнаго сына; въ негодованіи на царя она бросаетъ всѣ свои царскія украшенія и удаляется отъ него въ уединенные покои. Слабый царь тронутъ, — онъ обращается къ ней съ убѣжденіями въ справедливости и законности своего намѣренія,—онъ указываетъ и на то, что Рама любимъ всѣмъ народомъ; но убѣжденія напрасны. Непреклонная женщина предлагаетъ изгнать Раму на 12-ть лѣтъ, пока народъ отвыкнетъ отъ него и забудетъ о немъ. Но Рама самъ не хочетъ быть предметомъ раздора и удаляется отъ двора добровольно. Напрасно убѣждаетъ его остаться и самъ сынъ честолюбивой жены царя, — благородный Барата. Онъ уходитъ.— Отецъ скоро умираетъ съ горя. Между тѣмъ, Рама, съ своею женою—Сатою счастливо живетъ въ уединеніи, вмѣстѣ съ мудрецами—отшельниками. По смерти отца, къ нему приходятъ звать на царство. Но еще не прошелъ срокъ его изгнанія, и онъ остается непреклоннымъ. Непреклоненъ и Барата въ своемъ

чувствѣ справедливости, и оказываетъ, съ своей стороны, героизмъ братской любви. Онъ проситъ сандаліи отъ Рамы и соглашается править царствомъ только во имя его, и на срокъ его изгнанія. Между тѣмъ, Рама идетъ дальше на югъ. Здѣсь ракшасъ (олицетвореніе злыхъ духовъ—великанъ) Раванъ похищаетъ у него жену. Рама удаляется въ погоню за оленемъ, нарочно загнаннымъ Раваномъ съ коварною цѣлію. Сата остается, такимъ образомъ, одна. Ее увозятъ къ Равану на островъ Цейлонъ. Обезьяны, т. е. дикари, покорные и преданные Рамѣ, подбираютъ растерянныя ею украшенія. Это указываетъ путь къ мѣсту, куда она увезена. Они сообщаютъ объ этомъ Рамѣ, и затѣмъ строятъ мостъ черезъ проливъ. Рама осаждаетъ, такимъ образомъ, похитителя въ его столицѣ, и овладѣваетъ его царствомъ. Въ вѣрности жены своей, находившейся въ обладаніи Равана, онъ убѣждается посредствомъ испытанія чрезъ огонь. Цвѣты, упавшіе съ неба, и небесная музыка также свидѣтельствуютъ о ея невинности. Послѣ этого, Рама, ко всеобщей радости, возвращается въ принадлежащее ему царство. Итакъ, это герой гражданской правды и особенно—цивилизаторъ дикихъ. Съ тѣхъ поръ, прибавляетъ поэма, дикія племена уже не дерзали тревожить арійцевъ, не мѣшали имъ приносить жертвы [1].

Еще болѣе замѣчательно воплощеніе Вишну подъ образомъ Кришны, о которомъ мы знаемъ изъ позднѣйшей эпической поэмы—Магабараты, или вѣрнѣе, изъ ея послѣдняго отдѣла Багават-гиты. Черты бо-

---

[1] См. объ индѣйскомъ эпосѣ публичн. лекціи Коссовича. Р. Слово. 1861 годъ.

жественнаго величія здѣсь ярче и самый типъ воплощеннаго божества представляетъ собою дальнѣйшее развитіе, сравнительно съ типомъ Рамы. Рама—герой цивилизаторъ, побѣдитель враговъ больше въ смыслѣ внѣшнемъ; Кришна—не только герой и воитель, но и учитель нравственности, указывающій идеалъ жизни духовной, и путь, ведущій къ соединенію съ божествомъ.

Сказанія о немъ, заключающіяся въ Магабаратѣ и позднѣйшихъ Пуранахъ, постепенно пополнялись и осложнялись,—какъ видно изъ самаго содержанія ихъ.

«Лучшій изъ людей, мужъ чародѣйской силы,»—Кришна, также какъ и Рама, царскій сынъ, рожденный отъ Деваки, т. е. божественной женщины. Мать его, предъ временемъ рожденія, становилась все прекраснѣе и прекраснѣе, и наконецъ оба супруга—отецъ и мать—окружены были лучезарнымъ свѣтомъ. По другимъ сказаніямъ, онъ родился отъ солнечнаго луча. Въ моментъ рожденія, раздалась въ небѣ пѣснь, пропѣтая духами, въ составѣ которыхъ были Брама, Вишну и Шива. Родители его должны были спасать его, вскорѣ по рожденіи, отъ преслѣдованія со стороны враговъ, убившихъ прежде рожденныхъ Девакою сыновей; отецъ и мать, вслѣдствіе этого, должны были бѣжать, при чемъ совершили съ нимъ очень опасный переходъ чрезъ рѣку. Во время бѣгства, змѣй Калига защищалъ дитя своею кожею отъ солнца и дождя. Когда выросъ Кришна, умертвилъ всѣхъ своихъ враговъ. Затѣмъ, послѣ многихъ чудесъ и проявленій своего могущества, онъ женился на богинѣ Радгѣ, которая служила олицетвореніемъ небесной гармоніи. На бракъ его явились дѣвы изъ небесныхъ планетъ и Кришна услаждалъ ихъ, какъ

и всю землю, своею игрою на флейтѣ. Такъ жилъ онъ въ безвѣстной, пастушеской странѣ, пока не явился въ городъ, въ качествѣ защитника угнетенныхъ и героя правды. Въ разсказѣ о дальнѣйшей дѣятельности Кришны, онъ является, то побѣдителемъ страшнаго змѣя — Калійянагу, имѣвшаго тысячу головъ, и своимъ тлетворнымъ дыханіемъ заражавшаго воды и воздухъ,—при чемъ это сраженіе описывается происходящимъ гдѣ-то не на землѣ, а въ предѣлахъ неба, на берегахъ рѣки смерти, гдѣ живетъ этотъ змѣй, врагъ живыхъ существъ[1],—то какъ герой правды и защитникъ угнетенныхъ и невинныхъ, въ борьбѣ ихъ съ могуществомъ и коварствомъ сильныхъ земли. Умираетъ онъ, то раненный въ ногу, случайно, на охотѣ, то самъ является въ небо, вмѣстѣ съ спасенными имъ людьми, для успокоенія въ лонѣ Брамы.[2] Но особенно опредѣленно и выпукло, среди всѣхъ этихъ различныхъ сказаній, изъ которыхъ одно пополняетъ другое, выступаетъ Кришна въ Багаватгитѣ, какъ другъ-утѣшитель Арджуна или Аржруна, одного изъ сыновей Панду, которые вели борьбу съ сыновьями или потомками Куру. Кришна чудодѣйственно помогаетъ имъ въ этой войнѣ и защищаетъ правыхъ. Но этимъ не ограничивается его дѣятельность. Онъ возноситъ своего любимца Аржруна на небо, гдѣ Индра учитъ его небеснымъ искуствамъ, а въ заключеніе, — среди сраженія со врагами, — въ минуту его раздумья и колебаній, преподаетъ Ар-

---

[1] Въ воспоминаніе этой побѣды Кришны, нынѣшніе индѣйцы каждый годъ совершаютъ особое торжество въ честь владыки міра, какъ называютъ они Кришну.

[2] См. Creyzer's Symb. und Mythologie. Erst. B. Dritt. Heft. Von. Religionen Indiens. Krischna.

жруну истинный взглядъ на жизнь міра и человѣка, — взглядъ вполнѣ отрѣшенный, полный высшаго созерцанія и пролагающій путь къ соединенію съ самимъ вѣчнымъ источникомъ жизни. Кришна при этомъ объявляетъ, что онъ, — учитель Аржруна, самъ владыка и господь вселенной, явившійся въ человѣческомъ образѣ. Взглядъ этотъ, какъ послѣ увидимъ, отличается глубокою философскою созерцательностію[1].

---

[1] Передаемъ въ самомъ краткомъ видѣ содержаніе Магабараты. Въ Гастинапурѣ,—столицѣ земли кауравовъ,—царствуютъ три брата кшатрія. Правитъ царствомъ старшій Панду, затѣмъ сдаетъ царство младшему брату Дритарашатрѣ и удаляется для отшельнической жизни къ горамъ Гималая. У него родились тамъ дѣти — Іудишитра, Аржунъ, Бима... Отецъ умираетъ. Мать идетъ къ деверю. Дритарашатра принялъ ее съ дѣтьми и воспиталъ ихъ при своемъ дворѣ, но не объявилъ наслѣдниками, хотя они имѣли предпочтительное право на это, и, сравнительно съ его дѣтьми, были способнѣе и умнѣе. Дѣти Дритарашатры начали ихъ ненавидѣть, какъ своихъ соперниковъ. Старшій сынъ его устроилъ имъ гибель на кораблѣ, который, вслѣдствіе его особаго устройства, идетъ ко дну. Пандуиты или пандавы, однако же, спасаются вплавь. Козни открылись, но это повело къ тому лишь, что слабый Дритарашатра, дядя ихъ, по настоянію своихъ дѣтей,—осуждаетъ ихъ на почетную ссылку. Но и тамъ, въ изгнаніи, ихъ не оставляютъ козни; дѣти Дритарашатры подсылаютъ поджечь ихъ дворецъ. Но и этотъ коварный замыселъ не удается. Пандуиты устремляются далѣе на югъ. Здѣсь они встрѣчаются съ ракшасами,— людоѣдами, и побѣждаютъ ихъ. Силачъ Бима убиваетъ одного изъ такихъ страшныхъ людоѣдовъ, бывшихъ источникомъ страха для обитателей страны, которою завладѣлъ этотъ Ракшасъ, требовавшій себѣ человѣческихъ жертвъ. Пандуиты женятся на дочери царя страны, возвращеннаго на царство, по убіеніи ненавистнаго Ракшаса. Оригинальный бракъ всѣхъ пяти братьевъ съ одною женщиною устроетъ Кришна, слѣдующій за ними и помогающій имъ. Открывается вмѣстѣ съ этимъ и то, кто они по происхожденію. Ихъ приглашаютъ снова въ Гастинапуру, и принимаютъ съ почестями. Куруиты или Куравы дѣлятъ съ ними свои владѣнія. Старшій изъ пандуитовъ на престолѣ отца, и ему принадлежитъ верховное управленіе народомъ. Но козни старшаго изъ куруитовъ продолжаются. Онъ устроетъ игру, въ которой Іудишитра проигрываетъ царство. Онъ и братья — снова въ

Древніе [1] думали, на основаніи сказаній о Кришнѣ, видѣть въ немъ астрономическую идею, и предполагали, что миѳъ о немъ сложился по поводу затмѣнія солнца. По вѣрованію древнихъ индѣйцевъ, какъ уже сказано выше, солнечное затмѣніе происходитъ вслѣдствіе того, что змѣй своею кожею закрываетъ солнце и хочетъ его поглотить. Кришна, такимъ образомъ, есть само солнце въ состояніи затмѣнія [2], освобождающееся затѣмъ отъ своего врага и побѣждающее его. Древній человѣкъ ожидалъ при этомъ всеобщей гибели, которая, однакоже, вопреки его ожиданій, миновала. Вотъ основа и поводъ къ составленію миѳа о Кришнѣ. На такое значеніе миѳа о Кришнѣ указываютъ, повидимому, и легендарныя

изгнаніи, и мирно проводятъ жизнь въ уединеніи (9 лѣтъ). Здѣсь слушаютъ они разсказы отшельниковъ о минувшихъ временахъ, и между прочимъ, разсказъ о Налѣ и Дамаянти. Въ это же время Арджунъ уносится въ небо на колесницѣ и научается тамъ военному и другимъ искуствамъ. Послѣдній годъ своего изгнанія они проводятъ, скрывая свое званіе, въ домѣ царя Вирати, на котораго нападаетъ куруитъ Дурьодана. Пандавы сопутствуютъ царю Вирати на войнѣ, Кришна побѣждаетъ враговъ, а царь отдаетъ имъ свое царство. Открывается снова ихъ происхожденіе, другіе цари начинаютъ говорить о ихъ старыхъ правахъ на владѣнія отца. Но куруиты не соглашаются и объявляютъ войну, въ которой принимаетъ участіе вся Индія. Одни — за кураитовъ, другіе—за пандуитовъ. Среди этого-то сраженія Кришна налагаетъ предъ Арджуномъ истинный взглядъ на божество и міръ и побуждаетъ его къ битвѣ съ родственниками, обѣщая побѣду. (Въ этомъ и состоитъ эпизодъ подъ названіемъ Багават-гиты) Побѣда, дѣйствительно, одержана. Іудишитра снова царь на престолѣ отца. А въ концѣ концовъ, пандуиты или пандавы — отшельники на сѣверѣ, близъ священной горы Меру.

[1] Plin. H. N. VI. 16. Arrian. de exped. alex. Ptolem. Georg. VII, 10. Другіе смѣшивали его съ упоминаемымъ Мегасѳеномъ индѣйскимъ Геркулесомъ.

[2] Солнце «черное, темное». (Кришна, по словопроизводству, значитъ «черный»).

сказанія о бракѣ его въ небесахъ съ богинею Радга, и его игра на флейтѣ въ небесныхъ сферахъ, и окружающіе его боги неба, и змѣй, котораго онъ убиваетъ стрѣлами своихъ лучей. Весьма вѣроятно, что таково и было первоначальное возникновеніе миѳа о Кришнѣ. Но, вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ развитіемъ религіозныхъ воззрѣній, типъ Кришны началъ осложняться и принялъ болѣе отвлеченный характеръ. Понятіе о явленіи физическомъ перенесено въ нравственную область. Кришна сталъ избавителемъ отъ зла и бѣдъ жизни, побѣдителемъ самой смерти. Наконецъ, въ Багават-гитѣ, онъ сталъ типомъ мудреца и созерцателя, носителя божественной мысли, сообразно съ тѣмъ, какъ понималъ индѣецъ этой эпохи идеалъ мудреца.

Несомнѣнно извѣстно также, что культъ Кришны, типъ котораго постепенно осложнялся и получалъ болѣе и болѣе глубокій и отвлеченный смыслъ, развитъ былъ въ Индіи въ позднѣйшее время, даже послѣ явленія христіанства,—въ 5-мъ вѣкѣ и позднѣе. Этимъ отчасти объясняется сходство въ сказаніяхъ о жизни Кришны съ христіанскими сказаніями. Сходство это, дѣйствительно,—такъ поразительно, что католическіе миссіонеры въ Индіи пользовались имъ, по своему обычаю, для привлеченія въ христіанство, доказывая индѣйцамъ, что Христосъ есть ихъ Кришна. Такимъ образомъ, христіанскимъ вліяніемъ объясняются саги о Кришнѣ, особенно о его рожденіи отъ божественной матери, о его пребываніи въ пустынѣ и побѣдѣ надъ смертію и,—въ томъ нѣтъ сомнѣнія,—мѣста изъ Магабараты, относящіяся къ Кришнѣ, во многомъ принадлежатъ позднѣйшему времени [1]. Преимуще-

[1] Weber. ind. Studien. 11. 409.

ственное же развитіе культа Кришны, уже въ новѣйшее время, въ эпоху развитія буддизма, объясняется изъ антагонизма со стороны браминства въ отношеніи къ этому послѣднему. Типъ Кришны, какъ онъ является въ Багават-гитѣ, т. е., какъ типъ созерцателя, очень сходенъ, какъ послѣ узнаемъ, съ буддійскимъ идеаломъ мудреца. Кришна былъ, такимъ образомъ, своего рода браминскимъ Буддою.

Въ соотвѣтствіе съ отношеніями божества къ человѣку, и со стороны послѣдняго также требуются особыя дѣйствія, особыя проявленія, болѣе или менѣе живыя, съ цѣлію единства и общенія съ божествомъ. На томъ же основаніи, по которому божество, въ сущности, тожественное съ человѣкомъ и проявляющееся въ немъ, дѣйствуетъ на него еще особымъ образомъ, изъ своей особой среды,—и человѣкъ обязанъ въ отношеніи къ божеству особыми дѣйствіями. Гдѣ есть дѣятельное отношеніе божества къ міру, тамъ есть и отзывъ со стороны міра и человѣка на эти воздѣйствія свыше, — тамъ есть культъ, богопочтеніе. Въ Китаѣ его почти нѣтъ, въ Индіи—онъ очень развитъ. Правда, индѣйское воззрѣніе не даетъ мѣста личной, свободной дѣятельности человѣка; живетъ и дѣйствуетъ всегда и во всемъ само божество, и только оно живетъ въ строгомъ смыслѣ слова;—всякое человѣческое дѣйствіе, добро̀е и злое, какъ и само добро и зло, есть дѣйствіе всемірнаго духа, и ни въ одномъ изъ своихъ дѣйствій человѣкъ, строго говоря, не отвѣтственъ. [1] Но эта непослѣдовательность обыкновенно скрывается во всѣхъ пантеистическихъ воззрѣ-

[1] Windischman. Saucara. 114, 116.

ніяхъ, — личное чувство и сознаніе — въ жизни, на практикѣ, требуютъ принадлежащихъ ему правъ, а мысль о томъ, что между божествомъ и человѣкомъ есть разстояніе, и что послѣдній долженъ тяготѣть къ первому, оправдываетъ эту дѣятельность. Впрочемъ, какъ послѣ увидимъ, эта дѣятельность со стороны человѣка и направляется къ тому только, чтобы личное чувство, личную жизнь принести въ жертву всеобщему. Культъ индѣйскій выражаетъ собою обратное стремленіе человѣка къ Богу, изъ котораго все произошло. Рѣка жизни выливается изъ божества затѣмъ, чтобы возвратиться въ свой первоисточникъ. Всеобщее является, какъ частное, для того, чтобъ снова обратиться во всеобщее. Тотъ достигаетъ единства съ божествомъ и совершенства, кто отрицается отъ своей личной, индивидуальной жизни. Но культъ этотъ, какъ и идея, которую онъ выражалъ собою, развивался и осложнялся постепенно. Въ періодъ Ведъ онъ простъ, и только въ періодъ браминства принимаетъ характеръ дѣятельности, направленной къ самоотрицанію.

Первая, самая естественная и всеобщая принадлежность культа—это молитва. Гимны Ведъ и представляютъ собою, по преимуществу, выраженіе молитвенныхъ чувствъ въ отношеніи къ богамъ. Въ нихъ излагаются или хвалы ихъ могуществу, или прошеніе о дарованіи благъ земныхъ,—богатства, плодородія, побѣды надъ врагами. Самыя молитвы монотонны и повторяютъ одно и тоже, но проникнуты чувствомъ близости къ богамъ, дружескихъ отношеній къ нимъ. Самое содержаніе прошеній, какъ сказано, ограничивается внѣшними потребностями жизни. Составители гимновъ не просятъ ни мудрости, ни прощенія грѣховъ; нравственныя требованія въ нихъ еще

мало сознаны. [1] Одна изъ этихъ древнихъ молитвъ, заимствованная изъ Ригъ—Веды и обращенная къ солнцу, Savitri, каждымъ индѣйцемъ повторяется донынѣ утромъ и вечеромъ. Она называется «Вайятри или Гаитри» и читается слѣдующимъ образомъ: «поклонимся верховному свѣтилу солнцу, божеству всей природы, правителю нашего разума, оку, висящему на небесномъ сводѣ». Она считалась самою священною изъ молитвъ и произносилась въ моментъ восхожденія и захожденія солнца, которое, и въ эпоху развитія браминства, оставалось символомъ божества. Она должна была повторяться вечеромъ нѣсколько разъ, пока не покажутся звѣзды, а утромъ, пока не откроется совсѣмъ солнце изъ-за горизонта. Ей приписывалась таинственная сила прощенія грѣховъ, а несовершающій ее утромъ и вечеромъ индѣецъ, по закону Ману, подвергался исключенію изъ кастъ высшаго класса и становился судромъ. [2] Впослѣдствіи священное слово «омъ» (aum), которому приписывалось такое же, и еще бо́льшее, таинственное значеніе, стало также необходимою принадлежностію всякой молитвы. Оно повторялось нѣсколько разъ — и утромъ и вечеромъ, вмѣстѣ съ гайятри, предшествовало каждой другой молитвѣ и заканчивало ее. [3] Сверхъ молитвъ (mantras), отъ древности, извѣстны слова благословенія предъ отправленіемъ въ путь, предъ принятіемъ пищи, и въ другихъ случаяхъ, а также особыя заклинанія, или заклинательныя формулы. [4]

---

[1] Повидимому, нѣтъ и сознанія виновности. Не видно также изъ гимновъ, выражалось ли молитвенное настроеніе какимъ-либо внѣшнимъ образомъ, въ поклоненіяхъ и извѣстныхъ движеніяхъ тѣла.

[2] Lois de Manou. 11, 102, 103, 87.

[3] Ibid. 104, 84.

[4] Первоначальныя молитвы, одинаковыя по содержанію, безразлично

Столько же существенную, и еще болѣе замѣчательную и характеристическую, принадлежность индѣйскаго культа, составляли возліянія и жертвы въ честь боговъ. Жертва есть выраженіе благодарности или сочувствія, при чемъ жертвующій даетъ отъ себя то, въ чемъ нуждаются. Боги не нуждаются въ такихъ пожертвованіяхъ со стороны человѣка, и потому жертвы въ религіи служили, по преимуществу, выраженіемъ сознанія со стороны человѣка его ничтожества, сравнительно съ богами, смиренія предъ ихъ величіемъ, умаленія личной и единичной жизни предъ всеобщею и всемогущею силою. Особенность индѣйскаго воззрѣнія на божество и природу дала возможность приносить богамъ въ жертву и дары, имъ угодные и нужные. Правда, и здѣсь жертва имѣетъ по преимуществу то значеніе, съ точки зрѣнія котораго индѣецъ смотрѣлъ на всю жизнь во вселенной, и на самое созданіе міра, въ которомъ видѣлъ жертву со стороны Вѣчнаго. Словомъ, она выражала собою идею разрѣшенія сложнаго на простыя, составныя части и, въ связи съ этимъ, со стороны человѣка, служила знакомъ его смиренія предъ божествомъ. Но, что замѣчательно и характеристично, въ Индіи, внѣ противорѣчія съ этимъ общимъ взглядомъ на жертву, стоитъ еще мысль о жертвѣ, какъ

обращены были ко всѣмъ богамъ, и сага разсказываетъ, что одинъ богомолецъ обращался съ одною и тою же молитвою къ различнымъ богамъ, пока не прошелъ весь рядъ боговъ. Впослѣдствіи, предметъ этотъ получилъ болѣе опредѣленный видъ. Къ извѣстнымъ божествамъ стали обращаться съ извѣстными прошеніями, напримѣръ о продолженіи жизни къ аквинамъ, о красотѣ къ гандарвамъ. См. Bhagavata-Purana у Вуттке, p. 343. Въ заклинаніяхъ призывались на помощь стихіи природы, и особенно воздухъ. Rig-veda. См. Windischm. p 883.

пищѣ боговъ, какъ подаркѣ, приносимомъ богамъ, для подкрѣпленія ихъ силъ.

Въ періодъ Ведъ жертвы уже были общераспространены и составляли необходимую принадлежность домашняго богослуженія. Преимущественнымъ и едвали не единственнымъ сначала жертвеннымъ продуктомъ — была, такъ называемая, Сома, — жертва изъ сока одного растенія, имѣвшаго наркотическія свойства, о которомъ мы отчасти говорили уже. Сома[1], — сокъ наркотическаго растенія, признавался пищею боговъ, ихъ укрѣпляющею и возбуждающею ихъ силы. Это была пища, сходящая съ небесъ на землю, въ видѣ дождя, и проникающая въ растенія. Боги любятъ этотъ напитокъ, и съ охотой устремляются на опьяняющій ихъ, жертвенный даръ человѣка. «Пей съ веселіемъ божественный напитокъ, обращается приносящій жертву къ Индрѣ, возбуди себя, герой, на умерщвленіе враговъ твоихъ[2]». Какъ бурный вѣтеръ, говоритъ въ другомъ гимнѣ Индра, взволновало меня питье, когда я пилъ Сому, какъ быстрая лошадь колесницу, оно увлекло меня»[3]. Это, очевидно, тоже, что впослѣдствіи, во времена эпоса, — амрита, — вода безсмертія, изобрѣтенная богами. Впослѣдствіи, дѣйствительно, Сома отожествлялась съ амритою[4]. Смыслъ и значеніе этой жертвы, какъ и идея живой воды, амриты, понятны. Боги, какъ и люди, имѣютъ основу своего бытія въ той же природѣ. Начало жизни всюду разлито, — оно есть неуловимая сущ-

---

[1] Отъ Sa или Su раждать, производить, возбуждать; у персовъ, какъ послѣ увидимъ, это «Гаома» или «Гома» (Haoma).

[2] Rig-veda VIII, 6. 12.

[3] Ibid. 7. 7.

[4] Сома—это «изъ солнца Амрита, служащая пищею». Yajnar. III. 70 у Wuttke p. 347.

ность природы. Экстрактъ изъ растенія, и притомъ наркотическаго, служилъ какъ бы выраженіемъ этой скрытой внутри природы силы, спиртовое питье представлялось носителемъ жизненнаго духа. Вотъ почему скоро само это питье сдѣлалось особымъ богомъ,—«отцемъ боговъ, богомъ боговъ»—на ряду съ Индрой, Варуной и Агни;—оно, по преимуществу, божественно, потому что заключаетъ въ себѣ силы для самихъ боговъ, потому что представляетъ собою всеобщее, всепроникающее начало жизни, источникъ всякаго бытія. Вотъ почему и самъ Перво-брама, какъ говорили послѣ, являлся гостемъ на эту жертву [1]. Онъ самъ, и его сила,—проникающая землю и питающая животныхъ и растенія,—заключены въ этомъ сокѣ [2]. Такимъ образомъ, въ этой жертвѣ—даръ небесъ, источникъ жизни, эссенція природы, извлеченная изъ нея, снова возвращается въ тоже небо, въ тотъ же кругъ божественной жизни и служитъ видимымъ изображеніемъ того круговаго вращенія жизни, идея котораго составляла основную мысль индѣйскаго міровоззрѣнія. Сома, снисшедшій съ неба и скрытый въ нѣдрахъ природы, снова дѣлается достояніемъ неба, питая боговъ. «Всевидный Брама, владыка тварей,—говорило послѣ, въ объясненіе этого, браминское богословіе,—«въ видѣ пищи, обращается въ жертву. Жертва питаетъ солнце, изъ солнца дождь, изъ дождя растенія, изъ нихъ—сѣмена. Такъ, безъ начала и конца» [3]. Медъ этого сока заключалъ въ себѣ «океанъ жизни и проникалъ всѣ ея области» [4]. Питье это, по

---

[1] Kathah'a. Upan. V, 2.
[2] Bhagavat-gita. XV, 13.
[3] Yajnar III, 40.
[4] Sama-veda 1, 6. 1. 4. 5.

приготовленіи его [1], смѣшивалось съ ячменемъ, и оставалось въ этомъ видѣ до тѣхъ поръ, пока не дѣлалось густымъ и не приходило въ броженіе,—а затѣмъ возливалось на жертвенникъ и разливалось въ сосуды, изъ которыхъ пили предстоящіе и участвовавшіе въ жертвѣ [2]. Такимъ образомъ и самъ человѣкъ дѣлался здѣсь, какъ-бы участникомъ той силы, которая оживляетъ боговъ [3]. На ряду съ Сомою, кажется, также отъ временъ древнихъ, извѣстно было другое, подобное же, жертвенное возліяніе богамъ изъ масла. Молоко и масло священнаго, или символическаго животнаго, служило, подобно Сомѣ, выраженіемъ производительныхъ, творческихъ силъ въ природѣ, и приносилось богамъ, какъ нѣчто, имъ родственное. Молоко и масло животныхъ, какъ и сокъ растеній, были символомъ одного и того же, т. е. жизненной сущности [4]. Растопленное масло выливалось на жертвенникъ и усиливало самое горѣніе. Иногда эта жертва соединялась съ Сомой и къ соку Сомы прибавлялось масло. Сома и возліяніе изъ масла — сравнительно древнѣйшія формы жертвъ. Впослѣдствіи, начали при-

---

[1] См. выше.

[2] Croyances et legendes. Maury, des Aryas. p. 89.

[3] Не всѣмъ, впрочемъ, а только высшимъ богамъ приносилась Сома, подобно тому, какъ и Амритою обладали не всѣ боги. Мысль, скрытая въ этомъ, очевидно, та же, что и въ разсказѣ объ Амритѣ, доставшейся только высшимъ богамъ. По сказанію Магабараты, когда одинъ подвижникъ принесъ питье Сомы въ жертву аквинамъ, въ благодарность за свое возрожденіе (аквины сдѣлали его снова молодымъ), то Индра своими громовыми стрѣлами низвергъ жертву. Но для людей, всѣхъ безъ изъятія, она священное питье, и Пураны запрещаютъ послѣ Сомы употреблять другіе спиртные напитки. Wuttke p. 330.

[4] Въ разсказѣ о потопѣ, изъ масла и молока, вынутаго изъ воды, является богиня Ида, мать плодородія, подобно тому, какъ въ разсказѣ объ Амритѣ, Сри—богиня наслажденій. Ind. Studien. Weber.

носить въ жертву и животныхъ. Приносимыми въ жертву животными были, по преимуществу, лошадь и волъ. Жертвенныя животныя, какъ объясняло браминское богословіе, изображали собою самаго человѣка, въ нихъ—онъ самъ приносился въ жертву богамъ. Животное разсѣкалось на части и, сожигаемое и истребляемое, служило символомъ божества, т. е. простѣйшихъ силъ и элементовъ природы, но символъ этотъ переносился на самаго человѣка. «Кто ѣстъ отъ жертвеннаго животнаго, тотъ вкушаетъ отъ самаго человѣка, потому что вмѣстѣ съ животнымъ приносящій жертву самъ за себя приноситъ выкупъ» [1]. Жертва эта, такимъ образомъ, есть пожертвованіе цѣнной вещи съ цѣлію привлечь къ себѣ милость божества [2]. Животныя жертвы, сколько извѣстно, считались очень цѣннымъ и важнымъ приношеніемъ и совершались только въ особыхъ случаяхъ. Особенно важнымъ было жертвоприношеніе лошади и повторялось рѣдко. Для совершенія этой жертвы избиралось особое мѣсто на берегу рѣкъ (по преимуществу Ганга). Жертвенникъ устроялся четырех-угольникомъ, отдѣльныя стороны котораго посвящались богамъ Индрѣ, Варунѣ и Ямѣ. Жрецы особеннымъ образомъ и долго готовились къ жертвоприношенію, которому предшествовали предварительные, сложные обряды и церемоніи. На эту жертву заранѣе приглашались особыми молитвами и благословеніями всѣ боги и всѣ силы природы. «Савитри, Сома, Варуна, Агни, Кали и все, что носитъ въ себѣ жизнь,—день, ночь, вѣтеръ, воздухъ и всѣ духи, живущіе въ воз-

---

[1] Astarea-Brahmana II, 1. In Koth. Nicurta.

[2] Mimansa. Wind. p. 1715.

душныхъ пространствахъ, всѣ силы міра и самъ Брама — снизойдите къ намъ и придите на жертву,» взывалъ главный жрецъ. «Аum», — отвѣчали другіе жрецы, подтверждая и заклиная его призывъ. Послѣ этихъ, весьма сложныхъ приготовленій, конь красной или черной шерсти, омытый въ водахъ рѣки, увитый вокругъ шеи цвѣтными вѣнками, приносился въ жертву, какъ самое избраннѣйшее изъ четвероногихъ». Жертва называлась при этомъ Дэвомъ. «Ты Дэвъ» [1], говорилъ, обращаясь къ ней, жрецъ, т. е. въ смыслѣ *жертвы*, приносимой богамъ, въ томъ смыслѣ, что она обращается въ составъ силъ природы, и служитъ символомъ ихъ.

Вмѣстѣ съ богами, приносились жертвы и духамъ, т. е. богамъ низшимъ, а также и умершимъ предкамъ (Прити). Приношенія послѣднимъ были остаткомъ древняго культа, какъ и въ Китаѣ, и имѣли значеніе выраженія родственной любви. Приношенія духамъ состояли изъ риса и другихъ родовъ пищи. Въ честь умершихъ возливалась вода — и ставилась пища изъ меда и плодовъ [2].

Всѣ главныя и необходимыя жертвенныя приношенія законъ Ману раздѣлялъ на 5-ть родовъ, и совершеніе ихъ считалось обязательнымъ для каждаго, и притомъ на каждое утро и вечеръ [3]. Вотъ эти главнѣйшіе виды богопочтенія: поклоненіе безъ приношеній, состоявшее въ прочтеніи молитвъ и гимновъ Ведъ,—приношеніе жертвенное, состоявшее въ возліяніи на огонь топленаго масла, въ честь боже-

---

[1] Asvamedha. Rossopfer. Wind. 873. p.

[2] Lois de Manou. III. 70, 73, 74.

[3] Ibid. 73, 74.

ства, — приношеніе духамъ и жертва умершимъ, состоявшая изъ возліяній и пищи [1].

Въ связи съ этими жертвенными приношеніями, въ ряду религіозныхъ обязанностей и обрядовъ, издавна стояли такъ называемыя очищенія тѣла, — какъ выраженіе благоговѣнія къ божеству и освященія. Законъ Ману уже предписываетъ ихъ, какъ непремѣнную обязанность. Главнымъ средствомъ очищенія служила вода и омовеніе — въ особыхъ священныхъ ку-

---

[1] Обряды жертвоприношеній и ихъ обстановка весьма сложны и составляютъ содержаніе цѣлыхъ отдѣловъ Ведъ и отчасти закона Ману. Для насъ излишне и безцѣльно входить въ эти подробности, касающіяся мелкихъ вопросовъ объ очищеніи жертвенной воды, риса и другихъ веществъ и о приготовленіи жертвенныхъ приношеній (См. у Вебера, Ind. Studien—Брамана (Bhahmana), о жертвахъ разнаго рода—вечернихъ, утреннихъ, въ новолуніе, полнолуніе, а равно и о томъ, какъ фильтрировать сокъ травы Дарба, прессовать кору и стволъ растеній. Мы можемъ замѣтить вообще, что подробности жертвоприношеній и ихъ обстановка проникнуты глубокимъ сочувствіемъ къ природѣ, и, какъ и все въ индѣйской религіи, служили выраженіемъ мысли о единствѣ человѣческой природы съ силами земли и неба, о единой, все проникающей и оживляющей, силѣ міра. Таковы особенно молитвы, читаемыя при жертвоприношеніяхъ. Цвѣты, благовонія, драгоцѣнные камни входили также въ составъ при устройствѣ жертвенника и жертвенныхъ принадлежностей, и придавали жертвеннымъ обрядамъ обстановку, сильно дѣйствовавшую на воображеніе и чувство. Все, что принадлежитъ къ жертвенному дѣйствію, олицетворялось. «Вода, говорилъ жрецъ, принимая сосудъ съ нею, «ты мѣстопребываніе Варуны, и я прошу твоей помощи! Сосудъ, содержи приносимое и сдѣлайся причастникомъ природы дэвовъ! Земля,—мать всѣхъ смертныхъ! прости насъ за тѣ мученія, какія претерпѣваешь ты отъ огня, который зажженъ для жертвы на твоей поверхности» (почвѣ). Обращенія къ самимъ богамъ также полны поэзіи. «Солнце! не сѣтуй, что земная пыль возносится къ тебѣ, и покрываетъ лице твое,—продолжай дождить на насъ свою Амриту». Часто молитва жертвенная обращена къ самой землѣ, и къ плодамъ земли. «Земные плоды, посланные съ неба для нашего употребленія! простите намъ грѣхи наши». Словомъ, всѣ стихіи міра призываются или въ свидѣтели жертвы, или на жертвенный пиръ, въ содружествѣ съ людьми. См. Asvamendha у Виндишмана, p. 873—877.

пальняхъ. По преимуществу же цѣнилось омовеніе въ водахъ священной рѣки Гангъ. Прикосновеніе къ священному животному [1], служившему символомъ божества,—смотрѣніе на солнце, которое было видимымъ отраженіемъ Брамы, — также считалось средствомъ къ освященію и соединенію съ божествомъ, и какъ бы прикосновеніемъ къ божественной силѣ [2].

Но не эти внѣшнія, видимыя жертвы составляютъ характеристическую особенность индѣйскаго культа. Чѣмъ дальше шла и развивалась религія, тѣмъ болѣе раскрывалась мысль о необходимости иной, высшей жертвы со стороны человѣка, — о жертвѣ божеству его самаго, его личной жизни, его мысли и чувства, и всего существа человѣческаго. Брама—духъ, ему не нужно внѣшнее поклоненіе,—ему нужна жертва человѣческаго духа, человѣческой мысли и чувства. Человѣкъ долженъ самого себя принесть на жертву божеству, и не тѣломъ [3],—тѣло само по себѣ не имѣетъ значенія,—а духомъ. Человѣкъ только единица, его ис-

---

[1] Преимущественно къ коровѣ, самому священному изъ животныхъ, которое называется иногда «богиней небесной, посланной на землю въ видѣ животнаго». Wind. Rossopfer. 877 p.

[2] Омовенія эти были постоянны, и особенно предписывались въ особенныхъ случаяхъ жизни, какъ непремѣнная обязанность, именно— при рожденіи, прорѣзываніи зубовъ и смерти дитяти, при смерти близкихъ и родныхъ, in menstruatione fœminæ, pollutionibus seminis marini, и вообще при всѣхъ особенныхъ случаяхъ и обстоятельствахъ жизни, какъ и при приготовленіяхъ къ жертвѣ. Manou. V. 54—85.

[3] Были ли жертвы человѣческія, по подобію жертвъ животныхъ, на этотъ вопросъ трудно отвѣчать со всею рѣшительностію. Новѣйшія изслѣдованія (См. Weber. Indisch. Studien. Menschenopfer. bei d. Indern. der alten Zeit. 1868.) приводятъ, повидимому, къ заключенію, что жертвы человѣческія не требовались и не предписывались, на ряду съ жертвами животныхъ, и въ древнее, какъ и въ позднѣйшее время, онѣ были явленіемъ исключительнымъ и не вызывавшимъ сочувствія. Правда, въ Ведахъ называется иногда, въ числѣ 5-ти жерт-

тинная жизнь во всеобщемъ, онъ частица всемірной души, и не имѣетъ самостоятельнаго существованія; только эта часть, — искра изъ пламени всеобщаго Духа, только эта капля изъ безбрежнаго моря Брамы, имѣетъ значеніе, только она принадлежитъ къ гуна-Сатва, божественному міру. Все прочее,—его душа, его тѣло, — составляютъ въ немъ жизнь преходящую, противорѣчащую требованіямъ истинной жизни. Какъ и самъ Богъ въ явленіяхъ міра, человѣкъ окруженъ своего рода Майя,—началомъ, чуждымъ жизни духа. Онъ долженъ отрѣшиться отъ своей Майя,—возобладать своимъ духомъ надъ требованіями души и тѣла. Онъ долженъ стремиться жить только духомъ, частію божества, и слиться ею со всеобщимъ Духомъ, убивъ въ себѣ жизнь души и тѣла.

Два пути ведутъ къ этому духовному соединенію съ Брамою, — путь мудрости и подвига. Оно достигается посредствомъ истиннаго знанія,— жертва мысли,— и подвиговъ,— жертва дѣятельности или воли.

Истинная мудрость, истинное знаніе есть высшее достояніе человѣка,—одно изъ самыхъ высокихъ совершенствъ, уподобляющихъ человѣка божеству, или

венныхъ животныхъ—коня, вола, овцы, козы, и человѣкъ. Но текстъ ритуала даетъ право думать, что упоминаемая въ немъ человѣческая жертва имѣла только символическое и аллегорическое значеніе (это было только изображеніе человѣка, золотой Пуруша). Въ Магабаратѣ Кришна говоритъ о человѣческой жертвѣ, какъ о неслыханномъ дѣлѣ. Дочь Брамина, приносимая въ жертву царю дикихъ, возбуждаетъ негодованіе. Въ еще болѣе позднее время, какъ это видно изъ исторіи буддизма въ Индіи, Дараматы, на человѣческую жертву смотрѣли, какъ на изувѣрство и нравственную грубость. Жертвоприношеніе живыхъ существъ есть суевѣріе, по словамъ Дараматы (см. Васильева, исторія Буддизма въ Индіи. Дараматы, стр. 31, 49). Если бывали въ древности случаи такого рода, то исключительные. Въ позднѣйшее время это развито было только у сектантовъ Шивы.

вѣрнѣе, отожествляющихъ съ нимъ. Оно же, вмѣстѣ съ тѣмъ, называлось и «самою священною изъ жертвъ». Къ достиженію этой мудрости, служитъ, прежде всего, откровенное слово божества. Изученіе Ведъ, поэтому,— непремѣнная обязанность всякаго, ищущаго мудрости, здѣсь условіе для пріобрѣтенія истиннаго знанія. Но только условіе: — простое изученіе Ведъ, знакомство съ ихъ содержаніемъ, еще не даетъ мудрости. Мудрость не есть внѣшнее знаніе, и Веды даютъ только *направленіе*, только указываютъ путь къ нему. Оно есть самоуглубленіе, проникновеніе мысли въ иной, божественный міръ,—чуждый дѣйствительному міру. Это не разсудочное знаніе, опирающееся на доказательства, и состоящее изъ умозаключеній, посылокъ, предположеній. Между обыденнымъ знаніемъ и знаніемъ духовнымъ мало общаго. Оно есть благоговѣйное углубленіе въ мысль «о единомъ вѣчномъ». Но и на этомъ благоговѣйномъ углубленіи мысли въ міръ божественный не останавливается браминская мудрость. Высшая мудрость, совершенно свободная отъ узъ невѣжества, облегающаго мысль обыкновеннаго человѣка, состоитъ въ созерцаніи единаго вѣчнаго, съ совершеннымъ *забвеніемъ всего міра* и всего, что въ мірѣ. Различіе между вѣчнымъ и невѣчнымъ, субстанціальнымъ и несубстанціальнымъ, и сосредоточеніе на единомъ, самосущемъ бытіи,—на идеѣ о Брамѣ, стремленіе къ освобожденію отъ противоположнаго Брамѣ — не истиннаго бытія, т. е. отъ видимыхъ предметовъ и явленій, и происходящее отъ этого спокойствіе и самососредоточенность, — вотъ

---

[1] Sancara. Windischmannp. 1683. «Истиннаго знанія нельзя достигнуть чувственными органами и доказательствами.

признаки мудрости по браминскому идеалу. Достигшій этого «выходитъ за предѣлы матеріальнаго, чувственнаго міра». [1] Словомъ, это истинное знаніе описывается, какъ созерцаніе, какъ мысль, отрѣшенная отъ всего видимаго, внѣшняго, дробнаго, отъ всѣхъ частныхъ представленій, и сосредоточенная на единомъ, всеобщемъ. Оно есть постиженіе духа, который есть вѣчное «тожество и безразличіе», и, какъ самъ этотъ духъ, отрѣшено отъ всего случайнаго. Оно есть *видѣніе вѣчнаго, истиннаго человѣка, Пуруши,* — оно есть соединеніе мысли съ самимъ Брамою. [2] Мудрецъ во всемъ видитъ только это единое и всеобщее, невидимое и вѣчное, и только на этомъ всеобщемъ сосредоточена его мысль, чуждая міру преходящихъ явленій. Говоря яснѣе и проще, — это созерцаніе единаго, отрѣшенное отъ всего реальнаго,— есть не столько мышленіе, сколько отсутствіе всякаго мышленія [3], — убійство мысли, оно есть созерцаніе *пустоты*, въ немъ нѣтъ никакихъ живыхъ представленій о жизни міра, оно устремлено на одинъ предметъ,—Бога,—а въ Богѣ видитъ только единое, всеобщее, т. е. отсутствіе всякой реальности, вся-

---

[1] Kenaschitana. Upan. Wind. 1695 p.

[2] Mundaka. Upan. Wind. p. 1686.

[3] «Какъ черепаха, человѣкъ долженъ сокрыть въ себѣ всѣ чувства, сердце запереть наглухо»: таковы требованія браминской дисциплины, для возбужденія въ себѣ созерцательной настроенности. Съ этою же цѣлію задерживалось дыханіе. Первоначально, по всей вѣроятности, это служило знакомъ того, что входитъ божественный духъ, и дѣлалось съ тѣмъ, чтобы дать ему мѣсто. Впослѣдствіи обратилось въ средство къ сосредоточенію въ себѣ. Wind. p. 1163. Для этой же цѣли, брамины смотрятъ на конецъ своего носа, на дерево, и повторяютъ одно и тоже священное слово «aum», въ которомъ Брама,—закрываютъ ротъ, уши и всѣ отверстія тѣла, чтобъ не получать впечатлѣній отвнѣ; съ тою же цѣлію соединяютъ вмѣстѣ руки и ноги.

кихъ свойствъ. Всякое представленіе о дѣйствительной жизни, какъ бы оно ни было отвлеченно, есть нѣчто дѣйствительное, существующее, не простое бытіе, а Брама есть бытіе безъ всякихъ свойствъ и качествъ. Но таково понятіе браминства о духѣ всеобщемъ, что подобія этому божественному духу оно не могло представить иначе, какъ подъ формою этого сна мысли и чувства, этого самозабвенія. Въ этомъ и состоитъ соединеніе съ Брамою, въ этомъ блаженство мысли и духа, по браминскому воззрѣнію, въ этомъ и проявляется истинная жизнь высшаго начала, живущаго въ человѣкѣ. Такъ и описываются слѣдствія этого самоуглубленія мудрецовъ. Окружающая человѣка Майя перестаетъ обольщать ихъ,—чары ея теряютъ силу,— образы видимаго міра исчезаютъ, блѣднѣютъ, — вмѣстѣ съ тѣмъ перестаетъ дѣйствовать и сердце, источникъ пожеланій, выступаетъ свободная дѣятельность высшей силы. Мудрецъ видитъ Браму,—видитъ его единаго, и въ немъ все. «Этотъ единый не имѣетъ ни тѣла, ни красокъ, ни тѣни; кто постигъ его такимъ, кто знаетъ его въ этомъ его существѣ, тотъ знаетъ все, и самъ есть все». [1] Мудрецъ начинаетъ освобождаться отъ узъ, связывающихъ его съ міромъ, забываетъ о себѣ самомъ, какъ отдѣльномъ существѣ, теряетъ чувство личной жизни. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, начинаетъ «переплывать и море житейской печали, выходить за предѣлы скорбей». [2] Кто видитъ единаго, того не смущаетъ скорбь, созерцаніе владыки міра разрѣшаетъ узы сердца; [3] нѣтъ никакого страха, никакого смущенія

[1] Upan. Prasna. Wind. p. 1338.
[2] Tschand. VII. Wind. 1690 p.
[3] Sancara. Wind. 1689 p.

для того, кто во всемъ видитъ только единое». [1] Испепеленный огнемъ міроваго круговращенія,—духъ человѣческій стремится, подобно тому, кто съ горящей головой спѣшитъ броситься въ воду, къ пріобрѣтенію истинной мудрости, къ соединенію съ Брамою, и дѣйствительно соединяется съ нимъ, самъ получая свойства Вѣчнаго. Кто достигъ знанія Брамы, тотъ не измѣняется, не старѣется, не умираетъ. [2] Тогда то духъ человѣческій сознаетъ, чувствуетъ свое тожество съ безконечнымъ духомъ, и самъ дѣлается тонкимъ, неуловимымъ. Тогда онъ говоритъ о себѣ: «Я Брама,—вѣчный, чистый, свободный, — я, какъ эѳиръ, всюду и во всемъ простертый, — я тотъ же во всемъ, что существуетъ,—неизмѣнный, тожественный». [3] Тогда наполняется духъ покоемъ и блаженствомъ, наступаетъ сладкое усыпленіе, полное безмятежности, покой мысли и чувства въ Брамѣ. [4] Тогда то, говорятъ созерцатели, — я погружаюсь въ себя, ни о чемъ не мыслю, пребывая спокойнымъ въ сердцѣ, и дѣлаюсь духомъ. Словомъ, истинное знаніе есть бездѣятельность мысли, погруженной въ апатію. [5]

---

[1] Ibid. p. 1691.

[2] Sancara. Wind. p. 1678.

[3] Sancara Othma Bodha. 36, 38.

[4] Браминское богословіе много занято этимъ важнымъ вопросомъ о пріобрѣтеніи истиннаго знанія и часто цѣлымъ рядомъ послѣдовательныхъ, логическихъ комбинацій, ведетъ мысль къ отвлеченію, чтобы привести наконецъ къ тому, что оно называетъ «бытіемъ, чистымъ и основнымъ». Въ этомъ отношеніи оно, въ высшей степени, замѣчательно. Одинъ изъ Упанишадъ, напримѣръ, начавъ съ вопроса о томъ, что такое отдѣльный предметъ, и переходя затѣмъ къ вопросамъ о словѣ, рѣчи и душѣ, какъ силѣ,—останавливаетъ вниманіе на томъ, что самое *знаніе нужно знать, самое мышленіе нужно мыслить,* и что духъ есть неизмѣнное, пребывающее, недвижимое въ движимомъ. Tschandogia. Upan. Wind. 1387.

[5] Нѣкоторые (Виндишманъ) предполагаютъ, что созерцаніе бра-

Это уже одно созерцаніе и самососредоточенность дѣлаетъ человѣка «безгрѣшнымъ» [1], потому что освобождаетъ отъ впечатлѣній внѣшняго міра и производимыхъ ими чувствъ и желаній, — одухотворяетъ, такъ сказать, человѣка [2]. Но той же цѣли содѣйствуетъ и дѣятельное стремленіе къ соединенію

минское имѣло экстатическій характеръ и стояло въ непосредственной связи съ возбужденіемъ нервной системы, что оно иногда переходило даже въ каталепсію. Доказательство этого видятъ въ томъ, что здѣсь играли роль драгоцѣнные камни, быть можетъ, съ особенною магнетическою силою, на которые смотрѣлъ созерцатель; вода, на которую также устремляли свои глаза готовящіеся къ созерцанію. Упоминается также особенная артерія «сладкаго сна», т. е. особенный органъ въ тѣлѣ, возбуждающій усыпленіе, подъ вліяніемъ возбужденія нервной системы. Само солнце, служившее отраженіемъ Брамы, могло своими лучами повергать созерцателя въ состояніе каталепсіи. Дѣйствительно упоминаются «врата солнца, чрезъ которыя входятъ духи къ Брамѣ — «ворота неба». Замѣчается, что «Брама видимъ въ лучахъ солнца» (Wind. p 1318), что смотрѣніе на солнце есть «путь къ свѣту», что солнце есть «причина знанія» (Ibid). Замѣчательно также, что упоминается объ углубленіи въ сердцѣ (желудочекъ, собственно яма) не больше дюйма величиною, въ которомъ живетъ безсмертный Пуруша (Ibid. p. 1353). Кольброкъ видитъ здѣсь указаніе на камеру аорты. Такимъ образомъ, здѣсь примѣшивается физіологическій взглядъ, указывающій на особенность тѣлеснаго состоянія созерцателей. Виндишманъ сравниваетъ при этомъ греческую сагу о предсказаніяхъ Аполлона, которыя вызывались жрецами посредствомъ солнечныхъ лучей (p. 1323). Все это возможно, хотя нѣтъ на это прямыхъ указаній, и хотя, съ другой стороны, несомнѣнно, что индѣйское созерцаніе имѣло и чисто философскій характеръ.

[1] Dhyanovind. Upan. Weber. Ind. Stud. 11. 2.

[2] Одухотворяя человѣка и соединяя его съ Брамою, вслѣдствіе чего онъ получаетъ *свойства Вѣчнаго*, созерцаніе служитъ для него и средствомъ къ совершенію сверхъестественныхъ дѣйствій и чудесъ. Онъ пріобрѣтаетъ чрезъ него власть надъ природою. Мысль объ этой магической силѣ созерцанія проходитъ чрезъ все браминское богословіе и чрезъ всѣ разсказы о древнихъ святыхъ или Риши съ, которымъ вся природа была безусловно покорна. Самъ творецъ міра Брама, въ космогоническомъ мнѣніи, изводитъ міръ къ бытію посредствомъ созерцанія.

съ Брамою, — къ ослабленію чувственныхъ желаній, или вѣрнѣе, къ убійству личной жизни. Это подвигъ— «тапасъ».

Подвигъ—тапасъ—(отъ корня tap — горѣть, пламенѣть) есть дѣйствіе, направленное къ тому, чтобы подавить въ себѣ чувственную жизнь, — источникъ всякаго рода желаній и стремленій. Онъ довершаетъ собою то мнимое совершенство, къ которому стремится мудрецъ, и котораго достигаетъ посредствомъ созерцанія. Здѣсь, на самомъ дѣлѣ,—реально, физически ослабляются и убиваются проявленія низшихъ началъ, души и тѣла, особенно же этого послѣдняго, матеріальнаго начала,—чтобы тѣмъ свободнѣе дѣйствовало высшее, духовное начало, отрѣшающее человѣка отъ дѣйствительности. Тапасъ (Tapas) въ человѣческой дѣятельности — есть та сила, что олицетворена въ Агни или Шивѣ, т. е. сила разрушающая отдѣльное, личное существованіе. Въ Ведахъ мы не встрѣчаемъ указаній на подвижничество, но грустный взглядъ на жизнь проглядываетъ уже и въ нихъ. «Что за удовольствіе, говоритъ одинъ изъ гимновъ, можно находить въ этомъ бренномъ тѣлѣ, полномъ нечистотъ, сложенномъ изъ костей, кожи, жилъ, мускуловъ, крови, желчи? Что за удовольствіе въ тѣлѣ, гдѣ гнѣздятся страстныя желанія, гнѣвъ, страхъ, ненависть, зависть,—что за удовольствіе въ жизни, гдѣ голодъ и жажда, болѣзнь и страданіе, возрастаніе и умаленіе, и смерть? Что такое великіе люди, бывшіе на землѣ— цари, вожди,—гдѣ они? Не исчезли-ли съ своимъ безграничнымъ счастіемъ?—Я,—какъ жаба на изсохшемъ потокѣ. Ты одинъ Исвара (Господь) — мое прибѣжище» [1]. Въ законѣ Ману всѣ древніе мудрецы, — всѣ

[1] Windischm. B. 1. p. 1160. Works. of Sir William Jones. Vol. XIII, S. 370.

Ришисы уже представляются подвижниками и жизнь подвижническая выставляется, какъ идеалъ жизни. Позднѣйшій эпосъ также описываетъ древнихъ мудрецовъ, какъ людей подвига и покаянія, жившихъ въ уединеніи. Даже воинственные герои Магабараты и Рамайяны, — какъ отчасти уже замѣчено, въ заключеніе своихъ бранныхъ и гражданскихъ подвиговъ, часто удаляются въ пустыни и тамъ—въ уединеніи, вмѣстѣ съ мудрецами—отшельниками, мирно проводятъ свои дни, точно также, какъ—вслѣдствіе неудовольствій, коварства и вражды, — цари и князья на время удаляются въ пустынное уединеніе, и въ этомъ уединеніи ищутъ забвенія своихъ огорченій и житейскихъ неправдъ. Рано въ Индіи, — подъ вліяніемъ жгучей природы,—при врожденныхъ расѣ идеальныхъ стремленіяхъ, развилось разочарованіе къ жизни. Неудивительно, что изъ этого выродился тотъ своеобразный аскетизмъ, самыхъ дикихъ формъ, какой встрѣчаемъ мы во времена браминства.

Индѣйскій тапасъ обнимаетъ собою всю область не только чувственной, но и вообще душевной, личной жизни. Онъ начинается внѣшними дѣйствіями, направленными къ ограниченію и ослабленію чувственныхъ инстинктовъ, и кончается совершеннымъ подавленіемъ движеній воли и даже самоумерщвленіемъ. Здѣсь его завершеніе. Къ нему принадлежитъ, прежде всего, тѣлесное воздержаніе [1]. Уже въ Ведахъ можно находить указаніе на воздержаніе отъ нѣкоторыхъ родовъ пищи [2], а законъ Ману уже наполненъ мельчайшими предписаніями касательно поста.

[1] Задержаніе дыханія для возбужденія благоговѣнія при чтеніи Ведъ (о чемъ была уже рѣчь)—также одно изъ дѣйствій (начальныхъ) тапаса.

[2] Cathapatha Brahmana. Ind. St. Weber's. Manu—праведникъ, при которомъ былъ потопъ, описывается, какъ постникъ.

Для браминовъ запрещалось употребленіе разнаго рода растительной и животной пищи и сладостей. [1]— Позднѣе постъ требовался, какъ приготовленіе къ молитвѣ и средство къ умилостивленію боговъ, одобрялось вмѣстѣ съ тѣмъ всякаго другаго рода тѣлесное воздержаніе [2]. Безбрачіе, вопреки воззрѣнію древнихъ народовъ, не только не считалось предосудительнымъ, но выставлялось, какъ совершеннѣйшій образъ жизни [3]. Но не въ этихъ ограниченіяхъ чувственныхъ пожеланій цѣль тапаса: она въ томъ же, къ чему стремится мысль въ своемъ созерцаніи, — она простирается на самую душу. Душа должна быть равнодушна ко всему, что въ мірѣ, какъ равнодушна къ нему мысль въ моментъ созерцанія. Равнодушіе къ радостямъ и скорбямъ жизни—вотъ признакъ истиннаго мудреца, истиннаго подвижника. «Кто, подобно слѣпому, видя, не видитъ, подобно глухому—не слышитъ,—подобно дереву безчувственъ и неподвиженъ, о томъ знай, что онъ достигъ покоя». Достигшій мудрости подвижникъ, ни впереди, ни позади себя, ни вправо, ни влѣво, ничего не видитъ и не возбуждается ничѣмъ [4]. Душа—источникъ чувствъ и желаній, которыя связываютъ духъ и принадлежатъ міру (guna) борьбы и страстей. Нужно, чтобы она забыла

---

[1] Лукъ, молоко верблюжье, мясо дикихъ птицъ и животныхъ, свиней, многихъ рыбъ. См. Manou, V.

[2] Воздержаніе въ извѣстные дни (новолуніе, полнолуніе—14 день мѣсяца) а во время приношенія жертвы воздержаніе и отъ брачнаго ложа. Manou. III и IV.

[3] О браминахъ, которые не вступали въ бракъ, замѣчается, что они удостоены принятія на небо. Впрочемъ, какъ брамины, такъ и мудрецы изъ кшатріевъ жили въ пустынномъ уединеніи и вмѣстѣ съ своими женами. Sautri. II. 9.

[4] Praçna Upan. Wind. 1310 p.

о себѣ самой, чтобы изсякъ этотъ потокъ желаній и стремленій,—словомъ, чтобы впечатлѣнія жизни перестали дѣйствовать на сердце,—вотъ въ чемъ истинное благочестіе. «Тотъ крѣпко стоитъ въ мудрости, кто глухъ къ движеніямъ своего сердца, для кого безразличны — и радость, и горе, и счастіе, и несчастіе, кто не скорбитъ въ печали, и не радуется въ счастіи» [1]. Брамѣ угоденъ тотъ, кто не знаетъ ни гнѣва, ни голода и лишеній, кто свободенъ отъ чувства *самости*, кто не совершаетъ ни добра, ни зла [2]. Тѣло и тѣлесныя радости и наслажденія—источникъ зла [3]. Этою частію своего существа человѣкъ принадлежитъ къ животному міру. Вотъ почему мудрецъ идетъ дальше этого, и ищетъ высшаго совершенства въ отрицаніи этихъ видимыхъ, низшихъ благъ жизни. Только тапасъ—подвигъ очищаетъ насъ и даетъ блаженство въ соединеніи съ Брамою. «Мудрецъ любитъ только меня»,—говорится отъ лица Брамы. «Онъ отрицаетъ для меня всѣ связи семейныя и родственныя, онъ знаетъ только меня, будучи твердо убѣжденъ, что на землѣ и среди людей нѣтъ ни знанія, ни истинной радости и покоя». Любовь къ уединенію, свобода отъ страсти, молчаніе:—вотъ средства къ тому, чтобы отрѣшиться отъ этого «утонченнаго тѣла», которое называется Я [4]. Для мудреца, отрѣшившагося отъ этихъ земныхъ благъ, равно безцѣнно все, что существуетъ въ мірѣ разнообразія». Одинаково равнодушно онъ смотритъ на своихъ дѣтей, какъ и на дикихъ звѣрей,ословъ, обезьянъ, змѣй, птицъ. Да

---

[1] Bhavagat-Gita. II. VI.
[2] Tejodindu Upan. См. Weber's. Ind. Stud.
[3] Bhagavata-purana. V. 5. 1—12.
[4] Ibidem.

и какое, въ самомъ дѣлѣ, различіе между тѣми и другими? Развѣ это тлѣнное человѣческое тѣло не къ тому готовится, чтобы стать достояніемъ червей и сдѣлаться прахомъ? Развѣ красивое тѣло женщины не подлежитъ тому же?—Да и что все это въ сравненіи съ духомъ, который наслѣдуетъ небо? [1]—Дальше этого не можетъ простираться стремленіе къ умерщвленію въ человѣкѣ того, что называется у индѣйцевъ манасъ, т. е. сердца,—источника живыхъ и жизненныхъ стремленій,—и къ атараксіи всякаго чувства и желаній.

Внѣшними выраженіями этого равнодушія, этой безчувственности къ земнымъ удовольствіямъ и благамъ міра, а отчасти и испытаніемъ и возбужденіемъ въ стремленіи къ отрѣшенію отъ нихъ, служили различныя внѣшнія дѣйствія подвижничества, выражавшія собою это мнимое самоотреченіе. Такимъ выраженіемъ служило, со стороны индѣйскихъ подвижниковъ, видимое презрѣніе къ тѣлу и условіямъ тѣлесной жизни. Они ходили нагими, не считая это стыдомъ; они не хотѣли прикрывать тѣла, чтобы показать, что оно для нихъ не существуетъ. Они не принимали участія въ дѣлахъ обыденной жизни, потому что для нихъ не существовало этого міра,—они принадлежали землѣ только повидимому. «Какъ лампа, прежде чѣмъ погаснетъ, все пожираетъ и затѣмъ уже сама пропадаетъ, такъ и йоги (Iohi), пустынникъ прежде, чѣмъ разрѣшится отъ земли, уничтожаетъ всѣ земныя заботы. «Чрезъ *дѣло*, т. е. чрезъ обычную мірскую дѣятельность», Брама не постигается.» [2]

---

[1] Ibid. VII, 14.

[2] Xurika Upan. Ind. St. Weber's. II. 173.

Дѣятельность усовершаетъ человѣческую жизнь, а отрицаніе дѣятельности ведетъ къ безсмертію. [1] Вслѣдствіе того же, индѣйскіе мудрецы отрицались имущества, и сборъ милостыни входилъ въ кругъ требованій ихъ жизни. [2]

Но еще выше цѣнились, въ этомъ отношеніи, дѣйствія самоизнуренія и самоистязанія, какъ выраженіе той же безчувственности къ земнымъ удовольствіямъ, и вмѣстѣ стремленія къ отрѣшенію отъ узъ тѣла и соединенію съ Брамою. Въ этихъ дѣйствіяхъ самоистязанія йоги находили свой идеалъ покаянной жизни. Имъ, какъ и созерцанію или подвигу мысли, [3] приписывалась особая сила и могущество. По разсказу Рамайяны,—рѣка Гангъ сведена съ неба подвижникомъ покаянія. Эти покаянные подвиги не могутъ не поражать насъ чудовищностію своей формы и безцѣльностію. Поэмы разсказываютъ о древнихъ подвижникахъ, которые, въ продолженіе года, съ зарытыми въ землю ногами и распростертыми руками, стояли неподвижно, какъ столбъ,—безъ сна и безъ пищи. Цѣлые десятки лѣтъ древній Ману стоитъ на одной ногѣ, съ воздѣтыми къ небу руками, съ опущенными долу глазами, творя покаяніе. Позднѣе—индѣйскіе йоги также стояли на одной ногѣ и смотрѣли на солнце, не сходя съ мѣста. Пураны говорятъ о нѣкоторыхъ изъ нихъ, что, когда они являются въ города, то представляются безумцами, ничего не говорящими, съ безсмысленными, блуждающими взорами, полунагими, имѣющими видъ животныхъ.

---

[1] Bhagavata-Purana. II, 49.

[2] Самое прошеніе милостыни должно совершаться въ молчаніи.

[3] См. выше примѣчаніе о таинственныхъ дѣйствіяхъ созерцателей, которые силою своего самоуглубленія творили чудеса.

Такимъ образомъ, искатель мудрости и праведности, оставляя «яйцо Брамы» (міръ), удалялся въ уединеніе, ничего не беря съ собою, кромѣ посоха, покрывала на голову и пояса,—жилъ подаяніями и употреблялъ пищу лишь настолько, насколько это нужно было для продолженія жизни. Забывая о холодѣ и жарѣ, о чести и безчестіи, забывая о людяхъ, которыхъ ни хвалилъ, ни порицалъ, ни любилъ, ни не навидѣлъ, «онъ не былъ, ни я, ни ты». Неподвижно сидѣлъ онъ на одномъ и томъ же мѣстѣ, повторяя священное «aum», задерживалъ свое дыханіе, для сосредоточенія своей мысли, смотрѣлъ на конецъ своего носа, или на дерево, до тѣхъ поръ, пока не исчезало желаніе изъ его сердца, т. е., пока не погружался въ состояніе безмыслія. [1] О такого рода отшельникахъ индѣйскихъ сохраняется сказаніе и у древнихъ писателей запада, изумлявшихся имъ.

Но и на этомъ не останавливается индѣйскій тапасъ. Были дѣйствія, прямо направленныя къ умерщвленію тѣла и чувственнаго начала, — къ самоубійству. Подвижники ходили въ обуви, въ которой вбиты были иглы, принимали горячія ванны, становились на столбахъ, подъ которыми разводимъ былъ огонь, томили себя голодомъ, рѣзали себѣ члены. Объ одномъ изъ

---

[1] Paramahansa. Upan. Weber's. Ind. Stud.

[2] Браминъ объявилъ посланнымъ Александра Великаго, что самое совершенное ученіе то, которое велитъ удалять изъ души и радость, и горе, и когда ему сказали о греческихъ философахъ, съ иными взглядами, онъ отвѣчалъ, что у нихъ одного не достаетъ, именно, что они обычаи ставятъ выше природы. Страбонъ повѣствуетъ, что брамины обнаженные, ходили на солнцѣ и въ дождь, держали цѣлый день въ рукахъ дерево, стояли на одной ногѣ. Плиній говоритъ объ индѣйскихъ гимнософистахъ, смотрѣвшихъ неподвижно на солнце. Вуттке. 373.

браминовъ разсказывается, что онъ по часу стоялъ на головѣ, а ноги свои ставилъ къ огню; о другихъ извѣстно, что они носили тяжести изъ желѣза на плечахъ и ногахъ. Нибуръ разсказываетъ объ одномъ браминѣ, который 4 года сидѣлъ въ клѣткѣ, держа руки распростертыми къ небу, такъ что онѣ, наконецъ, отвердѣли и сдѣлались неподвижными; въ послѣдній годъ онъ уже не говорилъ ни слова, и глаза его были постоянно опущены въ землю.[1] Другой давалъ обѣщаніе 12 лѣтъ стоять въ прямомъ положеніи, и исполнилъ это; затѣмъ прошелъ большую часть Азіи съ руками, положенными на голову. Руки его стали совсѣмъ неподвижны. Всѣ эти роды дикихъ, жестокихъ истязаній особенно развились въ позднѣйшія времена. На нихъ нѣтъ указаній и въ законѣ Ману, но нельзя не замѣтить, что они—естественное, логическое слѣдствіе основныхъ индѣйскихъ воззрѣній на человѣка и человѣческую личность. Все это есть выраженіе мысли о ничтожествѣ личнаго, отдѣльнаго бытія и, чѣмъ менѣе цѣнится это личное существованіе, привязанное къ матеріальному началу, тѣмъ болѣе жертвы и тѣмъ совершеннѣе добродѣтель. Религіозное самоубійство, хотя оно прямо не предписывалось, было издавна въ обычаѣ и цѣнилось, какъ добродѣтель. Греческій писатель Мегасѳенъ, жившій въ Индіи, разсказываетъ, что индѣйцы нерѣдко, подъ вліяніемъ религіознаго чувства, топились въ водахъ и сожигались въ пламени.[2] Нынѣ, какъ

---

[1] Reisebeschreib. in As. Buttke 374.

[2] См. Buttke. p. 375. Извѣстно, что въ Аѳинахъ браминъ, посланный съ посольствомъ къ Августу, сжегъ себя на огнѣ. Столѣтній царь Судраки сжегъ себя (во 2-мъ ст. по Р. Хр.), и этотъ поступокъ одобряется въ составленной послѣ религіозной драмѣ.

извѣстно, особенно часты и развиты эти стремленія къ самоубійству и, во время религіозныхъ процессій, толпы народа падаютъ подъ колесницы идоловъ, такъ что англійское правительство принуждено было употреблять насильственныя мѣры къ прекращенію этого дикаго обычая.

Служа путемъ къ нравственному совершенству вообще, самоистязаніе и тѣлесное страданіе служитъ также и средствомъ очищенія или покаянія, въ случаѣ отдѣльныхъ нравственныхъ проступковъ. Въ наказаніе за нравственныя преступленія,— сверхъ чтенія Ведъ,— назначается постъ, отъ 3-хъ дней до мѣсяца, молчаніе въ продолженіи нѣсколькихъ дней, горячая вода, горячее масло и молоко для питья, задержаніе дыханія,—питье изъ смѣси молока, масла и ex urina vaccae [1]. За преступленія гражданскаго характера—тотъ же родъ наказаній. За убійство, напримѣръ, назначаются путешествія во сто миль и постъ. За кражу—удары, за прелюбодѣйство—постель изъ горячаго желѣза [2].

Таковы особенности индѣйскаго культа, который состоитъ изъ жертвенныхъ приношеній и молитвъ, и находитъ свое завершеніе въ мнимо духовныхъ жертвахъ самоумерщвленія умственнаго и нравственнаго. Частныя указанныя дѣйствія этого культа, обнимая собою всю жизнь, разнообразятся по частнымъ случаямъ и обстоятельствамъ. Существовали

---

[1] Это считается священнымъ, очистительнымъ средствомъ.

[2] Убійство коровы, св. животнаго, сопровождается наказаніемъ самымъ жестокимъ. Убійца долженъ въ продолженіе мѣсяца лежать на пометѣ, сопровождать ее въ продолженіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, вдыхать въ себя пыль, ею производимую, цѣловать ее, прислуживать ей. Wuttke. 379.

особенные религіозные обряды надъ новорожденными, при вступленіи въ бракъ, равно какъ и обряды, сопровождающіе смерть [1]. Были также особые праздничные дни, когда жертвы и приношенія усложнялись [2].

Различіе сектъ, особенно развившихся въ позднѣйшее время, внесло различіе и въ культъ, хотя въ общемъ своемъ характерѣ онъ остался неизмѣннымъ. Особенно выдается съ этой стороны культъ шиваитовъ. Шива въ позднѣйшее время, какъ замѣчено, сталъ, по преимуществу, богомъ разрушенія и страстей [3]. Вслѣдствіе этого, поклонники Шивы въ самомъ культѣ своемъ стали поклонниками страстныхъ, чувственныхъ стремленій [4]. Это грубые сенсуалисты

---

[1] Обряды надъ новорожденными состоятъ въ жертвѣ и очищеніяхъ. По истеченіи нѣкотораго времени, надѣвается св. поясъ и снурокъ. Обрядъ вѣнчанія состоитъ въ соединеніи рукъ вѣнчающихся, окропленіи ихъ водою, благословеніи и принесеніи жертвъ. Погребеніе у браминовъ—въ сожиганіи трупа, сопровождаемомъ чтеніемъ молитвъ и очистительными жертвами. Шиваиты зарываютъ трупы въ землю, вишнуиты бросаютъ ихъ въ воду. Умирающіе предъ смертью приносятъ покаяніе и очищеніе,—держась за хвостъ коровы—священнаго животнаго, которое должно облегчить имъ переправу въ другой міръ и съ другого берега бросить имъ свой хвостъ.

[2] Праздники совершались большею частію въ дни годовыхъ перемѣнъ, а затѣмъ въ дни, посвященные воспоминанію о различныхъ божествахъ. Извѣстны праздникъ новаго года и праздникъ въ 11-й день каждаго мѣсяца, а также праздники въ честь Шивы, Рамы, Кришны и въ память побѣды послѣдняго надъ змѣемъ. Праздники сопровождались иногда театральными представленіями, музыкой, пляскою. Совершались также богомольцами хожденія на св. рѣки для омовенія.

[3] Шива въ позднѣйшее время уже сталъ владыкою ассуровъ, т. е. злыхъ, враждебныхъ духовъ, и представителемъ чувственнаго, матеріальнаго начала. Rossopfer. Wind. 878.

[4] Символъ шиваитовъ —Lingam-Phallus.

между индѣйцами. Поклонники Шивы не соблюдаютъ постовъ, ѣдятъ мясо и рыбу и вообще не признаютъ тѣлесной нечистоты. Распутство—ихъ отличительная черта [1]. Но въ Индіи, какъ тоже замѣчено уже, и этотъ грубый сенсуализмъ имѣетъ свой особый характеръ. Съ нимъ связаны также понятія о жертвѣ личнаго бытія. Повидимому, страсть у шиваитовъ служитъ той же цѣли, т. е. скорѣйшему уничтоженію матеріальной и личной жизни вообще. Они не отрицаютъ подвига,—общая идея подвижничества остается неприкосновенною,—только вслѣдствіе болѣе грубаго, матеріалистическаго воззрѣнія на дѣятельность человѣка, она принимаетъ болѣе рѣзкій и грубый видъ. У нихъ, по преимуществу, развито стремленіе къ самоубійству, во имя бога смерти и разрушенія. Подвижники и отшельники этой секты и были проводниками идеи самоубійства,—къ этой сектѣ, по преимуществу, принадлежали брамины, отличавшіеся дикими и странными формами своего подвижничества. Въ позднѣйшее время, ихъ праздники и религіозныя церемоніи стали сопровождаться самыми грубыми и жестокими самоистязаніями. На праздникахъ — Кали, жены Шивы, о которой шиваитская легенда гласитъ, что она умилостивляется на мѣсяцъ отъ принесенія въ жертву заколотыхъ рыбъ, и на годъ—отъ человѣческой жертвы,—кровь, проливаемая богомольцами, рѣжущими свою кожу и свои языки, льется по всему пространству храма и внѣ его [2]. Изъ этой то секты выродились въ новѣйшее время, такъ назы-

---

[1] Въ ихъ храмахъ существуютъ Дэва-Дассы, называемыя въ Европѣ баядерками, — жрицы разврата. О самомъ Шивѣ и его женѣ легенды шиваитовъ разсказываютъ чудеса разврата.

[2] Salyas. Les Indous.

ваемые, туги или фансагеры, страшные, какъ туземцамъ, такъ и иностранцамъ,—которые, въ угоду богинѣ Кали, самымъ святымъ дѣломъ считаютъ убійство и совершаютъ его посредствомъ удавленія жертвы, издали подстерегая ее и накидывая ей на шею петлю.

Были, какъ мы знаемъ уже, въ Индіи и особыя лица, представители религіозной жизни, предназначенныя для этого служенія отъ самаго рожденія: это каста браминовъ. Нигдѣ и никогда въ мірѣ, сколько знаетъ исторія, жрецы не пользовались такимъ нравственнымъ вліяніемъ на народъ, такою силою, какъ эти индѣйскіе брамины, о которыхъ говорили, что въ ихъ власти все, даже сами боги [1]. Это не значитъ, однакоже, что брамины были исключительными совершителями культа и религіозныхъ церемоній: жертвы и возліянія могли совершать, даже обязаны были совершать, и лица всѣхъ другихъ кастъ, за исключеніемъ судровъ, т. е. послѣдней низшей касты.[2] И кшатріямъ, и вайсіямъ дозволялось читать Веды, и всѣ они, наравнѣ съ браминами, какъ посвященные въ истинное знаніе, какъ знакомые съ ученіемъ Ведъ, носили имя «возрожденныхъ». Только отверженцы—судры и, позднѣе, паріи были невозрожденные. Брамины, такимъ образомъ, были только преимущественными совершителями культа и религіозныхъ церемоній. Ихъ власть и значеніе основывались на томъ

---

[1] «Вселенная во власти боговъ, боги во власти мантрама (молитвы), мантрамъ во власти жрецовъ (гуру), слѣдовательно, все во вселенной въ ихъ власти, и они тѣ же боги.» Индѣйская поговорка.

[2] Впрочемъ, никто иной, кромѣ брамина, не могъ изъяснять Веды, иначе считался похитителемъ, и законъ Ману (II. 110) угрожаетъ за это муками ада. А кто судра знакомитъ съ Ведами, у того нужно отрѣзать языкъ. Wilson. Theater p. 246.

что они были идеалъ, цвѣтъ человѣчества, примѣръ совершенства для другихъ, что они одни обладали знаніемъ и мудростію, что они одни были преимущественными носителями духа Брамы и лицами, приближенными къ небу. Ихъ обязанностію было — нестолько наставлять народъ въ вѣрѣ, нестолько распространять ее, сколько служить для другихъ ея образцомъ и живымъ носителемъ ея духа.

Какъ лица особаго, высшаго порядка, какъ люди высшаго совершенства, указывающіе другимъ примѣръ, они отличаются отъ всѣхъ другихъ кастъ и въ образѣ жизни. Отъ нихъ требовалась особенная чистота и нравственная, и физическая. Начиная съ внѣшности, они должны были служить примѣромъ этой чистоты [1]. Браминъ долженъ былъ быть воздержанъ,—не могъ ѣсть ни мяса, ни рыбы, и притомъ онъ могъ употреблять пищу только разъ въ день,— ему запрещалось также ѣсть пряности и сладости. Ему не позволялись танцы и другія подобныя увеселенія. Цвѣты, духи, помада также ие могли быть въ употребленіи у жрецовъ, равно какъ и солнечные

---

[1] Волосы, борода и ногти должны быть обрѣзаны, платье бѣлое,— символъ благородства,—всегда чистое. Браминъ ие могъ долго оставаться тамъ, гдѣ есть больные, онъ ие долженъ былъ пить воду руками, ѣсть изъ разбитой тарелки, носить платье, которое употреблялось другими. Онъ ие могъ ѣсть, лежа на постели, и спать обнаженнымъ, ему запрещалось ходить по опаснымъ мѣстамъ и переплывать чрезъ рѣку. Даже низшія тѣлесныя отправленія его подчинены были мельчайшимъ и точнѣйшимъ правиламъ, имѣвшимъ, впрочемъ, ту же цѣль чистоты. Даже въ этихъ отправленіяхъ онъ подчиненъ былъ особаго рода дисциплинѣ, имѣвшей въ виду его религіозное положеніе и значеніе. См. Manou IV, 35. 39, 50, 53, 57. Въ тѣхъ же видахъ благоприличія и чувства деликатности, онъ ие долженъ былъ смотрѣть на свою жену, когда она ѣстъ или убираетъ волосы. Ibid. 43, 44, 57.

зонтики и обувь [1]. Онъ долженъ былъ служить примѣромъ кротости, и не могъ убить ни одного животнаго [2], какъ представитель высшихъ нравственныхъ совершенствъ. Браминъ не могъ входить въ общеніе съ низшими классами и съ людьми зазорнаго поведенія. Но преимущественнымъ занятіемъ браминовъ было изученіе св. книгъ — Ведъ. Они должны быть искусны въ ихъ толкованіи. Въ этомъ истинномъ знаніи и состоитъ преимущество «перворожденныхъ между рожденными». «Браминъ, незнающій писанія, неискусный въ его толкованіи, подобенъ ослу», говоритъ законъ Ману; такому брамину нельзя давать права участвовать въ совершеніи жертвъ [3]. Въ этомъ благоговѣйномъ чтеніи Ведъ, по преимуществу, и проводилъ свое время браминъ, соблюдая установленныя условія [4], т. е. онъ долженъ былъ читать тихо, въ благоприличномъ положеніи тѣла, часто повторяя св. «аши». Точно также, въ точности, и по преимуществу, должны были исполняться браминомъ всѣ требованія религіознаго культа; каждый день по нѣскольку разъ, утромъ и вечеромъ, онъ долженъ былъ приносить богамъ жертвы и возліянія. Вся жизнь его, отъ рожденія до гроба, была обставлена различными, самыми сложными правилами и церемоніями, нигдѣ религіозныя потребности такъ исключительно не проявляли

---

[1] Брамины у сектантовъ Шивы не связывали себя этими законами, какъ уже сказано отчасти выше,—они употребляли въ пищу мясо и вообще отрицали потребность воздержанія.

[2] Manou IV, 67, 73.

[3] Ibid. III. 168.

[4] Веды нельзя было читать ночью, во время бури, грома, дождя и другихъ необыкновенныхъ явленій природы, на мѣстѣ нечистомъ, гдѣ трупъ, гдѣ собираются зазорные люди, гдѣ слышенъ плачъ, лай собакъ, крикъ осла или вербюдовъ. Ibid. IV. 101.

себя, какъ въ жизни индѣйскихъ жрецовъ. Ни одно событіе изъ обыденной жизни ихъ—не свободно было отъ религіозныхъ предписаній и церемоній. Браминъ былъ жертва этого религіознаго ритуала и религіозныхъ цѣлей жизни. Жизнь его служила выраженіемъ того, что онъ всего менѣе принадлежитъ этому міру. Отъ всего мірскаго онъ долженъ былъ отвращаться: мірская честь, мірскія блага—для него ядъ, будь они нектаръ [1]. Онъ освобождался отъ всякихъ житейскихъ обязанностей и мірскихъ занятій и ни у кого не могъ быть въ услуженіи [2]. Чѣмъ дальше шла его жизнь, тѣмъ больше онъ долженъ былъ сосредоточиваться на себѣ самомъ, углубляться въ изученіе откровеннаго ученія и тѣмъ больше быть чуждымъ міру. Сообразно съ такимъ идеаломъ жизни брамина, она раздѣлялась на 4 періода. Сначала онъ—непремѣнно ученикъ старшаго брамина и обязанъ ему безусловнымъ послушаніемъ, — не иначе, какъ съ сложенными на груди руками, и съ покорностію во взорѣ онъ могъ говорить съ своимъ духовнымъ отцемъ; безъ позволенія этого своего духовнаго отца онъ не могъ поцѣловать и своего плотскаго отца. Съ родными и женою своею патрона онъ обязанъ былъ обходиться съ тѣмъ же почтеніемъ. На второй степени—изъ ученика, подготовленнаго смиреніемъ и скромностію къ обязанностямъ брамина, онъ дѣлается настоящимъ браминомъ—грагаста, учитель народа. Его главная

---

[1] Manou II, 167.

[2] Браминъ не можетъ заниматься ни земледѣліемъ, ни торговлею, ни быть воиномъ,—онъ не можетъ быть въ услуженіи даже у царя. Manou III. 64. Впрочемъ, этотъ законъ послѣ былъ ограниченъ; не запрещалось занятіе торговлею, только отдавать деньги въ ростъ было воспрещено.

обязанность — отправлять религіозныя церемоніи и распространять знаніе закона, его долгъ—приносить жертвы и возліянія въ честь боговъ и стихій, повторять и утромъ и вечеромъ—безчисленное множество разъ—св. «aum». Но не въ этомъ еще совершенство браминовъ. Достигнувъ зрѣлаго или старческаго возраста, браминъ «Ванапраста»—удаляется съ женою въ пустыню и живетъ по особымъ, строгимъ уставамъ. Ему предписывается строгое разобщеніе съ міромъ, жизнь въ хижинѣ, покрытой пальмовыми листьями, одежда изъ растительныхъ тканей, пища также только растительная; но нѣскольку разъ въ день онъ обязанъ совершать омовенія, и притомъ не водныя только, но и огненныя (быстро проводить руками надъ огнемъ, дѣлая видъ, что умывается), наконецъ, отъ него требуется самоуглубленіе и размышленіе о Вѣчномъ. Ванапраста, отдѣлившійся такимъ образомъ отъ міра, достигаетъ высшей, послѣдней степени, совершенства — состоянія пустынника одинокаго (саніасса).

Онъ—или вдовецъ, или оставляетъ жену и дѣтей и забываетъ для Бога объ ихъ существованіи. Этотъ родъ жизни одинокаго отшельника считался богоподобнымъ и соединенъ былъ съ еще болѣе тяжелыми обязанностями самоотреченія. Еще чаще браминъ долженъ былъ совершать омовенія, еще менѣе ѣсть и пить и—лишь столько, сколько это нужно, чтобы не умереть съ голоду,—жить исключительно подаяніемъ, быть полновластнымъ владыкой страстей, подавить въ себѣ чувства и желанія обыкновеннаго человѣка. Такъ, на себѣ самихъ брамины показывали образецъ того нравственнаго совершенства, о которомъ говорили другимъ. Этимъ объясняется и то высокое положеніе, какое они пріобрѣли относительно другихъ

кастъ. Они были «отцами для самихъ царей и князей, и послѣдніе относились къ нимъ также, какъ подчиненные изъ народа къ нимъ самимъ. Цари обязаны почтеніемъ къ своимъ духовнымъ отцамъ» [1].

Вмѣстѣ съ особыми лицами для совершенія культа были и особенныя священныя мѣста. Въ періодъ Ведъ устроялись для принесенія жертвъ и возліяній простые жертвенники или жертвенныя палатки, часто украшенныя цвѣтами или камнями; [2] впослѣдствіи явились храмы. Правда, браминство, съ своимъ созерцательнымъ характеромъ, не благопріятствовало, повидимому, внѣшнимъ формамъ культа. Храмъ не нуженъ Брамѣ, который живетъ вездѣ и всюду, который требуетъ не внѣшней, а внутренней, сердечной жертвы, для него храмъ — человѣческій духъ, человѣческое сердце. Вся природа—ему домъ. Но въ практикѣ и народномъ сознаніи, какъ это всегда бываетъ, эта отвлеченность воззрѣнія и созерцательность смягчалась и сглаживалась. Храмы были, — и нѣкоторые изъ нихъ отличались громадностію постройки и внѣшнимъ великолѣпіемъ. Таковы храмы въ Танд-журѣ, въ Джаггернаумѣ и въ Шаламборѣ. Окружность перваго считаютъ въ 28 верстъ. Послѣдній очень древенъ по времени своего явленія. Но, если браминское воззрѣніе не препятствовало постройкѣ храмовъ, то, съ другой стороны, оно отразилось, повидимому, на формахъ устройства храмовъ. Внѣшній видъ храмовъ большею частію изященъ и красивъ (бо́льшая часть храмовъ имѣетъ пирамидальное возвышеніе), но безъ оконъ и съ са-

---

[1] Manou. VI, 32, 37.

[2] Manry. Des Aryas. 95 p.

мою узкою дверью. Этотъ мракъ, такъ много говорящій воображенію, которымъ жили индѣйцы, вполнѣ гармонируетъ съ духомъ ихъ религіи. Божественная Майя, изъ которой возникъ міръ, есть также мракъ, самъ Вѣчный есть также пустота и мракъ. Понятны, съ этой точки зрѣнія, и тѣ гигантскія работы, оставшіяся отъ древнихъ временъ, которыя извѣстны подъ именемъ Эллорскихъ пещеръ. Нѣсколько великолѣпныхъ храмовъ выдолблены въ горахъ, въ подземельѣ,—среди дикой пустынной мѣстности,—и полны мрака, возбуждавшаго къ самососредоточенности и наводившаго грусть. Рука строителей искала свѣта во тьмѣ!.. Замѣчательно также, что ладоги и небольшіе храмы строились, по возможности, изъ цѣльнаго камня, и кромѣ камня и желѣза, не употреблялось никакихъ другихъ матеріаловъ. — Быть можетъ, это было символомъ единаго, нераздѣльнаго и вѣчно-тожественнаго божественнаго духа. Изображеній боговъ въ древнее время не было. Веды не знаютъ ихъ. Въ законѣ Ману, какъ и въ эпическихъ поэмахъ, есть уже указанія, хотя не частыя, на существованіе идоловъ или изображеній боговъ. Браманизмъ и въ этомъ отношеніи служилъ препятствіемъ, и не благопріятствовалъ развитію внѣшнихъ напоминаній о божествѣ, которое «безвидно». Уже въ позднѣйшее время, когда религіозное воззрѣніе начало грубѣть и выраждаться, появились идолы, составляющіе нынѣ необходимую принадлежность индѣйскаго культа. Въ болѣе древнія времена, какъ уже говорено было, символами божества служили явленія природы, [1] а въ еще болѣе раннюю эпоху явленія эти отожествлялись съ самимъ божествомъ.

---

[1] См. выше о символахъ божества.

Таковъ индѣйскій культъ. Онъ, какъ и все религіозное воззрѣніе, проникнутъ мыслію о ничтожествѣ отдѣльнаго, личнаго существованія,—о томъ, что оно должно быть принесено въ жертву единому, всеобщему и безусловному. Эта—жертва личною мыслію, личною волею—и есть идеалъ нравственнаго совершенства, къ которому долженъ стремиться человѣкъ. Этой нравственной цѣли содѣйствуетъ и само божество, воплощаясь въ мірѣ. Это и есть цѣль аватаровъ. Мы видѣли уже, что воплощенія божества подъ образами Рамы и Кришны постепенно осложнялись и принимали болѣе и болѣе отвлеченный типъ. Типъ Кришны, послѣдняго изъ воплощеній, представляетъ собою типъ философа, созерцателя, а ученіе, которое предлагаетъ онъ своему любимцу Аржуну, есть высшая, послѣдняя ступень въ развитіи созерцательнаго воззрѣнія индѣйцевъ; въ немъ послѣднее слово индѣйскаго богословія и философіи, въ немъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и идея ничтожества всего, существующаго реально, высказалась со всею полнотою. Приводимъ вкороткѣ эту замѣчательную бесѣду Кришны съ Аржуномъ, какъ разсказывается она въ Багавадгитѣ. Поводъ къ этому разговору подаетъ смущеніе, овладѣвшее Аржуномъ при началѣ сраженія его съ родственниками, въ которое онъ долженъ былъ вступить. Онъ—въ коллизіи: «я дрожу отъ ужаса, говорилъ онъ, при мысли, что буду убитъ или убью. Вѣдь, все это—мои родные, или знакомые». Въ смущеніи онъ бросилъ лукъ и стрѣлы и поникъ головою. Вотъ завязка для того, чтобы Кришна высказалъ свое міровоззрѣніе, завязка, дѣйствительно, вызывающая на отвлеченныя, философскія размышленія. Историческій ходъ событій и требованіе справедливости заставили Аржуна идти на бой съ своими

родными и друзьями, но противъ этого говорило его личное чувство. Что же дѣлать, какъ убить въ себѣ это чувство? — Вотъ вопросъ, отвѣчая на который Кришна излагаетъ цѣлое міровоззрѣніе, при которомъ пропадаетъ и блѣднѣетъ всякое личное чувство, и не только чувство, но и все, въ дѣйствительности существующее, все конкретное, живое,—все, изъ чего сложена жизнь человѣка, и вся масса дробныхъ явленій. Въ результатѣ выходитъ, что все видимое, — всякая плоть и кровь, въ сущности, безразличны и одинаково ничтожны. Для истиннаго знанія — и родственники и не родственники, и жизнь и смерть, и дѣятельность и покой, — безразличны, тожественны. Огонь знанія, scientiae ignis — все пожираетъ, все обезразличиваетъ. [1] Путемъ долгихъ и длинныхъ разсужденій приводитъ Кришна Аржуна къ убѣжденію, что существованіе и несуществованіе, скорбь и удовольствіе, въ сущности, одинаково ничтожны, и что особенно ничтожны для мудраго тѣ связи, которыя основаны на кровныхъ, тѣлесныхъ отношеніяхъ. Ты будешь бить тѣло, но не духъ, который вѣченъ и котораго убить нельзя. Ты въ заблужденіи, если думаешь, что можешь убить кого нибудь, потому что всѣ люди существовали и будутъ существовать вѣчно,— смерть есть только перемѣна одной формы бытія на другую. Все равно, — теперь, или послѣ, отъ твоей руки, или отъ руки другаго, умрутъ твои друзья и враги. Медленно усвояетъ все это впечатлительный Аржунъ; рѣчь руководителя смущаетъ его. «Кто ты? спрашиваетъ онъ Кришну, — «скажи мнѣ. Я, отвѣчаетъ воплощенное божество, раскрывая во всей пол-

---

[1] Bhagavat-Gita. Schlegel. Ed. Lassen. 1846. Lect. IV. 37.

нотѣ отвлеченную идею вѣчнаго Брамы,—«я—твореніе и разрушеніе вселенной. Во мнѣ все живое, но я самъ не связанъ съ нимъ. Вотъ моя тайна. [1] Я знаю всѣхъ и все, но меня не всѣ знаютъ. Но, кто видитъ и знаетъ меня, тотъ видитъ и знаетъ всю вселенную; я въ немъ и онъ во мнѣ. [2] Я сущность бытія, я внутренняя, таинственная сила самихъ боговъ, простѣйшая, невидимая сущность. [3] Ни мудрецъ, ни толпа боговъ, не знаютъ меня. Между богами я—Индра,—я бытіе и вмѣстѣ не бытіе, я альфа и омега, начало и конецъ жизни. Кто почитаетъ боговъ, — тотъ, въ сущности, почитаетъ меня».—Я вижу теперь, отвѣчалъ Аржунъ, что ты самъ Господь и владыка вселенной.—Дай же мнѣ насладиться твоимъ знаніемъ, дай мнѣ увидѣть тебя.—Я дамъ тебѣ небесный глазъ,—говоритъ Кришна, смотри на мое таинственное божественное бытіе.—[4] И, сказавъ это, онъ показалъ сыну Панду великолѣпную божественную форму,—окруженную свѣтомъ, полную небесныхъ красотъ и чудную на видъ, въ небесной одеждѣ, съ небесными вѣнцами, безпредѣльную и безграничную, всюду обращенную и все назирающую, [5] и — сынъ Панду увидѣлъ образъ Бога боговъ, а въ его тѣлѣ — всю вселенную. Ужасъ проникъ его, волосы поднялись на головѣ. Я вижу въ небѣ, началъ говорить онъ въ изумленіи, все существующее, цѣлые ряды живыхъ существъ, и нѣтъ въ тебѣ (въ твоемъ видѣ или формѣ) ни начала, ни средины. И, что всего болѣе

---

[1] Ibid. IX. 5.
[2] Ibid. VI. 30.
[3] Ibid. VIII. 3.
[4] «Adspice mysterium meum augustum». XI. 8.
[5] Ibid. XI. 9—13.

поразительно,—ряды боговъ устремляются къ тебѣ, толпы мудрецовъ и блаженныхъ къ тебѣ несутъ хвалы свои. Но уста твои угрожаютъ всесокрушающими зубами, и все существующее, всѣ цари земли, въ томъ числѣ и сыны Дритарашатры, — все во вселенной— стремится, какъ рѣки въ океанъ, въ эти всепожирающія уста твои, все живое попадаетъ на нихъ, какъ насѣкомое на огонь, и все исчезаетъ въ нихъ». Этимъ смотрѣніемъ въ божественный глазъ почти и заканчивается Багават-гита. Аржунъ рѣшается идти въ бой, а Кришна объясняетъ, что его враги попадутъ на зубы Вѣчнаго, который есть «всесокрушающее время». Не нужно прибавлять, что этотъ божественный, или небесный глазъ— есть отвлеченная точка зрѣнія на міръ и природу, съ которой все, дѣйствительно, представляется ничтожнымъ и безразличнымъ. Нужно подивиться только индѣйской фантазіи, которая могла передать въ живыхъ образахъ такія отвлеченныя понятія, какія заключены въ Багават-гитѣ. Въ этомъ смотрѣніи въ божественный глазъ—и заключается вся тайна истинной мудрости и истинной добродѣтели. «Чаще и чаще смотри, прибавляетъ Кришна Аржуну, на мою форму, которой до тебя никто еще не видалъ. Тогда не будешь знать ни радости, ни горя, тогда будешь находить бездѣйствіе въ дѣйствіи, и дѣйствіе въ бездѣйствіи,— тогда будешь другомъ божества. Сами боги жаждутъ насмотрѣться на нее.» [1]

Форма эта, т. е. типъ религіознаго воззрѣнія, дайствительно была нова для Аржуна, т. е. до времени явленія Багават-гиты, хотя, какъ сказали мы,

---

[1] Ibid. 47.

она послѣдовательно вытекала изъ началъ браминства, и составляетъ его дальнѣйшее развитіе. Типъ Кришны есть типъ созерцателя, для котораго имѣетъ значеніе одно только отвлеченное мышленіе, въ которомъ все объединяется и все обезразличивается. Это знаніе одно и нужно, оно одно — и даетъ покой и равнодушіе ко всему видимому и внѣшнему. Съ точки зрѣнія этого созерцательнаго знанія, достигшаго своей послѣдней высоты, не нужна никакая дѣятельность, излишни и жертвы, и подвиги. Огонь этого знанія «обращаетъ въ пепелъ всякаго рода дѣятельность, всѣ дѣла подвига. [1] Для созерцателя—въ самой дѣятельности покой, какъ и въ покоѣ дѣятельность. «Есть нѣчто высшее и самихъ подвиговъ, поста и самоистязаній,—это безразличіе мысли». Мою форму, заключаетъ Кришна, «нельзя увидѣть и изучить, ни изъ св. книгъ, ни посредствомъ жертвоприношеній и разнаго рода очищеній и покаяній. Для мудрыхъ всюду и вездѣ одно и тоже,—и въ ученіи браминовъ, и въ слонѣ, и въ собакѣ—они видятъ одно и тоже. [2] Съ этой стороны Багават-гита представляетъ собою уже отрицаніе внѣшняго культа, идетъ далѣе, сосредоточиваясь на одномъ высшемъ созерцаніи, для котораго ничтожны самые подвиги, и составляетъ, какъ послѣ увидимъ, моментъ перехода отъ браминства къ выродившемуся изъ него буддизму.

Но для чего же, и во имя чего, отрицался индѣецъ отъ своего личнаго, отдѣльнаго существованія? Что обѣщало ему это пожертвованіе собою?—Что ожидало его за предѣлами земнаго бытія, въ томъ иномъ мірѣ, къ которому такъ стремился онъ, томясь въ этомъ

---

[1] Ibid. IV. 37.
[2] Ibid. XI. 48.

земномъ мірѣ, какъ «жаба въ изсохшемъ потокѣ»? [1] Что за блаженство обѣщано было ему послѣ страданій въ мірѣ смерти и тлѣнія, въ которомъ онъ видѣлъ только роковую смѣну явленій, только миражи и призраки? — Но ожидало ли его что-либо, и могло ли ожидать, дѣйствительно, при его паитеистическомъ міровоззрѣніи? Не миражъ-ли, какъ и все въ его религіи, и это ожиданіе спасенія отъ золъ жизни и блаженства въ соединеніи съ вѣчнымъ Брамою, который есть всепоглощающее море бытія, и въ которомъ все исчезаетъ?

Въ древній періодъ религіозныхъ вѣрованій, въ гимнахъ Ведъ, — проникнутыхъ свѣжими чувствами, мы встрѣчаемъ мысль о безсмертіи и, повидимому, личномъ, хотя Веды и рѣдко обращаются къ вопросу о будущей жизни, и составители гимновъ просятъ у боговъ, чаще всего, долгихъ дней на землѣ, богатства и побѣды надъ врагами. Въ нихъ обѣщается награда на небесахъ за добрую жизнь. Кто даетъ милостыню, говоритъ одинъ стихъ Ведъ,—тотъ идетъ на высоты неба, восходитъ къ богамъ. [2] Въ другомъ гимнѣ составитель высказываетъ надежду увидѣть, послѣ смерти, своего отца и мать. [3] Обѣщается даже добродѣтельнымъ людямъ принятіе въ сонмъ боговъ, обожествленіе ихъ. «Добрые, восходя на небо, причисляются къ богамъ, — высоко и чудно назначеніе людей благородныхъ, ихъ лучи сіяютъ на тверди неба, они вмѣстѣ съ богами пьютъ воду безсмертія и продолжаютъ свое существованіе на небѣ.» [4] Туже вѣру

---

[1] William. Jones. Vol. XIII. у Wind. p. 1061.

[2] Rig-veda I. 125.

[3] Ibid. I. 24.

[4] Rigv. 1, 4 и 6.

въ безсмертіе выражаетъ, повидимому, и оставшійся отъ древнѣйшихъ временъ культъ предкамъ, которые жили, подобно богамъ, на лунѣ, и которымъ приносилась въ жертву пища, какъ живымъ. Вмѣстѣ съ богами они вкушали амриту и наслаждались блаженствомъ. [1] Наконецъ, самъ человѣкъ вкушалъ отъ того нектара, который укрѣплялъ силы боговъ и давалъ имъ безсмертіе, — самъ онъ дѣлался, вмѣстѣ съ богами, причастникомъ безсмертія и вѣчной жизни, когда пилъ изъ жертвенной чаши, наполненной напиткомъ—Сомы. Такъ, повидимому, и смотрѣлъ онъ самъ на эту жертву и ждалъ отъ нея блага вѣчной жизни. Вотъ что, между прочимъ, говорилось въ молитвѣ при совершеніи этой жертвы, обращенной къ Богу—Сома. «Сома! возведи меня туда, гдѣ свѣтитъ вѣчный свѣтъ, въ міръ безпредѣльной славы,—туда, въ міръ безсмертія,—туда, гдѣ таинственное жилище царя Вивасваты (перваго человѣка, или идеальнаго, вѣчнаго человѣка),—сдѣлай меня безсмертнымъ, Сома, и возведи въ небеса, — гдѣ желанія находятъ себѣ успокоеніе, гдѣ живутъ свѣтоносныя существа, гдѣ пьютъ изъ чаши свѣтлаго живительнаго питья, гдѣ одно счастіе и радость.» [2] Въ эпическихъ поэмахъ также высказывается идея о соединеніи людей съ богами и о превращеніи людей въ боговъ, подобно воплощенію божества въ форму человѣка. Аржунъ возносится на небо еще среди земной жизни, живетъ вмѣстѣ съ богами и ему обѣщается потомъ принятіе въ сонмъ боговъ на вѣки. Вообще, превращеніе боговъ въ людей, — не чуждое древнимъ миѳамъ, — составляетъ

---

[1] Rig-veda. X. 15, 16.

[2] Rig-veda. IX. 113. 7.

обыкновенную тему эпическаго разсказа, какъ и соединеніе съ богами.

Съ другой стороны, была вѣра, что нечестивыхъ въ будущей жизни ожидаетъ наказаніе. Въ нѣкоторыхъ изъ гимновъ видны, хотя и не совсѣмъ ясные, слѣды вѣрованія въ бытіе ада,—гдѣ души живутъ, на подобіе мертвыхъ въ греческомъ аидѣ, среди мрака,—какъ тѣни, и имѣютъ видъ призраковъ или воздухообразныхъ тѣлъ.[1]. Упоминаются четырехглазые псы бога Ямы,—царя умершихъ, стрегущіе его жилище, страшные на видъ, и составители гимновъ обращаются къ Ямѣ съ молитвою о защитѣ отъ ихъ нападеній [2]. Упоминается и логовище, въ которое брошены будутъ нечестивые и въ которое Индра низвергаетъ тѣхъ, кто не приноситъ жертвъ. Лжецы и нечестивцы, говорится въ другомъ мѣстѣ, предназначены для обитанія въ этой глубинѣ, которая указана нечестивымъ въ царствѣ Ямы [3]. Въ позднѣйшей литературѣ также часты упоминанія объ адѣ, какъ мѣстѣ наказанія и мученій, гдѣ течетъ горячее масло, гдѣ почва имѣетъ видъ расплавленной мѣди. Особенно мрачны описанія ада въ законѣ Ману, который постоянно угрожаетъ наказаніемъ за преступленія. Преступникамъ будутъ лить, говорится въ Ману, растопленное желѣзо въ ротъ, ихъ будутъ разсѣкать на части. Встрѣчаются также, среди такихъ описаній ада, потоки соленой воды, дикія, терзающія животныя, лѣса, въ которыхъ на деревьяхъ растутъ пронзающіе мечи [4]. Вообще же вѣра въ безсмертіе,

---

[1] Weber Ind. St. II. 206.

[2] Rigv. a. 14. 11.

[3] Rig-veda. IV. 5. 5. 11, 29. 6.

[4] Weber's. Ind. St. 1. 399.

повидимому, была такъ всеобща, что законъ Ману запрещаетъ приносить жертву тѣмъ, кто не вѣритъ въ будущую жизнь [1].

Но не въ этомъ истинное, свойственное индѣйскому воззрѣнію, какъ оно выработалось во времена браминства,—ученіе о безсмертіи. Все это только народное воззрѣніе, и притомъ принадлежащее ранней эпохѣ. Вмѣстѣ съ явленіемъ браминства, начинается анализъ идеи о безсмертіи съ пантеистической точки зрѣнія, и мысль о личномъ безсмертіи подвергается скептическому сомнѣнію, а мѣсто ея заступаетъ иной взглядъ на безсмертіе, въ смыслѣ пантеистическомъ. Уже въ объясненіяхъ на Веды мы встрѣчаемъ характеристическій, въ этомъ отношеніи, разсказъ о бесѣдѣ бога смерти Ямы съ однимъ изъ браминовъ, по вопросу о безсмертіи. Молодой браминъ, посланный своимъ духовнымъ отцомъ къ богу Ямѣ, и не заставшій его дома, въ награду за терпѣніе въ ожиданіи бога, получилъ отъ послѣдняго предложеніе просить у него три дара, какіе хочетъ. Браминъ обратился къ Ямѣ съ вопросомъ, отвѣтъ на который, повидимому, всего скорѣе можно было получить отъ бога смерти: «что дѣлается съ человѣкомъ послѣ смерти,—скажи мнѣ, сказалъ онъ Ямѣ. Одни говорятъ, что онъ исчезаетъ, другіе,—что остается. Вотъ что желалъ бы я знать отъ тебя». Вопросъ смутилъ бога смерти. «Это трудно рѣшить, это *тонкая вещь*, отвѣчалъ онъ. И боги въ недоумѣніи относительно этого вопроса, и они не знаютъ объ этомъ. Нѣтъ, проси лучше богатства, долголѣтія и всѣхъ земныхъ благъ, но не спрашивай меня о смерти». На дальнѣйшее объ-

[1] Манов. III. 151.

ясненіе брамина, что онъ равнодушенъ къ земнымъ благамъ, Яма, одобривъ его настроеніе и считая его способнымъ, поэтому, знать, въ чемъ истинное безсмертіе, косвеннымъ образомъ и постепенно приводитъ его къ убѣжденію, что для мудраго безсмертіе—въ отрицаніи личности, въ соединеніи со всеобщею душею міра. Онъ раскрываетъ предъ нимъ ту мысль, что для мудреца, который равнодушенъ къ дѣйствительному міру и его благамъ,—еще здѣсь начинается безсмертіе; оно состоитъ въ отрѣшеніи мысли и чувства отъ личной жизни. «Мудрый не родился и не умираетъ», т. е. онъ сознаетъ, что въ немъ часть всеобщаго, вѣчнаго духа. Кто дошелъ до этого сознанія, тотъ уже безсмертенъ. «Кто отвергнулся отъ желаній, наполняющихъ сердце, тотъ безсмертенъ, не смотря на видимую смертность»; онъ наслаждается чистымъ бытіемъ Брамы, онъ сталъ тожественъ съ самимъ Вѣчнымъ. При этомъ богъ смерти раскрываетъ идею всепроникающаго міроваго духа, который, какъ огонь, распростертъ по всему міру и, какъ вѣтеръ, наполняющій воздухъ, проникаетъ собою всѣ разнообразные виды живыхъ существъ, не связываясь условіями ихъ жизни. Этотъ «внутренній духъ», Пуруша» входитъ въ сердце человѣка, чтобы выйти потомъ изъ его тѣла «съ легкостію и быстротою». Тѣло есть только колесница, разумъ—его возница. Кто подчиняетъ свой духъ Брамѣ, тотъ живетъ въ соединеніи съ нимъ. Кто знаетъ это, кто знаетъ этого нерожденнаго и вѣчнаго, кто знаетъ, что самъ онъ есть его часть, кто «различаетъ въ себѣ вѣчное отъ преходящаго», тотъ достигъ безсмертія, для того «смерть умерла». Словомъ, Яма проповѣдуетъ безсмертіе въ идеѣ, въ сущности, которая не умираетъ и не можетъ умереть. Кто сталъ на эту точку зрѣ-

нія, тотъ пріобрѣлъ себѣ безсмертіе, и разсказъ, въ заключеніе, прибавляетъ, что браминъ, усвоившій ученіе Ямы, — соединился съ Брамою и сталъ безсмертенъ. «Такъ и всякій, кто это понялъ» [1]. Точно также въ другомъ вышеприведенномъ разговорѣ подвижника съ однимъ изъ Ришисовъ о свойствахъ человѣческаго духа и о его тожествѣ съ духомъ всемірнымъ, — на послѣдній изъ вопросовъ о томъ, что же дѣлается съ человѣкомъ, когда этотъ духъ оставляетъ его, дается отвѣтъ, что жизнь земная есть только призракъ, что она исчезаетъ, обращаясь въ жизнь Брамы [2]. Въ этомъ созерцательномъ убѣжденіи о тожествѣ съ Брамою брамины и поставляли и безсмертіе и вѣчную жизнь. Этому созерцанію, какъ мы уже видѣли, они приписывали даже творческую силу. Кто знаетъ таинственное «aum,» въ которомъ тайна божества, тотъ пріобрѣтаетъ божественное могущество. Его «душа падаетъ въ великое цѣлое, какъ пространство разбитаго сосуда входитъ въ другое, окружающее его и болѣе широкое пространство [3]. Но, входя въ это всеобщее, и погружаясь въ немъ, все отдѣльное, личное, живое — гибнетъ. Мудрый знаетъ, что въ Брамѣ все живое и всѣ міры пропадаютъ, и что онъ самъ исчезаетъ въ немъ, освободившись отъ узъ временнаго бытія» [4]. Какъ капля воды, брошенная въ море, не выйдетъ на поверхность, и не можетъ быть узнана среди цѣлой массы водъ, такъ и единичный духъ, соединившійся съ Брамою, не покажется послѣ, затеряется въ этомъ цѣломъ. Духъ нашъ

---

[1] Kashaka. Upan. Wind. 1706—1717 p.
[2] Majirajana Upan. Wind p. 1598.
[3] Mundaka. Upan. Wind. 1705 p.
[4] Jadjurved. Upan. Wind. 1614 p.

только капля изъ моря жизни божественной [1]. Какъ рѣки, текущія въ океанъ, пропадаютъ въ немъ, теряя свой видъ и свои имена, такъ и отдѣльныя живыя существа, погружаясь въ море безпредѣльной сущности, теряютъ свою отдѣльную форму бытія. Человѣкъ безсмертенъ, но «безъ частей». Онъ освобождается отъ частичнаго, отдѣльнаго, личнаго существованія [2].

Такимъ образомъ, цѣль жизни и конецъ ея — въ соединеніи съ всепоглощающею сущностію міра, погруженіе въ ней. Но этого соединенія достигаетъ отдѣльный духъ только тогда, когда сброситъ съ себя всю свою тѣлесность, когда будетъ способенъ къ жизни въ формѣ бытія безформеннаго, какъ само божество. Подъ вліяніемъ этой мысли, во времена браминства, сложилось ученіе—о душепереселеніи, стоящее въ связи съ общимъ пантеистическимъ ученіемъ о безсмертіи и замѣнившее собою древнее ученіе о наградахъ и наказаніяхъ по смерти, изъ котораго, повидимому, оно выродилось. Идея душепереселенія вполнѣ гармонируетъ съ общимъ пантеистическимъ взглядомъ, лишающимъ самостоятельнаго значенія всякое отдѣльное и личное существованіе. Нѣтъ ничего легче, какъ прійти къ такой мысли, когда вся жизнь вселенной есть не что иное, какъ видоизмѣненіе общей сущности, когда само божество является подъ безчисленными разнообразными формами и видами существъ, когда самъ Брама странствуетъ въ мірѣ явленій, перераждается изъ одного существа въ другое, когда все въ мірѣ, въ сущности, тожественно,

---

[1] Sancara. Wind. p. 14. 26.

[2] Sancara. Colebr. Essais. Praçna. Upan. Weber. Stud. 1, 456.

когда нѣтъ существеннаго различія между растеніями, животными и человѣкомъ, когда, какъ въ минералѣ, такъ и въ мудрецѣ, живетъ и проявляется одинъ и тотъ же вѣчный Брама. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ уяснялся и развивался такой взглядъ на міръ,— вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ теряла устойчивость всякая личная жизнь, продолженіе жизни въ иномъ мірѣ, подъ формою личности, становилось немыслимымъ. Вотъ почему и самыя наказанія въ томъ мірѣ превратились въ форму переселенія въ другое, низшее существо.

Въ Ведахъ мы не встрѣчаемъ ясныхъ слѣдовъ ученія о переселеніи душъ [1]. Оно является въ положи-

---

[1] Въ одномъ изъ болѣе древнихъ объясненій на Веды найденъ, впрочемъ, легендарный разсказъ о наказаніяхъ по смерти, очень интересный по той своеобразной формѣ, въ какой выражена въ немъ идея возмездія. Варуна, говоритъ легенда, сказалъ разъ Бригу, своему сыну: «поди, сыночекъ, на востокъ, и когда увидишь, что тамъ дѣлается, иди на югъ, а затѣмъ на сѣверъ, и потомъ скажешь мнѣ, что видѣлъ». Бригу увидѣлъ на востокѣ, что одни изъ людей терзаютъ другихъ по частямъ и дѣлятъ эти части между собой, говоря: «это тебѣ, а это мнѣ». Онъ пришелъ въ негодованіе и ужасъ. Но мучители отвѣчали. «мы дѣлаемъ съ ними то, что они дѣлали съ нами въ той жизни.» Есть ли здѣсь справедливость? спросилъ Бригу.—Есть, отвѣчали они.—Какая?—Отецъ тебѣ скажетъ, былъ отвѣтъ. На югѣ Бригу видѣлъ туже сцену и получилъ тотъ же отвѣтъ. На западѣ подобную же: одни изъ людей пожирали другихъ. Отвѣтъ о значеніи этой жестокости былъ тотъ же. На сѣверѣ—тоже поглощеніе однихъ живыхъ существъ другими. Отвѣтъ опять тотъ же. Когда онъ началъ затѣмъ проходить дальше, то, въ срединѣ между пройденными странами, увидѣлъ двухъ женщинъ — одну красивую, другую безобразную, а между ними стоялъ черный мущина, съ жезломъ въ рукѣ, страшный видомъ. Варуна послѣ объяснилъ, что первые изъ терзавшихъ людей — были дерева, которыя сожигались во время жертвенныхъ приношеній. Люди терзали и терзаютъ ихъ. А на югѣ терзающіе люди—были животныя, на западѣ—растенія, на сѣверѣ—опять дерева. Двѣ женщины, красивая и безобразная—вѣра и безвѣріе. Страшный мущина между ними—это личность бога огня. Въ этомъ описаніи ада, гдѣ черный мущина

тельной ясной формѣ только въ законѣ Ману. Здѣсь уже прямо говорится, что души умершихъ переселяются въ тѣла или животныхъ, или растеній, но души не всѣхъ умершихъ. Идея душепереселенія привязана къ мысли о наказаніи, объ очищеніи, необходимомъ для того, чтобы соединиться съ Брамою. Душа добродѣтельная, свободная отъ пороковъ, прямо вкушаетъ утѣхи рая (Swarga), но, если она заражена пороками, то должна пройти путь очищеній и наказаній, назначенныхъ Ямою; здѣсь ей предстоитъ судъ, и по этому суду она назначается на переселеніе въ другое тѣло [1]. Изъ всѣхъ міровъ есть возвратъ въ міръ Брамы, и кто знаетъ мое дѣло, мой путь, тотъ послѣ смерти не перераждается, а идетъ прямо ко мнѣ [2], говорилъ Кришна отъ лица Вѣчнаго.

Но это наказаніе подъ формою переселенія души ставится въ связь съ общимъ ходомъ жизни міра, раздѣленнаго на извѣстныя области. Послѣ смерти душа, отрѣшившаяся отъ тѣла, какъ бы притягивается тою или другою областію жизни. Достигшая добродѣтели, естественно, влечется въ міръ божественный — Guna — Satva; душа порочная, наоборотъ, чувствуетъ притяженіе къ той-же матеріальной области, или еще низшей. Законъ Ману говоритъ объ этихъ странствованіяхъ души на ряду съ уче-

---

съ жезломъ—судья, а женщины—стражи и блюстители добрыхъ и злыхъ дѣлъ,—идея возмездія выражена въ такихъ чертахъ, которыя не только даютъ мысль о необходимости возмездія, но и указываютъ на тожество правъ у человѣка, животныхъ и растеній, и на возможность превращеній вещества въ существо живое, или растенія въ человѣческій видъ, и наоборотъ. См. Catapatha Brahmana. Ind. Stud. v. Weber. 1868.

[1] Manou XII, 20, 21, 22.

[2] Baghavat-gita· VIII. 5. 6. IV. 9.

ніемъ о развитіи міровой жизни въ различныхъ формахъ. На этомъ, повидимому, основывается и распредѣленіе этого наказанія. Въ законѣ Ману можно уловить идею о соотвѣтствіи переселенія въ извѣстную форму бытія съ состояніемъ самой души, по крайней мѣрѣ—онъ стремится найти и указать это соотвѣтствіе. Основный законъ этого переселенія тотъ, что души добрыхъ свойствъ пріобрѣтаютъ божественную природу,—страстныя—обращаются снова въ состояніе людей, души темныхъ, злыхъ людей—въ животныхъ [1]. Частнѣе,—по роду преступленій избираются и роды животныхъ, или другихъ существъ. За убійство брамина,—одно изъ самыхъ тяжкихъ преступленій,—назначается переселеніе въ тѣло собаки, осла, кабана. Браминъ, употребляющій спиртные напитки, переселяется въ червя, въ насѣкомое или птицу,—за прелюбодѣйство—законъ угрожаетъ переселеніемъ въ дикое растеніе, за воровство лошади, — въ тигра,—жены—въ медвѣдя [2].

Мысль о переселеніи душъ по смерти—необходимо должна была привести и привела къ другой мысли, въ ней заключающейся,—о томъ, что различная судьба людей въ настоящей жизни есть результатъ предшествовавшей жизни, что самое положеніе,—высокое или низкое, — есть слѣдствіе прежней жизни души,

---

[1] Manou. XII, 40.

[2] При самомъ переходѣ души въ иное тѣло, она сначала поднимается въ формѣ воздушнаго тѣла на луну, и затѣмъ, въ видѣ дождя, попадаетъ въ растенія,—а изъ нихъ въ животныхъ и человѣка. Души праведныхъ съ луны идутъ на солнце, и съ него къ Брамѣ. Таковъ путь добродѣтельныхъ. Путь нечестивыхъ иной. Они возвращаются обратно, тѣмъ же путемъ, съ луны въ эоиръ, съ эоира въ вѣтеръ и облака, и, падая въ видѣ дождя, дѣлаются растеніями. Chandogia. Upan. Wind. 1675 p.

которая въ настоящемъ состояніи терпитъ наказаніе. Мысль эта, получившая, какъ послѣ увидимъ, особенно важное значеніе въ буддизмѣ, не чужда была и самому браминству. Въ разсказѣ Магабараты о Налѣ и Дамаянти,—первый, жалуясь на свою злосчастную судьбу, ничѣмъ не можетъ объяснить ее себѣ, кромѣ предположенія, что, вѣроятно, въ предъидущей жизни, онъ совершилъ великое преступленіе. Мысль эта, съ другой стороны, могла оправдывать и укрѣплять кастическую разрозненность. Судры могли признаваться отъ природы лишенными и способностей, и силъ, чтобы стать въ уровень съ классами, получающими возрожденіе, — брамины, наоборотъ, по самой природѣ выше ихъ, потому что выше были въ предшествовавшихъ формахъ бытія. Наконецъ, это воззрѣніе вело къ особому взгляду на міръ природы, отдѣльныя особи которой—животныя, растенія, могли быть воплощеніями человѣка, часто, быть можетъ, близкаго, родственнаго... А въ концѣ концовъ, здѣсь выразился тотъ же общій взглядъ браминства на жизнь и міръ, по которому отдѣльное бытіе есть ничтожество, а жизнь міра странствованіе. Покой же послѣ этого странствованія, — полное исчезновеніе въ общемъ. «Все, и земля и океанъ, и боги, должны исчезнуть, неужели смертный не исчезнетъ? Брама — начало и конецъ всего» [1]. Жизнь есть странствованіе, продолженіе жизни послѣ смерти — есть или полное исчезновеніе, или перемѣна бытія на новое, но въ цѣляхъ того же исчезновенія. Нѣтъ ничего, кромѣ мѣны формъ, въ которыхъ все мѣшается и которыхъ цѣль—уничтоженіе. Міры и существа являются только затѣмъ, чтобы исчезнуть.

---

[1] Manou. I. 49. 50.

Понятно, что при такомъ отрицательномъ взглядѣ на жизнь міра, нравственная жизнь индѣйца не могла имѣть дѣятельнаго, живаго характера. Скорбный религіозный взглядъ отражается въ пассивномъ отношеніи индѣйца къ окружающему его міру.

Отличительныя, нравственныя свойства индѣйцевъ въ отношеніи къ себѣ и своей личной дѣятельности:— равнодушіе, видимое довольство окружающимъ, терпѣніе, самососредоточенность. Этого требуютъ отъ него, по преимуществу, нравственные законы и правила [1]. Все это — свойства, близко граничащія съ нравственною апатіею. Чисто нравственнаго характера они не имѣли и не могли имѣть. Идея духа и духовной жизни понималась, какъ простое отрицаніе дѣйствительной жизни и дѣятельности. Все это,— съ другой стороны, исходило не изъ положительныхъ нравственныхъ стремленій, а было слѣдствіемъ сильнаго, страстнаго развитія чувственныхъ стремленій, выше которыхъ толпа ничего и не знала. Въ Индіи часто въ одномъ и томъ же лицѣ совмѣщались обѣ эти крайности, т. е. и чувственная страсть, и слѣдовавшее за нею разочарованіе и равнодушіе къ жизни. Культъ шиваитовъ—выраженіе этой страстности, переходящей въ апатію. Это послѣднее, т. е. равнодушіе къ жизни, и есть результатъ перваго, т. е. страстности, неумѣренности въ чувственныхъ наслажденіяхъ. Народное нравственное чувство все привязано къ чувственному и внѣшнему, — богатство, долгіе дни, чувственныя наслажденія—вотъ цѣль жизни. Только брамины и подвижники представляли, или думали осуществлять на себѣ иныя высшія и вышечувственныя стремленія. Отрицаніе чувственности,

---

[1] Manou. II. 27.

переходящее въ бездѣятельность, здѣсь было результатомъ самой чувственности [1].

Тотъ же характеръ носятъ и нравственныя отношенія къ другимъ людямъ. Главныя добродѣтели, какія требовались отъ индѣйца—это миролюбіе, терпѣніе, кротость, снисходительность, почтеніе къ старшимъ, привѣтливость и вѣрность [2]. Благотворительность къ бѣднымъ — также священная обязанность, особенно же священна обязанность гостепріимства, которое предписывалось даже въ отношеніи ко врагу, какъ и у многихъ другихъ восточныхъ народовъ. О любви ко врагу нѣтъ слова, напротивъ гимны Ведъ проникнуты ненавистію къ врагамъ. Но и эти добродѣтели исходятъ не столько изъ дѣйствительнаго сочувствія къ человѣку, сколько изъ желанія сохранить свой собственный миръ, не нарушить тишины жизни, не давать повода къ возмущенію. Всѣ онѣ, съ другой стороны, ограничиваются внѣшними обнаруженіями [3] и не восходятъ до внутреннихъ, глубокихъ требованій сочувствія къ человѣку, какъ личности, не проникнуты дѣйствительнымъ чувствомъ

---

[1] Игра въ кости—любимое занятіе, характеризующее индѣйцевъ въ стремленіи къ покою и къ мирному, но бездѣятельному препровожденію времени. Она имѣла важное значеніе въ жизни. Цари и князья, по поэтическимъ сказаніямъ, чрезъ игру въ кости теряютъ царства и владѣнія (Наль и Дамаянти).

[2] Жестокость сердца, безпричинные споры, похищеніе чужаго добра, нетерпимость—свойство злой природы. Indische Sprüche. Böhtlingk. I. Theil. 1. Ни одному существу не дѣлай оскорбленій, ни мыслію, ни дѣломъ. Ibid. 15. p. Не желай другимъ, чего себѣ не желаешь. 333. Благородный думаетъ только о пользѣ другихъ. Сандаловыя деревья растутъ не для того, чтобы давать прохладу себѣ самимъ. p. 124.

[3] Эти внѣшнія требованія вѣжливости очень развиты, и въ законѣ Ману излагаются правила касательно привѣтствій при встрѣчѣ съ мущинами и съ женщинами того и и другаго класса.

уваженія къ человѣческому достоинству. Единственное, что выдавалось въ нравственныхъ воззрѣніяхъ индѣйца, это извѣстная естественная добродѣтель,— вѣрность и справедливость [1]. Она имѣла и высокіе образцы въ герояхъ поэмъ. Всѣ они носители духа правды и вѣрности. Типическое проявленіе этой вѣрности представляетъ собою Іудишитра, одинъ изъ героевъ Магабараты. Когда, по смерти, ему не дозволено было войти въ небо вмѣстѣ съ собакою, которая служила ему вѣрно въ продолженіе всей жизни, онъ отказывается отъ жизни въ небѣ, гдѣ не знаютъ чувства благодарности. Въ другой разъ онъ видитъ въ обителяхъ неба своихъ враговъ и враговъ правды, и снова отказывается отъ блаженства на небесахъ. Но это было только испытаніе его собственной вѣрности. Тартаръ, гдѣ поселился онъ, вдругъ заблисталъ чудеснымъ свѣтомъ, и Іудишитра введенъ въ обители рая, какъ герой правды и честности. Вообще же индѣецъ не отличался,—при своемъ чувствѣ самозаключенности,—чувствомъ общительности, людскости. Мудрецъ всегда одинокъ, по его воззрѣнію. Еще менѣе могъ онъ возвыситься до истиннаго чувства человѣчности, хотя, повидимому, всего естественнѣе было прійти ему къ мысли о равенствѣ всѣхъ людей и ихъ достоинствѣ, потому что его божество есть единая, всеобъемлющая сущность. Но въ самомъ Брамѣ—единомъ и нераздѣлимомъ—онъ нашелъ Майя—тьму, а въ человѣчествѣ, изъ него родившемся, различныя, несовмѣстимыя раздѣленія. Чувство человѣчности исчезало въ представленіи о кастахъ. Онъ не зналъ обязанностей къ человѣку вообще, онъ зналъ

---

[1] Еще греки восхваляли честность и вѣрность индѣйцевъ (Megasthenes, 29. 1). Тоже говорятъ и новѣйшіе путешественники.

только обязанности къ браминамъ, кшатріямъ, вайсіямъ, судрамъ. Послѣдніе были для него почти не люди, — а первыя, высшія касты требовали отъ него самоуничиженія, безусловной покорности и подавляли его личную жизнь. Предъ браминомъ должны были отступать люди низшихъ классовъ, чтобы не прикоснуться къ нему и не сдѣлать его нечистымъ,—прикосновеніе къ парію — даже судра влекло за собою необходимость очищеній и омовеній. Браминъ не можетъ говорить даже съ людьми высшихъ классовъ, вкушеніе пищи не только вмѣстѣ, но изъ однихъ и тѣхъ же сосудовъ съ низшими классами, угрожало исключеніемъ изъ касты. Дальше этого не можетъ идти человѣческая отчужденность. Даже въ минуту смертной опасности нельзя было принять услуги отъ парія [1]. Болѣе, повидимому, заслуживаетъ сочувствія съ нашей стороны симпатическое, благодушное отношеніе индѣйца къ природѣ. Здѣсь идея всепроникающаго Брамы нашла, повидимому, свое полное выраженіе. Вѣроятно, на это имѣлъ вліяніе и тотъ взглядъ на природу, который заключался въ ученіи о душепереселеніи. Мы встрѣчаемъ въ законѣ Ману строгое запрещеніе убивать животныхъ, даже малѣйшихъ насѣкомыхъ, особенно безцѣльно. Ни одному животному не дѣлай вреда. [2] Убійцѣ животнаго угрожалось и адомъ, и исключеніемъ изъ касты. [3] Животныя могли быть убиваемы только для жертвы богамъ,—употребленіе же мяса, издавна неодобряемое, въ браминствѣ было положительно воспрещено. Законъ этотъ на-

---

[1] Европейцевъ и иноплеменниковъ индѣецъ считаетъ также отверженцами и относится къ нимъ, какъ къ судрамъ.

[2] Manou. IV. 70.

[3] Ibid. VI, 75.

рушался только сектантами Шивы. [1] Мясо ѣлось только жертвенное, или освященное при религіозныхъ церемоніяхъ. [2] Еще болѣе уважались священныя животныя, преимущественно же корова. Браминъ не могъ касаться ея неумытыми руками. Онъ—не могъ оскорблять ни учителя, ни отца, ни коровы. [3] Обезьяны и змѣи также были въ почтеніи. За животными вообще былъ большой уходъ. Тоже почти и въ отношеніи къ растеніямъ, вырывать или вырубать которыя, особенно безъ цѣли,—строго воспрещалось. Нарушитель подвергался религіозному покаянію. Пустынники и отшельники, жившіе съ одною природою, всегда описываются, какъ люди полные сочувствія къ ней. Дерева и растенія — для нихъ «братья и сестры», для ихъ чувства — они живыя существа. Растенія «плачутъ, просятъ у нихъ пить». [4] Но это сочувствіе къ бездушной природѣ теряетъ цѣну при мысли о равнодушіи къ человѣку, на счетъ снисхожденія и любви къ которому оно развивалось. Священное животное въ Индіи цѣнилось болѣе, чѣмъ человѣкъ низшихъ кастъ.

Семейная жизнь носила на себѣ отраженіе тѣхъ же крайностей, тойже двойственности, какая проникала собою всю вообще нравственную жизнь и дѣятельность индѣйца. Женщина стояла довольно высоко, — космогоническіе миѳы даютъ ей, повидимому, одинаковое значеніе съ мущиною. Она — половина

---

[1] Исключеніе составляли только хищныя животныя. Употребленіе мяса запрещалось прежде всего, конечно, въ физіологическихъ цѣляхъ. На это указываетъ и законъ Ману (V. 49. 56), когда обѣщаетъ за это безболѣзненность.

[2] Manou. V. 33.

[3] Manou. V. 59. 72.

[4] Sacountala. Muir. I. 13. 77.

мужа. Часто встрѣчаются и описанія высокихъ нравственныхъ свойствъ женщины, и ея нравственнаго вліянія и значенія. Эпосъ представляетъ нравственные типы женщины, замѣчательные свойствами вѣрности, мягкости чувствъ и даже самоотверженности (Дамаянти). «Она лучшій другъ, цѣлая половина человѣка». [1] Она могла приносить жертвы и имѣла равныя религіозныя права. Но, наряду съ этимъ, женщина и ея характеръ описываются и самыми мрачными чертами; — постоянно упоминается ея коварство, невѣрность, легкомысліе, чувственность, злоба. Она называется даже змѣемъ. [2] Чувственная страстность, но не женщины только, а и мущины, безъ сомнѣнія, — причина такого взгляда. Судя по нравственнымъ правиламъ, заключающимся въ законахъ, чувственность индѣйца, дѣйствительно, была поразительна и проявлялась въ высшей степени грубо, а въ культѣ шиваитовъ она освящена религіею. [3]

---

[1] Indische Sprüche. I. 41. Безъ женщины нѣтъ счастья, безъ нея нѣтъ цѣлей жизни. II. theil. p. 220.

[2] Кто слушаетъ женскій совѣтъ, тотъ думаетъ достигать недостижимаго. Ibid. p. 3. Сердце женщины также трудно понять и уловить, какъ лице въ зеркалѣ. Ея существо также недоступно, какъ внутренность почвы въ глубинѣ горнаго хребта, ея чувства непостоянны и подвижны, какъ капля на лотосовомъ листѣ. Это широко вьющееся, ядовитое расетніе, p. 4. Вблизи онѣ приносятъ погибель, вдали никакой пользы. Поэтому нужно держать себя въ срединномъ отдаленіи отъ нихъ. II. th. p. 13. Лживость, глупость, корыстолюбіе, жестокость, — прирожденныя свойства женщинъ. Ibid. p. 20. Бѣги отъ страшнаго змѣя—женщины. p. 25. Медъ въ ея рѣчи—и ядъ въ ея устахъ, p. 85.

[3] Индѣйцу нужно было давать даже такое правило: не оставайся наединѣ, ни съ матерью, ни съ сестрою, ни съ дочерью. Сила страсти увлекаетъ даже мудрыхъ, 11 p. Женщина, говорится въ другомъ мѣстѣ, не разбираетъ, кто предъ нею—красивый или некрасивый, молодой или старый,—ей достаточно, чтобы былъ мущина. Разврать въ ихъ природѣ. I. 282. Ихъ занятіе одно—пища, одежда, наряды.

Самая бо́льшая часть практическихъ правилъ и нравственныхъ требованій касается женщинъ и отношенія къ нимъ. Изъ нихъ видно, что, не смотря на относительно высокое понятіе о семейной жизни и ея значеніе въ теоріи, любовь супружеская и семейная у индѣйца не возвышалась надъ чувственными требованіями. Описанія нѣжныхъ чувствъ и симпатіи всегда проникнуты страстностію. Положеніе женщины въ бракѣ также, поэтому, было не высоко. Самый бракъ не имѣлъ особаго религіознаго значенія и былъ учрежденіемъ болѣе гражданскимъ. Вступленіе въ бракъ считалось обязанностію въ видахъ распространенія рода, [1] но люди высшаго совершенства могли и не вступать въ него, или, вступивъ, оставить его въ цѣляхъ подвижничества. Большею частію жена была одна и многоженство не было развито, хотя дозволялось. Браки въ близкомъ, кровномъ родствѣ запрещались. [2] Прелюбодѣйство наказывалось, хотя не особенно строго. Требовалась отъ жены вѣрность и безусловное послушаніе. Но и здѣсь, какъ и вездѣ, индѣецъ впадалъ въ крайность, — требовалась вѣрность не только по смерть, но и послѣ смерти. По смерти мужа, жена не могла вступать въ бракъ. Законъ не позволяетъ вдовѣ даже произносить имени другаго мущины послѣ смерти мужа; а за невѣрность угрожаетъ всевозможными бѣдствіями. Позднѣе, какъ извѣстно, развился обычай даже сожигать и погребать женъ вмѣстѣ съ мужьями. Дикій и жестокій обычай этотъ, не извѣстный еще во времена закона Ману, объясняютъ, какъ результатъ крайней распущенности женскихъ нравовъ. Самое сожиганіе, из-

[1] Manou. IX, 45.
[2] Manou. 5.

вѣстное уже грекамъ во времена Александра македонскаго, и едва прекращенное въ Индіи нынѣ, — составляло религіозную церемонію, сопровождавшуюся пышными обрядами, музыкой и имѣвшую особенную торжественность. [1] Разводъ, впрочемъ, былъ легокъ, и вполнѣ принадлежалъ мужу. Онъ долженъ былъ только уплатить женѣ третью часть имущества. Нарушеніе брачной вѣрности со стороны мущины наказывалось легко, и то только въ тѣхъ случаяхъ, когда прелюбодѣйцемъ является лице низшей касты. [2] Для поддержанія рода, въ Индіи, между прочимъ, установленъ былъ законъ, подобный еврейскому ужичеству. Родственникъ могъ родить дѣтей отъ бездѣтной жены, и при жизни, и по смерти ея мужа. [3] Простое любодѣйство было очень развито, почти не наказывалось, и какъ мы видѣли уже, въ лицѣ баядерокъ освящалось религіею. Уже законъ Ману упоминаетъ о многихъ видахъ разврата, часто не естественнаго. [4] Вообще индѣецъ въ этомъ отношеніи представлялъ совмѣщеніе самыхъ рѣзкихъ крайностей. Во взаимныхъ отношеніяхъ между родителями и дѣтьми требовалась строгая подчиненность послѣднихъ первымъ, хотя и не безусловная. Отецъ и мать

---

[1] Strab. XV, 1. 62.

[2] Причиной развода могли быть болѣзнь, нравственные пороки и неуживчивость характера женщины, а также безплодіе. Manou. II. 77—82. Наказывалось прелюбодѣйство большею частію денежнымъ штрафомъ. Но прелюбодѣйство съ женою царя наказывалось смертію, а съ женою брамина — своего духовнаго отца, строгимъ покаяніемъ, и виновный носилъ знакъ своей вины на лбу. Женщинѣ, при этомъ, отрѣзывались уши. Прелюбодѣйство съ женою сына, отца—преслѣдовалось строго—смертію и тяжкимъ наказаніемъ. Manou VIII и IX.

[3] Manou. IX. 60.

[4] Manou. XI. 67. 173. 174.

не будутъ сопровождать насъ, говорится въ законѣ Ману, въ другой міръ,—останется съ нами на вѣкъ только добродѣтель. Власть духовнаго отца—брамина, была, поэтому, выше власти плотскихъ родителей. [1]

Другія сферы жизни—наука, искуство и гражданственность, также отражаютъ на себѣ общій складъ и общую настроенность индѣйца, такъ ярко выступающую въ его религіозномъ воззрѣніи.

Въ наукѣ, какъ и въ религіи, индѣецъ болѣе всего идеалистъ, синтетикъ. Знаніе онъ цѣнитъ высоко, — и всего болѣе боится невѣжества, но знаніе преимущественно отвлеченнаго характера, и имѣвшее ближайшее отношеніе къ религіи. Онъ сдѣлалъ успѣхи въ математикѣ, которая у него была развита очень рано и самостоятельно. Нынѣ извѣстно, что алгебра и десятичная система счисленія—впервые явились у индѣйцевъ и составляютъ ихъ изобрѣтеніе. Отъ нихъ уже перешли онѣ къ арабамъ, отъ которыхъ переданы затѣмъ европейцамъ. Но еще болѣе былъ развитъ другой родъ отвлеченнаго знанія — философія, такъ близко граничащая съ религіей. Сама эта религія, какъ мы видѣли уже, имѣетъ философскій характеръ. Объясненія религіозныхъ вѣрованій послужили началомъ для развитія философіи и явленія различныхъ философскихъ школъ и системъ. Изъ толкованій на Веды возникли Веданты,—философскія объясненія, а затѣмъ цѣлый рядъ системъ или школъ. Преобладающій характеръ философскихъ воззрѣній — также идеалистическій. Мы называли уже въ самомъ началѣ главнѣйшія изъ этихъ системъ; укажемъ теперь кратко на ихъ содержаніе и отличительный

---

[1] Manou. IV. 234.

характеръ. Система Мимансa (Mimansa), раздѣляющаяся на purva-Mimansa и attara-Mimansa, составляетъ то, что извѣстно подъ именемъ Ведантъ или толкованій на Веды. Это древнѣйшая философія, предметомъ которой служило, по преимуществу, развитіе идеи о Брамѣ, какъ единой міровой субстанціи, о тожествѣ человѣческаго духа съ этою міровою душею. Нѣтъ различія между богомъ и міромъ, вѣчное — Tad, «оно» — есть *ты самъ:* вотъ ея основная мысль. Слѣдующая затѣмъ философія Санкгія (Sankhya) [1] представляетъ дальнѣйшее развитіе пантеистической идеи, которая въ ней отклоняется къ дуализму. Такова, по крайней мѣрѣ, Санкгія Капила. Съ одной стороны, она еще дальше выдвигаетъ созерцательный элементъ, все возводя къ *знанію,* созерцанію, и, во имя этого теоретическаго начала, уничтожая практическую сторону жизни и отрицая жертвы и подвигъ. Съ другой стороны, она придаетъ самостоятельное значеніе тому міровому началу, которое въ религіи называется «одеждой божества»— Майя. Этотъ первоначальный мракъ, или хаосъ, изъ котораго выродился міръ, это начало пожеланій со стороны бога видѣть себя въ разнообразіи міра, въ этой философской системѣ признается *реальнымъ,* дѣйствительнымъ основаніемъ міра, или самостоятельной матеріей, изъ которой возникли формы міровой жизни. Матерія эта является, какъ отдѣльное, самостоятельное начало, независимое отъ Бога и противоположное ему. Здѣсь зародышъ представленій о вѣчной матеріи, о совѣчномъ Богу, иномъ, самостоя-

[1] Она также очень древняя и явилась ранѣе многихъ толкованій на Веды.

тельномъ началѣ, о противоположности духа и матеріи, которыя такъ долго господствовали въ древней философіи и въ религіяхъ древняго міра и хотѣли примѣшаться къ христіанству въ періодъ гностицизма. Изъ этой отдѣльности и противоположности духа и матеріи (Prakriti) Санкгія объясняетъ и противоположность началъ въ человѣкѣ, и все то, что въ религіи называлось міръ — гуна, т. е. различіе видовъ бытія и степени совершенства въ міровой жизни. Духъ, по этому воззрѣнію, живетъ въ тѣлѣ, какъ въ темнинѣ,—онъ пассивно относится къ дѣятельности души и тѣла и не связанъ съ ними органическою, живою связію,—онъ только свидѣтель и зритель того, что въ нихъ совершается. Изъ этого же смѣшенія духа и матеріи—«Пуруши и Пракрити» объясняется и различіе жизни въ различныхъ областяхъ міра. По этому двойственному воззрѣнію, а равно и по исключительно теоретическому началу, Санкгія отклоняется отъ воззрѣнія Ведъ и служитъ переходомъ къ буддизму. Подъ вліяніемъ подобныхъ же воззрѣній, составился въ позднѣйшее время и типъ Кришны, какъ созерцателя, опирающагося единственно на знаніе, или мышленіе и отрицающаго всякое значеніе практической дѣятельности. Санкгія Патанджали составляетъ дополненіе къ Санкгія Капила,—ея практическую сторону, такъ сказать. Она разсуждаетъ о томъ, какъ достигнуть свободы духа, посредствомъ знанія, о чемъ говоритъ Капила,—и находитъ эту свободу въ дѣятельности, сообразной съ знаніемъ; но въ дѣятельности — не внѣшней, а внутренней, — въ спокойствіи чувства, въ равнодушіи, въ сосредоточенности на себѣ самомъ,— въ созерцаніи — «Самади», которое, на высшей степени своего развитія, является, какъ необык-

новенная, чудодѣйственная сила (Вабуди). [1] Философія Ньяйя (отъ *ни* и *ай* — вести, — собственно значитъ, индукція или методъ) представляетъ уже движеніе къ реализму отъ идеализма. Она раздѣляется также на двѣ школы или фракціи: Ньяйя—Готама и Ньяйя—Вайсешика. Обѣ эти системы отличаются отъ предъидущихъ тѣмъ, что почти отрѣшаются отъ религіознаго характера прежнихъ философемъ и разсуждаютъ на основаніи чисто логическихъ комбинацій и наблюденій опыта. Первая изъ нихъ занята болѣе изслѣдованіемъ формальной стороны познанія; она есть своего рода логика и метафизика, послѣдняя — больше обращена на реальныя явленія и есть своеобразная физика. Готама рѣшаетъ вопросъ о познаніи и его условіяхъ, и находитъ источникъ познанія въ наблюденіи, сравненіи и преданіи. Вообще философія Готамы дѣлаетъ анализъ *разсудочнаго* мышленія, и указываетъ категоріи бытія, качества, движенія, особности, связи, небытія, рѣшая, вмѣстѣ съ тѣмъ, и вопросъ о формахъ пространства и времени. Впрочемъ, во взглядѣ на душу, слѣдуетъ общему воззрѣнію, — говоритъ объ отпаденіи души отъ верховной души и многое объясняетъ изъ идеи о душепереселеніи [2]. Вайсешика Канады, напротивъ, занята больше природою физическою, и разсуждаетъ о субстанціяхъ и простыхъ началахъ матеріальнаго міра. Общій взглядъ ея атомистическій. Она находитъ 4 субстанціи—землю, воду, свѣтъ, воздухъ. Онѣ неизмѣнны въ формѣ бытія простыхъ

---

[1] Ясновидѣніе, перерожденіе. Это та сила, которую приписывали подвижникамъ.

[2] Инстинкты и предрасположенія души объясняются именно такимъ путемъ.

началъ или атомовъ, и измѣняемы въ сложныхъ формахъ, которыя составляются изъ ихъ атомовъ. Каждая изъ этихъ стихій въ дѣйствительныхъ предметахъ является въ тройственной формѣ,—неорганической, органической и въ формѣ отдѣльнаго органа[1]. Душа есть также атомъ, только невидимый и неуловимый чувствомъ. Но духи не состоятъ изъ атомовъ и не воспринимаются чувствами. Вообще, происхожденіе и составъ вселенной изъ атомовъ составляетъ характеристическую особенность этой системы, нерасходящейся, впрочемъ, съ общимъ воззрѣніемъ на духъ, какъ нѣчто высшее и особенное, хотя безличное. Это едва-ли не первая физика или космологія, какъ философія Готамы—первая логика и метафизика. Въ этой послѣдней мы узнаемъ уже черты платоническаго идеализма, какъ онъ явился позднѣе въ Греціи. Были, впрочемъ, и матеріалистическія системы, составлявшія, однако, не болѣе, какъ исключеніе. Что касается собственно до изученія природы и естествознанія, основаннаго на одномъ наблюденіи, то, не смотря на сочувствіе къ природѣ, оно было мало развито. Индѣецъ до конца остался больше мыслителемъ и синтетикомъ, чѣмъ наблюдателемъ. Онъ мало имѣлъ интересовъ для изслѣдованія о дѣйствительномъ бытіи,—самое сочувствіе его къ природѣ было

---

[1] Земля въ неорганической формѣ является, какъ минералъ, или камень,—въ органической, какъ живое тѣло, и наконецъ, какъ отдѣльный органъ обоняния, которымъ воспринимаются запахи; вода, какъ водная масса, какъ рыба и водное животное, и какъ органъ вкуса въ языкѣ; свѣтъ, какъ огонь, молнія, теплота; какъ сила, поддерживающая растительную и животную жизнь, и какъ органъ зрѣнія въ глазу; воздухъ является, какъ вѣтеръ, какъ животныя воздушныя, какъ органъ осязанія или чувство холода и тепла,—эѳиръ не имѣетъ формы, все проникая собою.

сочувствіемъ, не столько къ ея видимымъ формамъ, сколько къ внутреннему началу, въ нихъ живущему, и чрезъ нихъ открывающемуся. Дѣйствительность съ своими дробными явленіями исчезала отъ его вниманія,—природа служила символомъ только для идеи, и только давала образы для фантастическихъ воззрѣній. Вотъ почему его наблюденія надъ природою не достигли до степени научнаго знанія. Свѣдѣнія индѣйцевъ въ самой астрономіи были скудны и не достаточны, не смотря на то, что небо служило первымъ символомъ божества, а явленія свѣта и тьмы—формою для первоначальныхъ религіозныхъ представленій. Свѣдѣнія астрономическія явились въ Индіи поздо и заимствованы отъ халдеевъ и китайцевъ, а еще позднѣе—отъ грековъ. Сами индѣйцы почти ничего не сдѣлали. Въ химіи и минералогіи они также мало успѣли. Къ тому же, эти скудныя свѣдѣнія обращались часто въ средство къ чародѣйству. Значительнѣе были успѣхи въ медицинѣ. Хотя жизнь—ничтожество, но чувство состраданія, основаннаго на этомъ воззрѣніи, было причиною того, что брамины являлись не жрецами только, но и медиками, и врачебное искуство стало въ связь съ религіозными занятіями. Въ законѣ Ману оно одобряется, какъ искуство, имѣющее божественное происхожденіе [1]. Исторія, едва-ли не менѣе всѣхъ другихъ наукъ, имѣла

---

[1] Древнѣйшимъ медицинскимъ произведеніемъ считается, между прочимъ, и Adjur-weda. Множество анатомическихъ, патологическихъ и физіологическихъ свѣдѣній заключаютъ въ себѣ даже относительно древнія медицинскія сочиненія индѣйцевъ. Кровообращеніе было извѣстно давно, равнымъ образомъ и устройство нервной системы, хотя съ примѣсью фантастическихъ объясненій. Между прочимъ, индѣйская анатомія исчислила, что въ тѣлѣ 300 мускуловъ, 300 костей и 45 милліоновъ волосъ.

успѣха въ Индіи. Народъ, такъ мало цѣнившій жизнь, и такъ мало жившій дѣятельною жизнію, не имѣлъ исторіи и не оставилъ почти никакаго историческаго труда, за исключеніемъ преданій и миѳическаго эпоса. Идея историческаго движенія и развитія, какъ мы уже видѣли, была всего болѣе чужда ему. Жизнь идетъ не впередъ, не къ совершенству, а къ упадку.

Высшее искуство въ Индіи, вслѣдствіе тогоже идеальнаго настроенія индѣйца, развито болѣе, чѣмъ въ Китаѣ; хотя носитъ на себѣ фантастическій характеръ. Въ архитектурѣ и живописи преобладаетъ символизмъ, таинственность и грандіозность, доходящая часто до чудовищности. Богатырская величина размѣра и странное сочетаніе формъ,—слоновая голова на человѣческомъ тѣлѣ, множество рукъ, — таковы образы индѣйскихъ боговъ въ живописи и скульптурѣ. Идея духа выражается въ неестественномъ сочетаніи явленій и формъ, или въ неестественной величинѣ. Музыка была очень любима этимъ меланхолическимъ и сосредоточеннымъ на себѣ народомъ, хотя музыканты и пѣвцы нерелигіозныхъ пѣсней и не были въ уваженіи у браминовъ, и занятіе ихъ считалось низкимъ [1]. Но всего сроднѣе индѣйцу была поэзія, такъ чуждая китайцу. Особенно лирика и эпосъ были развиты. Эпическія поэмы—Рамайяна и Магабарата представляютъ въ высшей степени замѣчательное созданіе человѣческой фантазіи. Правда, и здѣсь образы часто не естественны и чудовищны, но они замѣчательны не этою только игрою фантазіи. Въ нихъ дышетъ глубокое чувство; многія изъ доро-

[1] Manou. VIII, 151.

гихъ для человѣческаго сердца привязанностей, равно какъ и человѣческихъ скорбей, изображены здѣсь въ высшей степени трогательно, и не напрасно индѣйскій эпосъ въ нѣкоторыхъ сторонахъ его сравнивается съ гомерическимъ эпосомъ. Соотвѣтственно общему религіозному воззрѣнію, индѣйская поэзія проникнута меланхолическимъ взглядомъ,—въ ней преобладаетъ всегда грустный тонъ.

Воззрѣніе индѣйца на гражданскую жизнь также представляетъ прямую противоположность китайцу. Для этого послѣдняго небо на землѣ, и общественная, гражданская жизнь есть воплощеніе законовъ неба. Для индѣйца—земная жизнь и дѣйствительность всего менѣе отвѣчаетъ идеалу жизни,— его мысль и чувство постоянно стремятся за ея предѣлы—въ иную, предполагаемую, фантастическую область. Поэтому въ Индіи—государственной и гражданской жизни, въ полномъ смыслѣ этого слова, почти не было. Индія была государствомъ теократическаго характера. Царь (Раджа) правилъ гражданскою жизнію народа, во имя божества, и при руководствѣ его непосредственныхъ, прямыхъ представителей — браминовъ, или жрецовъ. Брамины и поставляли его на тронъ, посвящая его для этого особымъ образомъ [1]. Царь былъ великъ и властенъ среди народа; онъ считался происходящимъ изъ «вѣчныхъ частей высшихъ боговъ, его очи и сердце подобны солнцу и все видятъ» [2]. Онъ, подобно Индрѣ, ниспосылаетъ благословеніе народу, онъ—верховный судія, блюститель порядка и вѣчный вождь народа, но его ближайшіе совѣтники—мудрецы—

---

[1] Manou. V, 93.

[2] Manou. VII, 43.

брамины. Онъ долженъ править, сообразно съ предписаніями мудрости, открытой въ Ведахъ. Толкователи ея—жрецы направляли всю его дѣятельность и, если они не хотѣли взять въ свои руки верховную власть, то только потому, что считали гражданскую дѣятельность ниже своего призванія и назначенія. Самое законодательство проникнуто тѣмъ же религіознымъ характеромъ. Законы гражданскіе произошли, какъ и религіозные, изъ одного и того же источника, и законъ Ману составляетъ собою кодексъ и религіозныхъ, и гражданскихъ постановленій. Все это вносило двойственность въ жизнь гражданскую и смѣшивало несоединимые элементы. Стихія гражданская, не имѣя самостоятельности, подавлялась другими — религіозными цѣлями, которыя не благопріятствовали ея развитію. Еще болѣе мѣшало развитію гражданственности раздѣленіе на касты, лишая народную жизнь единства и цѣльности, разобщая классы общества и освящая неравенство и рабство. Соединенныхъ, общихъ силъ, для дѣятельности на общую пользу, не было и не могло быть [1]. Законы о наказаніяхъ также не были мягки и не щадили личность, особенно низшихъ классовъ. Смертная казнь была однимъ изъ нерѣдко употреблявшихся наказаній. Другаго рода казни также были грубы [2]. Вообще же въ граждан-

---

[1] Судры не были рабы въ строгомъ смыслѣ слова, но все-таки были исключены изъ общества. За то всякій, кто не входилъ въ составъ 4-хъ кастъ, былъ рабомъ.

[2] Дѣлали знаки на лбу. Обыкновенными родами наказанія были: денежный штрафъ, заключеніе, потеря гражданскихъ правъ, изгнаніе и смертная казнь, которая совершалась чрезъ отравленіе, сожиганіе, растоптаніе слономъ и растерзаніе собаками; за оскорбленіе человѣка высшей касты у судра отрѣзывали языкъ, а за оскорбленіе брамина влагали въ уста раскаленный мечь, или лили въ ротъ растопленное

скомъ отношеніи индѣецъ почти не имѣетъ значенія въ исторіи, и не долго пользовался гражданскою независимостію и самостоятельностію.

Не много и не долго царилъ надъ нимъ богъ дѣятельности и движенія — Вишну. Болѣе всего господствовалъ надъ нимъ — богъ мысли, созерцанія и покоя — Брама. Вся жизнь его прошла въ этой работѣ мысли, или вѣрнѣе, фантазіи. Героическій, дѣятельный періодъ длился недолго. Скоро пришелъ богъ разрушитель — Шива....

Мы кончили съ индѣйской религіей, представляющей собою цѣльную и во многомъ замѣчательную систему религіозныхъ вѣрованій древняго міра. Многое въ ея вѣроученіи и нравственныхъ воззрѣніяхъ, взятое само по себѣ, отдѣльно отъ цѣлаго, можетъ, дѣйствительно, казаться и глубокимъ, и возвышеннымъ; и то неудивительно, что раціонализмъ донынѣ не перестаетъ браминскія воззрѣнія ставить въ историческую связь съ вѣрованіями христіанства. Здѣсь находимъ мы и возвышенныя, повидимому, свойства, какими описывается всемірный, безконечный духъ, и воплощенія божества, и идею человѣческаго духа, какъ существа, противоположнаго матеріи, и требованія духовной жертвы божеству,—особыхъ подвиговъ и, наконецъ, даже идею возрожденія. Но все это—только

масло; за любодѣйство и прелюбодѣяніе съ женщинами низшихъ классовъ наказанія почти нѣтъ, но за любодѣйство съ дочерью брамина смерть или тѣлесное уродство; за уродство и тѣлесное поврежденіе человѣка высшей касты—отнятіе члена руки, низшей—денежный штрафъ; смерть наказывалась легче—лишеніемъ гражданскихъ правъ и штрафомъ. Только жену, убившую мужа, бросали въ воду. Воровство наказывалось денежнымъ штрафомъ и тѣлеснымъ истязаніемъ, но браминъ, виновный въ этомъ, исключался изъ касты. См. Manou. VIII и IX главы.

внѣшняя сторона вѣрованій, повидимому, напоминающихъ христіанскія понятія. Внутренній смыслъ ихъ не только не тожественъ, но и различенъ иногда до противоположности. Мы видѣли, что это, мнимо возвышенное въ своихъ свойствахъ, божество,—этотъ непостижимый, безпредѣльный Брамъ,—въ сущности, есть отвлеченное, мертвое, безсодержательное понятіе, равное небытію; что онъ есть тотъ же конечный міръ, взятый въ идеѣ, таже природа въ ея цѣломъ, или въ общей совокупности ея явленій. Самъ въ себѣ,—отдѣльно отъ жизни міра, — духовный, невидимый Брамъ—не живетъ, ни въ чемъ не проявляется и есть вѣчное тожество и безразличіе,—строго говоря, онъ даже не существуетъ реально. Три вида бытія или проявленій этого Брамы, — три олицетворенія этой безличной, всеобщей силы, — пресловутая индѣйская «Тримурти» заключаетъ подъ собою понятіе не о внутренней, сокровенной, непостижимой жизни божества, а о трехъ главныхъ видахъ бытія—того же видимаго, конечнаго міра, о трехъ видоизмѣненіяхъ жизни въ природѣ. Это вовсе не «τρόποι ὑπαρξεως» безконечнаго духа, котораго жизнь безмѣрно возвышена надъ всѣми конечными существами, какъ это въ христіанскомъ ученіи о троичности, — а олицетворенія главныхъ и болѣе общихъ силъ природы, возведенныхъ въ понятіе божества. Индѣйскіе аватары или воплощенія боговъ, съ нравственною цѣлію соединенія божества съ человѣкомъ, вовсе не сверхъестественный фактъ и не значатъ соединеніе конечнаго съ безконечнымъ. Безконечное, по индѣйскому воззрѣнію, никогда и не отдѣлялось отъ конечнаго, послѣднее по своей природѣ смѣшано съ первымъ, тожественно съ нимъ. Божество одинаково воплощается—и въ минералѣ, и въ растеніи, и въ животномъ. Все язычество, строго го-

воря, проповѣдывало о подобныхъ же воплощеніяхъ божественныхъ силъ въ явленіяхъ міра,—все оно вѣровало въ сліяніе Бога съ міромъ. Самый типъ воплощеннаго божества здѣсь не возвышается надъ обыкновеннымъ представленіемъ о дѣятельности и свойствахъ самого человѣка. Воплощенные боги индѣйскаго эпоса, — это герои—люди съ обыкновенными свойствами человѣка. Понятіе о нихъ развивалось и видоизмѣнялось, вмѣстѣ съ различными эпохами исторической жизни индѣйскаго народа. Послѣдній по времени типъ воплощеннаго божества, подъ образомъ Кришны, какъ мы видѣли,—представляетъ собою типъ философа-созерцателя, въ чисто индѣйскомъ духѣ. Этотъ носитель божественныхъ силъ проповѣдуетъ о мечтательномъ самопогруженіи, мыслію и чувствомъ,—или вѣрнѣе,—объ уничтоженіи всякой жизненной дѣятельности во имя созерцанія, для котораго все безразлично и все ничтожно. Спасеніе отъ зла—въ подавленіи жизненныхъ стремленій, въ уничтоженіи личной жизни!.. Къ этому безсодержательному представленію о мнимомъ избавителѣ отъ зла и бѣдъ жизни, послѣ примѣшались непонятыя христіанскія воззрѣнія. Этимъ объясняются божественныя свойства Кришны и разсказы о чудесномъ рожденіи и жизни этого воплощеннаго божества, сходныя съ христіанскими сказаніями, и давшія поводъ католическимъ миссіонерамъ доказывать индѣйцамъ, что они проповѣдуютъ имъ о ихъ Кришнѣ... Цѣль всѣхъ подобныхъ аватаровъ или воплощеній божества — вовсе не новое творчество, не возсозданіе жизни въ человѣкѣ. Индѣецъ утратилъ истинное понятіе о паденіи. Онъ не знаетъ грѣха въ библейскомъ смыслѣ слова. Идея грѣхопаденія, — въ смыслѣ свободнаго, произвольнаго дѣйствія со стороны человѣка,—не мирилась съ его воззрѣніемъ. Онъ

признаетъ бытіе грѣха и преступленія, но не въ смыслѣ дѣйствій поврежденной человѣческой воли. Онъ знаетъ зло, — только какъ неизбѣжное слѣдствіе самаго бытія. Источникъ его—въ самомъ богѣ, въ окружающей и обольщающей бога—майѣ. Жизнь смѣшана со зломъ уже потому, что она—жизнь. Онъ признаетъ и необходимость борьбы съ чувственностію во имя духа, но этотъ духъ, какъ и самъ безконечный, божественный Духъ,—не живая и дѣятельная сила, онъ—только отрицаніе видимыхъ обнаруженій жизни, и отсутствіе всякой дѣятельности. Духъ противоположенъ дѣйствительности, какъ покой и созерцаніе — силѣ и дѣятельности. Чувственность, по воззрѣнію индѣйца, обнимаетъ собою не только чувственныя, страстныя стремленія, но и вообще личную жизнь. Эта послѣдняя есть также зло, несовершенство. Поэтому и высшая нравственность — вовсе не стремленіе къ совершенству въ смыслѣ *развитія духовныхъ силъ* и ихъ дѣятельности, въ смыслѣ расширенія духовныхъ стремленій, какъ въ христіанствѣ, а скорѣе — подавленіе, убійство душевной жизни, отрицаніе жизнедѣятельности. Отрицаясь чувственности, индѣйскій аскетъ отрицается не грѣха, какъ произвольнаго, свободнаго преступленія воли; нѣтъ,—онъ отрицается того, что составляетъ принадлежность *личной жизни, — тѣлеснаго начала* и всей *духовной дѣятельности*, связанной съ нимъ,—отрицается отъ самой мысли о мірѣ, отъ всѣхъ чувствъ, связанныхъ съ нашимъ видимымъ, настоящимъ существованіемъ. Цѣль этого отрицанія вовсе не въ томъ, чтобы на мѣстѣ чувственной жизни поставить, создать иного рода жизнь, развить иныя, высшія стремленія... Достиженіе цѣлей нравственнаго развитія описывается, какъ состояніе безразличія, безжизненности, какъ подавленіе живыхъ ду-

шевныхъ движеній. Самыя внѣшнія средства къ нравственному совершенству, самые подвиги состоятъ въ самоизнуреніи и прямо направлены къ убійству, къ смерти тѣла. Это самоубійство есть даже добродѣтель... Иначе и быть не могло, когда тѣло и вся связанная съ нимъ жизнь самой души—есть зло. Ни тѣло, ни низшая сторона души, по христіанскому взгляду, вовсе не есть зло сама въ себѣ. Она должна быть только подчинена высшей и служить цѣлямъ духовной жизни. Христіанство въ человѣкѣ все возводитъ къ этимъ высшимъ, разумнымъ цѣлямъ жизни, все освящаетъ собою, все осмысляетъ. Божественный основатель христіанства,—чудный «сынъ человѣческій», не сказалъ укора ничему истинно человѣческому, не отвергъ ни одной изъ истинно человѣческихъ радостей и привязанностей. Евангеліе требуетъ только, чтобы земныя радости и стремленія не противорѣчили высшимъ, разумно-нравственнымъ требованіямъ и цѣлямъ. Наконецъ, послѣдняя цѣль человѣческой жизни,—соединеніе съ божествомъ, — ничего не обѣщаетъ, по индѣйскому воззрѣнію, кромѣ совершеннаго прекращенія личнаго, сознательнаго человѣческаго бытія. Смерть не тѣла только, но и духа, — въ смыслѣ погруженія въ общую сущность бытія,—вотъ заключительное слово браминскихъ вѣрованій... Иного исхода и нѣтъ, когда въ самомъ началѣ религіознаго воззрѣнія положено пантеистическое понятіе о божествѣ, какъ міровой сущности. Человѣческая личность должна погибнуть въ этомъ всепоглощающемъ началѣ, которое питается живыми существами, и которыя изводитъ изъ себя только затѣмъ, чтобъ снова уничтожить въ себѣ. Въ этомъ отношеніи индѣйская религія представляетъ странное сочетаніе горделиваго понятія о равенствѣ и тожествѣ съ божествомъ, вмѣ-

стѣ съ сознаніемъ безусловнаго ничтожества, которое разрѣшается полнымъ прекращеніемъ сознательнаго бытія...

Съ христіанской точки зрѣнія, все это не что иное, какъ искаженіе истинныхъ, первобытныхъ преданій о союзѣ съ Богомъ, нѣкогда нарушенномъ и прерванномъ. Мысль объ утратѣ этого союза въ индѣйской религіи разрѣшается скорбнымъ взглядомъ на жизнь, который простирается даже до отрицанія всѣхъ правъ личнаго, человѣческаго существованія. Это унпчиженіе личнаго существованія такъ велико, что не даетъ, повидимому, и возможности къ его возвышенію. Индѣецъ не сознаетъ необходимости этого возвышенія. Онъ примиряется съ мыслію о погибели личнаго существованія. Грѣхъ—не отъ человѣка, и самъ человѣкъ можетъ быть правъ предъ Богомъ,— есть и средства отринуть въ себѣ злое начало и стать праведникомъ; — тѣмъ не менѣе человѣческій духъ долженъ погрузиться въ Браму и въ немъ исчезнуть... Индѣйскіе брамины, дѣйствительно, на проповѣдь о грѣхѣ отвѣчаютъ христіанскимъ миссіонерамъ, что они безгрѣшны. Мысль о свободѣ отъ грѣха очень распространена между ними... Нравственное воззрѣніе браминства даетъ, такимъ образомъ, только исходъ къ христіанству въ томъ *томленіи* духа, о которомъ знаетъ браминство, и которому христіанство обѣщаетъ на мѣсто смерти — жизнь, и жизнь, полную непрестающаго блаженства.

БУДДИЗМЪ.

Воззрѣніе индѣйской религіи, какъ мы видѣли, все проникнуто мыслію о ничтожествѣ міровой жизни. Всякое отдѣльное бытіе, всякое личное существованіе въ браминствѣ лишено самостоятельнаго значенія. Истинное, дѣйствительное бытіе признается только во всеобщемъ, только въ Брамъ. Все, что внѣ этой всеобщей сущности, имѣетъ только тѣнь бытія. Но и на этомъ индѣецъ не остановился. Разочарованіе въ жизни влекло его далѣе. Выродившаяся изъ браминства секта буддизма развиваетъ идею о ничтожествѣ міра еще полнѣе и доходитъ въ этомъ до послѣднихъ, можно сказать, ужасающихъ предѣловъ. Буддизмъ есть логическій выводъ изъ того же браминства и составляетъ его послѣднее слово; но выводъ этотъ, повидимому, былъ такъ новъ и неожиданъ, что разрушалъ собою почти всю прежнюю систему браминскаго воззрѣнія и вносилъ революціонный элементъ въ религіозную жизнь Индіи.

Въ браминствѣ, во имя ничтожества міра и жизни, все сводилось, какъ сказали мы, къ общему, къ единой, всеобъемлющей сущности. Оставался, такимъ образомъ, центръ бытія, — неизмѣнный и неподвижный,—существовалъ единый, вѣчно—тожественный,

нераздѣлимый Брамъ. Отвергнувъ самостоятельность конечнаго бытія, браминство остановилось своею мыслію исключительно на этомъ всеобщемъ бытіи, которое оно признавало безконечнымъ и безусловнымъ. Міра не было, или онъ пропадалъ, обращаясь въ призракъ; но за то была міровая душа, міровая субстанція, міровой духъ, все проникающій и все одушевляющій. Буддизмъ всецѣло и исключительно остановился на мысли о ничтожествѣ міра и жизни,—онъ ничего не говоритъ о центрѣ и источникѣ бытія; онъ, повидимому, вовсе не знаетъ его, онъ весь объятъ чувствомъ скорби и весь сосредоточенъ на этомъ одномъ чувствѣ ничтожества жизни. Центръ жизни, къ которому тяготѣло браминство, въ буддизмѣ исчезъ,—осталась одна призрачная периферія бытія. Буддизмъ, повидимому, выяснилъ, сознательно или безсознательно, — это все равно, то, чего не видѣло или не хотѣло видѣть браминство, т. е., что сущность бытія, къ которой все сводилось и которая признавалась его источникомъ, есть только пустой абстрактъ, *пустота*, что ея нѣтъ въ дѣйствительности, что она существуетъ только въ представленіи, въ понятіи, — въ дѣйствительности же существуетъ только масса дробныхъ явленій, неимѣющихъ никакой устойчивости, только круговоротъ безъ начала и конца. Идеалистическій пантеизмъ здѣсь пришелъ, такимъ образомъ, къ самоотрицанію. Развиваясь логически до послѣднихъ своихъ выводовъ, онъ обратился въ чистое, безусловное отрицаніе всякихъ началъ жизни, въ своего рода нигилизмъ, который уничтожалъ въ корнѣ всѣ запросы о жизни...

Итакъ секта буддизма есть, повидимому, атеизмъ, и притомъ атеизмъ, отрицающій не только Бога, но и природу, — воззрѣніе, непризнающее ни Бога, ни

міра. Между тѣмъ, этотъ атеизмъ сталъ религіей и притомъ одною изъ самыхъ распространенныхъ въ мірѣ религій [1]. Явленіе, повидимому, въ высшей степени странное. Но сердце человѣческое такъ устроено, что нашло Бога и среди этого отрицанія. Самого проповѣдника этого всеуничтожающаго ученія послѣдователи его признали своего рода богомъ, — могучею, сверхъестественною силою. Къ тому же,—и это главное, — съ отрицаніемъ въ теоріи, въ буддизмѣ связано нравственное ученіе очень строгое и во многомъ замѣчательное, вносившее въ жизнь новый элементъ, давно желанный и ожиданный. Въ этой практической сторонѣ буддизма — все его историческое значеніе и разгадка его первоначальнаго распространенія въ Индіи, и за ея предѣлами.

Будучи въ теоріи логическимъ послѣдствіемъ самого браминства, — въ жизни и практикѣ буддизмъ, дѣйствительно, былъ явленіемъ во многихъ отношеніяхъ совершенно новымъ и противоположнымъ браминству,—его контрастомъ. Бо́льшая послѣдовательность въ развитіи пантеистическаго начала—въ жизни отразилась требованіями совершенно новыми и радикально измѣнявшими нравственное, особенно же соціальное положеніе прежнихъ исповѣдниковъ браминства. Отрицая или игнорируя бытіе абсолютной сущности, къ которой все сводилось въ браминствѣ, буддизмъ отрицалъ и всѣ прежніе св. источники ре-

---

[1] Послѣдователи буддизма, обнимающаго собою пространство отъ береговъ Индѣйскаго моря до сѣвера Сибири, и отъ Китая до Волги,—составляютъ, по своей численности, 31,2 процента всего нынѣ извѣстнаго населенія человѣческаго рода. M. Müller. Essays Uber die Vedas p. 20. Смотри выше примѣчаніе о численности послѣдователей браминства и буддизма въ отдѣлѣ о религіи Индіи.

лигіознаго ученія, — Веды съ ихъ объясненіями, все браминское богословіе съ его сложною, запутанною, софистическою діалектикою, подавлявшею мысль и чувство, и на мѣстѣ этого ставилъ свое простое, очень несложное, хотя и отрицательное воззрѣніе. Отрицая богословскую систему браминства, буддизмъ вмѣстѣ съ тѣмъ отрицалъ и весь браминскій культъ, съ его многообразными, безчисленными жертвами и сложною обрядностію. Съ этой стороны, онъ былъ тоже въ отношеніи къ браминству, что протестантство въ отношеніи къ католичеству, изъ котораго оно выродилось. Но не въ этой простотѣ его теоріи, и даже не въ этомъ отрѣшеніи отъ внѣшняго культа— его главное и существенное значеніе. Вмѣстѣ съ требованіемъ,—на мѣсто обрядности, нравственной чистоты сердца, буддизмъ требовалъ уничтоженія и той исключительности въ состояніи и положеніи людей, и тѣхъ раздѣленій, какія введены были между ними браминствомъ;—онъ проповѣдывалъ безразличіе людей по происхожденію, онъ уничтожалъ касты и кастическій деспотизмъ,—онъ проникнутъ былъ кротостію и снисхожденіемъ къ человѣку, во имя общей для всѣхъ горькой участи бытія, — что такъ чуждо было браминству; — онъ обѣщалъ, какъ послѣ увидимъ, благо «всѣмъ одушевленнымъ существамъ», всему, что живетъ. Эта послѣдняя, жизненная сторона въ буддизмѣ, была, конечно, всего ощутительнѣе для массы народа, его принявшаго, и въ ней — тайна его широкаго распространенія.

Шагъ къ такому воззрѣнію, какъ отчасти уже мы видѣли, сдѣланъ былъ въ браминствѣ, въ философіи Санкія (Sankhia), и въ примыкавшей къ ней, по своему основному взгляду, Багаватъ — Гитѣ. Философія Санкія (въ обоихъ своихъ видахъ, т. е. и Капила,

и Патанджали) проповѣдывала о созерцаніи, какъ высшемъ началѣ всякаго знанія и дѣятельности. Багаватъ-Гита въ лицѣ Кришны, во имя того же созерцанія, отвергала значеніе жертвъ и внѣшней обрядности, какъ средствъ къ соединенію со всемірнымъ духомъ. Философія Капилы, сверхъ того, придавала самостоятельное значеніе тому началу жизни, которое называлось въ браминской космогоніи Майя и происходящей изъ него матеріи—Пракрити (Prakriti); божественное начало—міровой духъ (Pouroucha) отодвигался, при этомъ, на второй планъ, заслонялся этою Пракрити, которая была началомъ производящимъ, но не произведеннымъ. Словомъ, она проповѣдывала вѣчность матеріи и ея творчество,—безъ Бога. Буддизмъ, исходя изъ того же созерцанія и признавая его также высшимъ и послѣднимъ началомъ жизни, отрицаетъ самостоятельность и этого міроваго или матеріальнаго начала; онъ отвергаетъ устойчивость всякаго рода бытія, проповѣдуетъ о ничтожествѣ всей и всякой міровой жизни.

Основателемъ своимъ секта буддистовъ признаетъ Шакъя-Муни, или пустынника изъ царскаго рода Шакъя, названнаго мудрецомъ— Буддою, и извѣстнаго больше подъ этимъ послѣднимъ именемъ [1]. Личность его впослѣдствіи въ легендарныхъ разсказахъ

---

[1] Шакъя-Муни (Çakja-Mouni) — значитъ: «отшельникъ изъ рода Шакъя.» Будда (Buddha)—имя нарицательное, — значитъ «возбужденный или пробудившійся, просвѣщенный, мудрецъ». Оно происходитъ отъ корня Budh—быть возбужденнымъ, разумѣть, знать. См. Koerpen. Die Religion des Buddha p. 90. Шакъя-Муни называется еще иногда «Шраманъ Готама» (Gâutama), что значитъ «блаженный пустынникъ». Послѣдній эпитетъ (Gautama) едва-ли не фамильный въ родѣ Шакъя. Koepp p, 75.

буддистовъ обращена въ миѳическую [1]. Вотъ что извѣстно, съ бо́льшею или меньшею достовѣрностію, о жизни этого индѣйскаго мудреца, сдѣлавшагося основателемъ новой религіи [2]. Въ половинѣ 7-го вѣка до Р. Х. въ сѣверной Индіи, при подошвѣ Гималайскаго хребта, въ верховьяхъ рѣки Ганга существовало незначительное владѣніе Капилавасту, населенное племенемъ Шакья, потомками Икшвакулы, государя, царствовавшаго въ городѣ Поталакѣ. Дѣти его выселились изъ своего отечественнаго города и удалились сюда на сѣверъ вслѣдствіе семейныхъ раздоровъ и неудовольствій. У послѣдняго изъ потомковъ Икшвакулы, царствовавшихъ въ Капилавасту, царя Соддоданы, за 600 лѣтъ до нашей эры [3] отъ жены

---

[1] Въ послѣднее время явились попытки совершенно отвергнуть историческое существованіе Шакья-Муни и, на основаніи разнорѣчащихъ и наполненныхъ только въ воображеніи (Was merely an imaginary being. Wilson). Но этотъ взглядъ есть уже крайность, и не имѣетъ для себя достаточныхъ основаній. Легендарные разсказы о жизни Будды—явленіе уже позднѣйшее, въ основѣ ихъ лежитъ несомнѣнный, историческій фактъ.

[2] Достовѣрнѣйшія свѣдѣнія о жизни Шакья-Муни, взятыя изъ вѣрнѣйшихъ историческихъ буддійскихъ источниковъ, сообщены въ трудахъ членовъ россійской духовной миссіи въ Пекинѣ, въ статьѣ архимандрита Палладія «жизнеописаніе Будды». См. труды членовъ Россійской духовной миссіи въ Пекинѣ, т. I. 1852.

[3] Сказанія о времени рожденія Будды не одинаковы у самихъ буддистовъ и не даютъ ничего опредѣленнаго. Южные буддисты,—въ Цейлонѣ, относятъ его рожденіе къ VI вѣку нашей эры. Китайскіе и японскіе буддисты—къ 10-му, въ Тибетѣ полагаютъ время его рожденія за 2 и болѣе тысячи лѣтъ до Р. Хр. Лѣтосчисленіе, полагающее рожденіе Будды за 600 лѣтъ до Р. Хр., признается, на основаніи историко-критическихъ данныхъ, самымъ близкимъ къ истинѣ. См. жизнеописаніе Будды архим. Палладія — Buddhismus. Wuttke p. 520. Ueber. Die Religion des Buddha. Koeppen. p. 118—120.

Маха-Майи [1] родился сынъ Сиддарта, имѣвшій быть наслѣдникомъ престола. Это и былъ основатель секты буддистовъ, великій мудрецъ, религія котораго распространилась такъ быстро и нашла себѣ цѣлые милліоны послѣдователей. Сиддарта назначался отцомъ въ наслѣдника престола. Ему дано было самое лучшее воспитаніе, какое только было возможно въ положеніи его отца. Послѣдній заранѣе отдѣлилъ ему часть своихъ владѣній, окружилъ его блистательнымъ дворомъ и женилъ на дочери одного изъ удѣльныхъ князей изъ того же племени Шакья [2].

---

[1] Впослѣдствіи буддійскія легенды рожденіе Сиддарты обставили разсказами о чудесахъ, заимствованными, повидимому, изъ христіанскихъ сказаній, которыя получили у нихъ своеобразный характеръ. Прежде рожденія, онъ, въ видѣ бѣлаго слона, нисходитъ изъ областей неба на землю и затѣмъ входитъ въ утробу Махадевы (такъ называется при этомъ Махамайя), въ видѣ солнечнаго, пятицвѣтнаго луча, зачинаясь, такимъ образомъ, сверхъестественно (Разсказъ этотъ въ свое время обращалъ на себя вниманіе еще блаж. Іеронима). Зачавшееся дитя въ тѣлѣ матери охраняется особеннымъ образомъ, какъ драгоцѣнность, оставаясь неприкосновеннымъ къ нечистотамъ внутренностей и лежитъ всегда на правой, чистой сторонѣ тѣла. Самое рожденіе его сопровождается особенными чудесами: земля движется, солнце, луна и звѣзды останавливаются въ своемъ теченіи, является неземной свѣтъ, слѣпые прозрѣваютъ, хромые ходятъ, глухіе начинаютъ слышать, всѣ больные исцѣляются. Рожденное дитя обладаетъ всѣми возможными совершенствами. Боги Брама и Индра отправляютъ, при его рожденіи, обязанности повивальной бабки. Наконецъ, самъ онъ провозглашаетъ ясными и громкимъ голосомъ, что онъ возвышеннѣйшее существо, владыка вселенной, явившійся спасти ее отъ золъ жизни. Въ тоже время брамины и одинъ изъ великихъ подвижниковъ являются къ царю и возвѣщаютъ, на основаніи признаковъ на его тѣлѣ, что его сынъ будетъ или великій монархъ вселенной, или величайшій мудрецъ. Мать, на 7-й день по рожденіи, умираетъ. Koerper. p. 76—79.

[2] Легенды время дѣтства и юношества Сиддарты также наполняютъ чудесами и необычными явленіями. Когда онъ явился въ храмъ, боги преклонились предъ нимъ. Онъ уже въ дѣтствѣ проходитъ всѣ степени

Такъ, въ довольствѣ и семейныхъ радостяхъ, живетъ Сиддарта до 29-го года своей жизни, какъ вдругъ, къ общему изумленію и горести отца и всей семьи, оставляетъ родительскій кровъ и пропадаетъ безъ вѣсти. Послѣ узнали по слухамъ, что онъ удалился на востокъ за предѣлы Косалы и ведетъ жизнь отшельника. На вопросъ о томъ, что побудило Сиддарту промѣнять званіе наслѣдника престола на положеніе отшельника, буддійскія сказанія отвѣчаютъ указаніемъ на его особенное предназначеніе и призваніе свыше, и на его глубокопечальную настроенность при видѣ золъ и бѣдъ жизни [1]. Нѣтъ сомнѣ-

---

созерцательной мудрости, превосходитъ всѣхъ людей въ искуствахъ и всякаго рода знаніяхъ. Жену онъ получаетъ въ награду за побѣду въ искуствахъ и наукахъ надъ пятьюстами юношей, вмѣстѣ съ нимъ искавшихъ права быть ея супругами. Ibid. p. 80.

[1] Вотъ легендарное, но очень характеристичное для личности основателя буддизма сказаніе о побужденіяхъ къ удаленію его отъ свѣта. Отецъ, гласитъ легенда, предупрежденный предсказаніями браминовъ о сынѣ, какъ будущемъ мудрецѣ, и боясь его удаленія отъ двора, старался постоянно держать его при себѣ во дворцѣ и въ гаремѣ, окружая удовольствіями. Но вотъ, однажды, когда Сиддарта, въ сопровожденіи свиты, выѣзжалъ изъ дворца чрезъ восточныя ворота въ одинъ изъ своихъ парковъ, ему встрѣтился отжившій, дряхлый старикъ. На тѣлѣ его ясно выступали всѣ жилы, зубы выпали, всѣ члены дрожали, отъ слабости голоса онъ едва говорилъ. Что это за человѣкъ, спросилъ Сиддарта, и что значитъ, что онъ такъ сухъ и такъ слабъ? Это—старикъ, отвѣчали ему. Вотъ почему онъ слабъ и люди бросили его, какъ изсохшее дерево въ лѣсу.—Что же—это состояніе старости—принадлежность его только и его рода, или общая участь всѣхъ людей? спросилъ Сиддарта.—Да! всѣхъ людей,—былъ отвѣтъ. Твой отецъ, твои друзья, твоя мать и ты самъ,—всѣ мы сдѣлаемся тѣмъ же, что теперь этотъ старикъ. Съ печалію въ сердцѣ Сиддарта, тотчасъ же, возвратился въ домъ свой, не продолжая прогулки. Въ другой разъ, отправлялись въ тотъ же увеселительный садъ, чрезъ южныя ворота, Сиддарта увидѣлъ неизлѣчимо больнаго проказой. Тѣло его исхудало и покрылось язвами и струпами,—онъ былъ брошенъ всѣми, оставаясь безъ пристанища и помощи, и едва дышалъ. Цар-

нія, что на такую рѣшимость изъ царскаго сына и наслѣдника престола сдѣлаться отшельникомъ, имѣла вліяніе личная настроенность Сиддарты,—безъ этого фактъ не былъ бы вполнѣ понятенъ;—тѣмъ не менѣе не изъ нея только объясняется его поступокъ. Есть основаніе думать, что къ тому же побуждали его и политическія обстоятельства. Владѣніе рода Шакъя въ Капилавасту было не прочно Окружавшіе его сосѣдніе государи были сильнѣе и постоянно стремились округлять свои предѣлы. Шакъя чувствовали свое безсиліе и предвидѣли свое паденіе. Неудивительно, что при такихъ обстоятельствахъ наслѣдникъ Соддоданы отказался отъ своихъ правъ на престолъ. Предъ своею смертію, какъ послѣ увидимъ, онъ долженъ былъ убѣдиться въ справедливости своихъ опасеній за свободу и самостоятельность своей родной страны. Покинувъ родину, Сиддарта не имѣлъ опредѣленной цѣли—избрать себѣ извѣстный образъ подвижнической жизни, и присоединился къ первымъ,

---

скій сынъ, какъ и въ первый разъ, спросилъ о причинѣ этого, и получилъ въ отвѣтъ, какъ и прежде, грустное извѣстіе, что это—болѣзнь и что она не щадитъ никого изъ людей. Новое разочарованіе. Въ третій разъ, выѣзжая чрезъ западныя ворота, въ тотъ же садъ, онъ увидѣлъ трупъ мертвеца, покрытый саваномъ и на носилкахъ. Сопровождавшіе мертвеца плакали, били себя въ грудь, головы ихъ покрыты были пепломъ. «Увы! сказалъ Сиддарта, получивъ и на этотъ разъ отвѣтъ, что это—смерть, и что она общій удѣлъ всѣхъ людей,—«юность, здоровье, жизнь сама,—все это гибнетъ отъ старости, болѣзни и смерти !» Наконецъ, въ четвертый разъ, выѣзжая чрезъ сѣверныя ворота, молодой князь увидѣлъ пустынника, который поразилъ его достоинствомъ своего вида, сосредоточенностію и спокойствіемъ. Узнавъ, что это пустынникъ, отрѣшившійся отъ земныхъ благъ, Сиддарта сказалъ, что въ этомъ дѣйствительно спасеніе отъ золъ жизни. Въ разсказѣ этомъ выражена основная проблемма буддизма, какъ послѣ узнаемъ. См. M. Müller. Essays. Ueber d. Buddhismus. Koeppen. p. 81—82.

ему встрѣтившимся, отшельникамъ. Молва влекла его къ пустынникамъ «труженникамъ» и онъ поступилъ въ ихъ общество, усердно изнуряя себя жестокими и странными подвигами въ родѣ стоянія на одной ногѣ, или лежанія на колючихъ растеніяхъ. Но изувѣрство этихъ труженниковъ не долго привлекало къ себѣ Сиддарту; скоро онъ убѣдился въ безполезности подобнаго рода самоизнуренія, тѣмъ болѣе, что въ представителяхъ его не видѣлъ истинной чистоты сердца и не находилъ ничего, кромѣ тщеславія. Отъ труженниковъ онъ перешелъ, такимъ образомъ, къ пустынникамъ — созерцателямъ, которые, пренебрегая правилами дѣятельной жизни, все нравственное совершенство поставляли въ самоуглубленіи и равнодушіи къ жизни. Этотъ родъ подвижничества болѣе удовлетворялъ личнымъ склонностямъ Сиддарты, искавшаго покоя,—и вотъ, въ обществѣ созерцателей, онъ началъ проводить время въ бездѣйствіи, погружаясь въ мечтательный міръ. Занятіе это сдѣлалось его любимымъ занятіемъ на всю жизнь. Сиддарта не остался, однакоже, простымъ подражателемъ и этого образа подвижнической жизни. Онъ недоволенъ былъ началами, на которыхъ основывалась созерцательная жизнь этихъ подвижниковъ; ихъ созерцаніе казалось ему, какъ говорятъ буддійскіе біографы, далеко неполнымъ, неосвобождавшимъ душу всецѣло отъ вліяній на нее чувственнаго міра. [1] Поэтому Сиддарта оставилъ и этихъ анахоретовъ и

---

[1] Будда говорилъ, что душа на высшихъ степеняхъ созерцанія не можетъ остаться неизмѣнною,—«я» не можетъ существовать, какъ думали созерцатели подвижники. Яснѣе,—его взглядъ шелъ далѣе въ представленіи объ уничтоженіи личнаго я. См. труды членовъ Пекинской миссіи. Біографія Будды.

рѣшился жить одинъ, безъ руководителей, — совершенно самостоятельно, переселившись въ окрестности Гайи. Здѣсь—то, въ совершенномъ одиночествѣ, путемъ самоуглубленія, дошелъ онъ, наконецъ, до разрѣшенія всѣхъ смущавшихъ его недоумѣній и вопросовъ, котораго напрасно искалъ у тогдашнихъ мудрецовъ. Его мысль поняла, наконецъ, и разгадала тайну страданій, удручающихъ человѣка,—онъ нашелъ и средства къ избавленію отъ золъ жизни. Словомъ, въ душѣ Сиддарты сложилось совершенно своеобразное воззрѣніе, отличавшееся отъ всѣхъ извѣстныхъ въ его время ученій. Съ этого момента, по мнѣнію буддистовъ, онъ сталъ Буддой, т. е. истиннымъ и единственнымъ мудрецомъ міра. [1] Съ этихъ поръ онъ убѣдился въ непреложности открытыхъ имъ истинъ. Правда, не въ его характерѣ было усиленно домогаться пропаганды своего ученія,—его созерцательной, апатичной натурѣ несвойственны были всякія сильныя движенія; тѣмъ не менѣе, онъ не былъ чуждъ вѣры въ свое призваніе. Онъ отправляется къ своимъ родичамъ съ проповѣдію новаго ученія; но не

---

[1] Фиговое дерево, подъ которымъ совершилось моментально это «прозрѣніе Будды въ истину», у буддистовъ называется «престоломъ мудрости». Этому прозрѣнію, по позднѣйшимъ легендарнымъ сказаніямъ, предшествовало искушеніе отъ Мары,—бога пожеланій, который сначала хотѣлъ устрашить подвижника различными чудовищными образами (являлись духи въ видѣ львовъ, пантеръ, великановъ, огненные языки, молніи, хотѣвшія поразить его, двигавшіяся горы, и повидимому, угрожавшія ему истребленіемъ). Затѣмъ съ тою же цѣлію соблазна Мара послалъ свою дочь, которой Шакья-Муни отвѣчалъ, что для него тѣло ея—тоже, что водяной пузырь и представляется покрытымъ червями и нечистотами. Въ моментъ самаго прозрѣнія, или вскорѣ послѣ него, Будду увидѣли проходившіе съ караваномъ купцы и принесли ему въ даръ медъ, молоко и масло. Коерреп. p. 90—92.

встрѣчаетъ ни сочувствія, ни вѣры въ свое призваніе. Ему удается, однакоже, вскорѣ послѣ этого привлечь на свою сторону одного изъ авторитетныхъ отшельниковъ того времени, община котораго, вслѣдствіе убѣжденій Шакъя-Муни, покидаетъ прежніе обряды и религіозныя церемоніи, — жертвы и омовенія. Вокругъ него составляется, мало по малу, новое братство, съ которымъ онъ и отправляется въ столицу Магады, какъ для того, чтобы заявить о своей дѣятельности въ качествѣ новаго мудреца, такъ и затѣмъ, чтобы вмѣстѣ съ этимъ опровергнуть начавшіе распространяться слухи о томъ, что потомокъ Шакъя набираетъ около себя общину съ политическими цѣлями. Онъ поселяется близь города, въ пустынныхъ скалахъ. О дальнѣйшей дѣятельности Шакъя-Муни съ того времени, какъ онъ выступилъ въ качествѣ общественнаго учителя,—почти ничего нельзя сказать положительнаго. Это время жизни его буддійскіе біографы проходятъ молчаніемъ. Извѣстно только, что онъ продолжалъ образъ жизни шрамана, т. е. жилъ въ удаленіи отъ человѣческихъ жилищъ и занимался размышленіемъ и созерцаніемъ. [1] Извѣстно, съ другой стороны, что онъ имѣлъ не мало враговъ своего ученія и долженъ былъ вести съ ними борьбу. Врагами его были попреимуществу брамины, особенно же тѣ, которые занимались гаданіемъ и чародѣйствомъ, и подвижники-труженники, которыхъ онъ оставилъ въ началѣ своей отшельнической жизни. Новый мудрецъ, возставшій противъ религіозныхъ церемоній и обрядности и отрицавшій значеніе всякихъ внѣшнихъ

---

[1] Шраманами назывались въ Индіи всѣ отшельники не изъ касты браминовъ. Такимъ отшельникомъ могло быть лицо и изъ касты кшатріевъ и вайсіевъ.

религіозныхъ упражненій, естественно, возбуждалъ негодованіе и въ тѣхъ, и въ другихъ. Самъ Будда не щадилъ для нихъ позорныхъ названій и обличеній, особенно въ неискренности и фарисейскомъ коварствѣ. Съ другой стороны, у него не было недостатка въ покровителяхъ изъ числа мѣстныхъ князей. Этимъ объясняется отчасти то, что, несмотря на скромность, съ какою дѣйствовалъ Шакъя-Муни, община его послѣдователей, вмѣстѣ съ временемъ, значительно возрасла. Число ихъ, какъ полагаютъ, при его жизни, простиралось до 1200. Изъ своего уединенія и пустыннаго удаленія Шакъя-Муни являлся одинъ разъ въ покинутый имъ родительскій домъ, въ моментъ смерти его отца, чтобы принять послѣдній вздохъ умирающаго и сказать при его погребеніи свое обычное: «ничто недолговѣчно, жизнь проходитъ, какъ призракъ.» Незадолго до своей собственной смерти, Шакъя-Муни видѣлъ разрушеніе и опустошеніе своего роднаго царства отъ сосѣднихъ государей, слышалъ стенанія и вопль умерщвляемыхъ жителей, а въ послѣдовавшую за разрушеніемъ города ночь бродилъ по опустѣлымъ его улицамъ и въ саду отца, гдѣ провелъ дни юности;—видѣлъ здѣсь множество труповъ, которые были жертвами безчеловѣчной жестокости. Новое, послѣднее, горькое впечатлѣніе для мудреца, всецѣло проникнутаго мыслію о ничтожествѣ жизни! Смерть застигла его на пути изъ родной страны на юговостокъ. Неизвѣстно, съ какою цѣлію онъ шелъ туда, вмѣстѣ съ своимъ ученикомъ Анандою, но на пути постоянно изнемогалъ отъ усталости, пока совершенно не обезсилѣлъ на берегу рѣки Хираньи. Здѣсь былъ конецъ его скитальческой жизни. Подъ тѣнью дерева, — на коврѣ, разосланномъ Анандою,—онъ умеръ, 80-ти лѣтъ отъ роду. Ученикъ и другъ его слышалъ, какъ смы-

кающіяся уста его въ послѣдній разъ произнесли свое всегдашнее: «ничто недолговѣчно.» Тѣло его было сожжено на кострѣ, по общему обычаю. На мѣстѣ его кончины, впослѣдствіи, при царѣ Ашокѣ, поставленъ памятникъ—столбъ (Stupa) съ надписью, въ которой не обозначены, впрочемъ, ни годъ, ни мѣсяцъ его нирваны [1] (смерти).

Меланхолическій основатель буддизма былъ истый индѣецъ. Не по происхожденію только—онъ порожденіе Индіи, а и по своему настроенію и характеру онъ—воплощеніе духа страны и ея характеристическихъ, основныхъ воззрѣній; — это типъ индѣйскаго мудреца, въ полномъ значеніи этого слова. [2] Нѣтъ сомнѣнія, что онъ былъ одинъ изъ образованнѣйшихъ индѣйцевъ своего времени, но не былъ діалектикомъ, какъ большинство браминскихъ богослововъ и фило-

---

[1] Годомъ смерти его съ достовѣрностію считаютъ 543 или 544 годъ до Р. Хр. Объ этой ступѣ, или надмогильномъ памятникѣ Будды, повидимому, говоритъ Климентъ Александрійскій (Stromata lib. III), когда передаетъ извѣстіе, что σκυθοι чтутъ пирамиду, подъ которою лежатъ кости какого-то бога (Stupa—στυπη—происходитъ отъ корня Stup—ступ—бить—нѣчто убитое, вколоченное. См. Журн. мин. нар. просвѣщенія. Іюнь 1872. О Буддійскихъ жатакахъ—Минаева). Позднѣйшія легендарныя сказанія прибавляютъ къ разсказу о смерти Будды, что онъ предсказалъ свою кончину, собравъ предъ смертію своихъ учениковъ и преподавъ имъ наставленія. Самая смерть сопровождалась, по этимъ сказаніямъ, чудесами. Послышалась въ небесахъ музыка, солнце померкло, земля поколебалась. При погребеніи изъ груди трупа само собою вышло пламя. Кости, испускавшія благовоніе, были, будто-бы, разнесены по всей Индіи. Koeppen. 116—117.

[2] Было время, когда въ многотомныхъ сочиненіяхъ доказывали, что Будда одно и тоже лице съ египетскимъ Тотъ (Toth) и съ Меркуріемъ, съ персидскимъ Зороастромъ и Пивагоромъ, или что онъ есть олицетвореніе судьбы. Все это объясняется недостаткомъ тогдашняго знакомства съ литературными памятниками Индіи. M. Müller. Ueber d. Buddhismus p. 195.

софовъ въ его время, и не любилъ ихъ софистики. Буддійскія преданія изображаютъ его, какъ краснорѣчиваго оратора, слово котораго имѣло магическую силу для слушателей. Но изъ тѣхъ же преданій видно, что Шакъя-Муни былъ молчаливъ и говорилъ мало, отрывочно, афоризмами. Его проповѣдь, незнавшая системы, по формѣ своей, была краткою, народною бесѣдою и была въ этомъ отношеніи протестомъ противъ искуственной рѣчи браминовъ. Мѣстомъ ея были также обычныя мѣста народныхъ собраній—улицы, сады. Обычный пріемъ Будды—сравненія и подобія. Съ этой послѣдней стороны онъ сходенъ съ другими мудрецами и учителями его времени.

Исторія буддизма, послѣ смерти его основателя, очень темна и запутана. Она наполнена у самихъ буддистовъ разнорѣчащими извѣстіями и преданіями.[1]

Первый періодъ ея, отъ смерти Будды до признанія его ученія господствующимъ въ нѣкоторыхъ владѣніяхъ Индіи и распространенія его за предѣлы Индостана, при чемъ произошло раздѣленіе буддизма на южный и сѣверный,—есть періодъ догматическихъ споровъ, раздѣленія на школы и секты, редакціи и опредѣленія значенія св. книгъ и общихъ собраній буддійскихъ духовныхъ, съ цѣлію рѣшенія этихъ споровъ и недоумѣній, и вообще—утвержденія и раскрытія буддійскаго ученія. Но обо всемъ этомъ буддійскія сказанія говорятъ сбивчиво и разнорѣчиво. Буддисты не согласны и относительно времени и числа самыхъ собраній буддійскихъ духовныхъ, въ видахъ установленія общаго вѣроученія и рѣшенія спорныхъ вопросовъ. Южные буддисты считаютъ три общихъ собра-

[1] Подробности этой исторіи для нашихъ цѣлей не нужны.

нія: первое—вскорѣ послѣ смерти Шакъя-Муни, второе 100 лѣтъ спустя, третье — въ 218 или 225 году по его смерти. Сѣверные — въ этотъ промежутокъ времени — признаютъ только два собранія: одно въ годъ смерти Будды, другое 100 лѣтъ спустя [1]. Достовѣрно одно, что буддизмъ, по смерти своего основателя, пережилъ множество фазисовъ и измѣненій, что, съ одной стороны, онъ развивалъ и осложнялъ ученіе Шакъя-Муни, съ другой—уклонялся въ сторону и болѣе или менѣе удалялся отъ его идей и взглядовъ. Простота первоначальнаго буддійскаго ученія и отсутствіе въ немъ сложныхъ теорій давали просторъ мысли дальнѣйшихъ его послѣдователей. «Все, что согласно съ здравымъ смысломъ, то только и могъ преподавать Будда, но поэтому же все, согласное съ истиной, и должно быть принято за руководство»:—вотъ идея, высказанная на первыхъ порахъ послѣдователями Шакъя-Муни и открывшая обширное поприще для развитія буддизма впослѣдствіи [2]. Явилось, такимъ образомъ, еще на самыхъ первыхъ порахъ множество сектъ, партій и философскихъ школъ въ буддизмѣ. Безъискуственность и простота первоначальнаго ученія Шакъя-Муни исчезла и смѣнилась діалектикой и софистикой буддійскихъ мудрецовъ, неуступавшихъ въ этомъ браминскимъ богословамъ и философамъ. Изъ исторіи перваго періода буддизма из-

---

[1] Разногласіе касательно времени и числа бывшихъ общихъ собраній, между прочимъ, обнаруживается и въ томъ, что, по мнѣнію южныхъ буддистовъ, нужно признать двухъ царей съ однимъ и тѣмъ же именемъ Ашока, при которыхъ происходили эти собранія. Китайскіе и монгольскіе буддисты, наоборотъ, знаютъ только одного царя Ашоку или Асоку.

[2] Васильева. Буддизмъ, т. I, стр. 18.

вѣстно цѣлыхъ 18-ть школъ, происшедшихъ во время прежнихъ споровъ и соединившихся потомъ въ двѣ главныхъ школы, или въ двѣ главныхъ теоріи вайбашиковъ и саутрантиковъ [1]. Самое развитіе буддизма, при несложности его первоначальнаго воззрѣнія, совершалось, сколько подъ вліяніемъ его собственныхъ началъ, столько же, и еще болѣе, подъ вліяніемъ посторонних ученій. Онъ воспринималъ въ себя и своеобразно переработывалъ идеи и воззрѣнія, не ему принадлежавшія. Въ него входили элементы изъ браминства, его породившаго, изъ прежнихъ религіозныхъ вѣрованій, принадлежавшихъ періоду Ведъ, и изъ другихъ народныхъ преданій. Все это, съ одной стороны, раскрывало полнѣе мысли и воззрѣнія Шакъя-Муни, съ другой—искажало ихъ и придавало несвойственный имъ характеръ. Наконецъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ онъ сдѣлался религіей народной и вышелъ за предѣлы Индіи,—къ нему начали примѣшиваться прежнія вѣрованія его новыхъ послѣдователей и исповѣдниковъ, часто очень грубаго характера. Одно изъ главнѣйшихъ явленій въ общей религіозной исторіи буддизма,—раздѣленіе его на сѣверный и южный,—есть результатъ подобнаго рода причинъ. И объясняется, сколько особыми условіями быта сѣверныхъ буддистовъ и ихъ прежними религіозными вѣрованіями, столько же и самою отдаленностію ихъ отъ истока и центра первоначальнаго буддизма. Буддизмъ на сѣверѣ Азіи, и особенно ламайскій буддизмъ въ нашей Сибири и средней Азіи, гдѣ онъ смѣшался съ шаманствомъ, имѣетъ болѣе грубый характеръ. Наоборотъ, буддизмъ въ Цейлонѣ болѣе вѣренъ первоначальнымъ

[1] Тамъ же 34. Та и другая школа различались между собою, главнымъ образомъ, въ вопросѣ о личномъ *я* и о субстанціи.

буддійскимъ воззрѣніямъ и сохранилъ ихъ въ большей чистотѣ.

Главнѣйшихъ фазисовъ въ исторіи развитія буддизма было,—какъ это можно видѣть въ историческихъ указаніяхъ самихъ буддистовъ,—три. Первый изъ нихъ называется Хинаяна или «малая переправа». (Разумѣется освобожденіе отъ зла жизни: сравненіе, перешедшее у буддистовъ въ общеупотребительный терминъ для обозначенія того блага, путь къ которому открываетъ буддизмъ. По ихъ воззрѣнію, Будда своимъ ученіемъ хотѣлъ дать средство всѣмъ живымъ тварямъ «переплыть безопасно бурное море печали и смерти и войти въ тихое пристанище на другомъ берегу бытія»). Эта Хинаяна или «малая переправа» есть древнѣйшая форма буддизма, болѣе отвѣчающая первоначальному ученію самого Шакъя-Муни и сохранившаяся по преимуществу въ Цейлонѣ. За нею слѣдовала Махаяна или «великая переправа». Это буддизмъ въ новыхъ, болѣе сложныхъ формахъ. Начало Махаяны относятъ ко времени явленія христіанства. Она была признана на четвертомъ общемъ собраніи буддійскихъ духовныхъ и отличается созерцательнымъ направленіемъ, образовавшимся въ буддизмѣ подъ вліяніемъ браминства. Пятьсотъ или шестьсотъ лѣтъ спустя, *явилось* еще *новое направленіе въ буддизмѣ*— мистическое (Шантра), развившееся подъ вліяніемъ того же браминства. Эта послѣдняя мистическая форма буддизма есть продолженіе и завершеніе второй, т. е. Махаяны [1]. Само собою разумѣется, что

---

[1] Махаяна и мистицизмъ (Йогачара) мало извѣстны буддистамъ южныхъ странъ и составляютъ достояніе сѣвера. Впрочемъ, нѣкоторыя воззрѣнія «великой переправы», повидимому, вошли въ ученіе и южныхъ буддистовъ въ 5-мъ стол. по Р. Хр., при посредствѣ одного

эти три главные фазиса въ исторіи развитія буддизма, въ свою очередь, подраздѣляются на свои частнѣйшіе моменты и раздробляются на множество отдѣльныхъ вѣтвей. Впрочемъ, всѣ фазисы и перипетіи, пройденные нынѣшнимъ буддизмомъ, съ точностію указать и опредѣлить невозможно, особенно при нынѣшнемъ, еще далеко неполномъ знакомствѣ съ буддійскою литературою. Трудно указать со всею точностію и относительно главнѣйшихъ историческихъ формъ буддизма, что̀ принадлежитъ первой изъ нихъ и что́ составляетъ первоначальное ученіе Шакъя-Муни. Новѣйшій буддизмъ слился съ своими древними формами [1].

Буддійская религіозная литература почти также громадна, какъ и браминская [2]. Она существуетъ на языкахъ санскритскомъ, тибетскомъ, монгольскомъ, манджурскомъ и китайскомъ и далеко неизвѣстна еще во всей полнотѣ и совокупности своего содержанія. Собраніе главнѣйшихъ изъ св. книгъ, или источниковъ вѣроученія у буддистовъ раздѣляется на три отдѣла, или «короба», какъ они выражаются, на три

изъ буддійскихъ ученыхъ, сообщившаго южнымъ буддистамъ переводы сочиненій, составленныхъ на сѣверѣ. Koeppen. p. 200.

[1] Замѣчательную попытку къ рѣшенію этого вопроса представляетъ собою сочиненіе г. Васильева, который первый указалъ путь къ его рѣшенію и ясиѣе другихъ намѣтилъ основные фазисы исторіи буддизма. Результаты его изслѣдованій приняты европейскими учеными и вошли въ сочиненіе Кэппена о буддизмѣ,—новѣйшее и полнѣйшее изъ сочиненій этого рода. Той же цѣли служитъ и сдѣланный г. Васильевымъ переводъ исторіи буддизма въ Индіи, составленной въ VI в. нашей эры тибетцемъ Даранатой. Дальнѣйшіе труды въ этомъ родѣ должны повести къ раскрытію полной исторіи образованія буддійскаго вѣроученія.

[2] Считается 108 томовъ одними общепризнанныхъ и авторитетныхъ св. книгъ. Wuttke p. 522.

«питака»[1]. Въ эти три короба, или три сосуда входятъ: Сутры, Винаи и Абидармы. Сутры содержатъ въ себѣ рѣчи и краткія изреченія Будды, съ нѣкоторыми поясненіями на нихъ, приписываемыми также. Шакъя-Муни. Написаны онѣ и прозой, и стихами; преобладающая форма—первая. Содержаніе ихъ различно; онѣ заключаютъ въ себѣ и исторію прошедшаго, и предсказаніе будущаго, и разсказы о чудесахъ. Нѣтъ сомнѣнія, что то, что нынѣ извѣстно подъ именемъ Сутръ, т. е. «изреченій» Будды, далеко не содержитъ въ себѣ одного первоначальнаго ученія, оставшагося отъ основателя буддизма. Онѣ составились только изъ этихъ преданій о бесѣдахъ Будды; содержаніе же первоначальныхъ, дѣйствительныхъ Сутръ перешло и въ другія части буддійскаго кодекса[2]. Винаи — по словозначенію, — «воспитаніе, руководство». Это, повидимому, одинъ изъ древнѣйшихъ источниковъ буддійской дисциплины, относительно котораго сходятся всѣ буддійскія секты. Винаи содержитъ въ себѣ большею частію практическія правила и нравственныя предписанія. Несомнѣнно, впрочемъ, что и этотъ, относительно древнѣйшій, памятникъ св. буддійской литературы, не заключаетъ въ себѣ первоначальнаго буддійскаго ученія, и онъ составлялся постепенно и осложнялся, чрезъ присоединеніе и дополненіе позднѣйшихъ правилъ[3]. Аби-

---

[1] Для храненія книгъ, состоящихъ изъ отдѣльныхъ пальмовыхъ листовъ, несвязанныхъ между собою, у монголовъ и тибетцевъ употребляются корзины. Изучить три питака или всѣ три корзины, на языкѣ буддистовъ, значитъ изучить все буддійское вѣроученіе.

[2] Нынѣ «Сутры»—общій терминъ для обозначенія источниковъ буддійскаго вѣроученія.

[3] Литература «Винаи» чрезвычайно обширна. На одномъ тибетскомъ языкѣ она простирается до 13 томовъ. Отдѣлъ такъ называе-

дармы (Дарма значитъ «законъ, право, ученіе». Абидармы— «высшій законъ, высшее ученіе») представляютъ собою трактаты теоретическаго, или вѣрнѣе, метафизическаго характера. Они явились уже во времена Махаяны и вообще въ позднѣйшій періодъ буддійской исторіи. Это — толкованія на ученіе Будды, но не на одну какую нибудь Сутру, а на все ученіе, или на цѣлый отдѣлъ его. По методу, они совершенно отличны отъ всѣхъ другихъ буддійскихъ сочиненій и представляютъ всесторонній анализъ предмета и притомъ развиваютъ мысль чисто діалектически [1].

Намъ всего менѣе нужны позднѣйшія формы буддизма, особенно буддизма обезображеннаго, выродившагося. Сообразно съ нашею задачею, буддизмъ для насъ важенъ, какъ моментъ дальнѣйшаго и окончательнаго развитія браминства и послѣднее слово индѣйскаго религіознаго воззрѣнія,—какъ конечная форма, какую могло выработать это воззрѣніе во времена до-христіанскія [2]. Съ этой точки зрѣнія всего важнѣе основная мысль буддизма.

Сущность буддійскаго воззрѣнія заключена въ такъ называемыхъ четырехъ истинахъ, которыя, по выраженію буддистовъ, содержатъ въ себѣ все, преподанное Буддой, и во всемъ пространно излагаемомъ

мыхъ «мелочей» признается однимъ изъ самыхъ первоначальныхъ и древнѣйшихъ частей Винаи. Буддизмъ. Васильева, стр. 89.

[1] Считается 7 главнѣйшихъ Абидармъ, сохранившихся на китайскомъ языкѣ. Тамъ же. 107.

[2] Сообразно съ этимъ, въ своемъ изложеніи, мы будемъ имѣть въ виду по преимуществу *первоначальныя формы* буддизма, отдѣляя, насколько это возможно, его основные элементы отъ позднѣйшихъ и посторонніихъ примѣсей.

ученіи буддистовъ «находятся, какъ золото въ пескѣ» [1]. Эти четыре истины своеобразно выражаются въ слѣдующемъ афоризмѣ, приписываемомъ самому Шакъя-Муни, или въ слѣдующихъ положеніяхъ: «мученіе (причина скорби), сцѣпленіе, отверженіе и путь». Это, дѣйствительно, краткая схема всего содержанія буддизма. Первые два тезиса заключаютъ въ себѣ исходную мысль буддизма о томъ, что бытіе есть мученіе и скорбь, и указываютъ причину этого или законъ, вслѣдствіе котораго бытіе есть мученіе,—именно сцѣпленіе этого бытія съ другимъ бытіемъ, зависимость его отъ другой, первоначальной причины. Это какъ бы теоретическая сторона буддизма. Послѣдніе два положенія (отверженіе и путь) указываютъ на практическую сторону буддизма,—на необходимость избавленія отъ этихъ мукъ бытія и на средство къ этому избавленію, т. е. своего рода подвижничество, или созерцаніе, въ цѣляхъ отрѣшенія отъ личнаго бытія.

Итакъ исходная, основная мысль буддизма есть мысль о ничтожествѣ жизни, о томъ, что наше бытіе есть *бытіе мученія*. Глубоко печальный тонъ рѣчей, мрачный взглядъ на жизнь — вотъ первое, что поражаетъ насъ въ личности самого основателя буддизма Мысль, что человѣческая жизнь есть страданіе, какъ мы видѣли уже, была общею мыслію всѣхъ индѣйскихъ мудрецовъ и составляла выдающуюся, отличительную черту всего индѣйскаго міровоззрѣнія. Мы могли бы прибавить къ этому, что эта мысль не чужда и другимъ народамъ, какъ и каждому изъ насъ

---

[1] См. колесо, утверждающее различіе главныхъ мнѣній. Буддизмъ, Васильева, стр. 224.

лично, въ извѣстные моменты психическихъ состояній. Суета міра, ничтожество и непостоянство земнаго счастія—кто сталъ бы опровергать эту истину? Не объ этомъ ли говоритъ намъ и сама Библія, и не тоже ли выражалъ библейскій мудрецъ, когда говорилъ: «суета суетствій и всяческая суета»? Не тоже ли говорятъ намъ иногда и наши новѣйшіе мыслители и поэты? Не эта ли мысль служитъ темою для нѣкоторыхъ величайшихъ поэтическихъ произведеній, высокое значеніе которыхъ общепризнано и никогда не потеряется? («Гамлетъ» Шекспира, «Фаустъ» Гёте). Да! каждый изъ насъ бываетъ въ извѣстный моментъ и до извѣстной степени буддистомъ,—эта истина всеобщая. Но никто и никогда не былъ до такой степени и такъ безнадежно проникнутъ подобнымъ мрачнымъ взглядомъ на жизнь, какъ основатель буддизма. Съ этимъ словомъ о ничтожествѣ жизни, какъ мы видѣли, является онъ на проповѣдь, съ этимъ же словомъ и умираетъ. Это первое и послѣднее во всей системѣ его ученія. О жизни, о мірѣ, новый индѣйскій мудрецъ, по видимому, ничего не знаетъ, кромѣ того, что онъ—ничтожество. Въ легендарныхъ сказаніяхъ о его жизни ничто такъ не характеристично, какъ разсказъ о поражавшихъ его чувство явленіяхъ старости, болѣзни, смерти. Скоротечность явленій жизни, горе, смерть—вотъ все, о чемъ говоритъ онъ. «Всякое бытіе въ сущности есть ничтожество (имѣетъ образъ ничтожества), всякое существованіе имѣетъ конецъ, все, что сложено, должно разложиться на части, все рожденное должно умереть, все возникшее (во времени) скоротечно, всякое рожденіе соединено съ страданіями, всѣ существа, всѣ предметы міра ничтожны»: вотъ главная тема Шакъя-Муни. «На что ни взглянемъ,—на небо ли, или на землю, на горы, или

долины,—все одинаково напоминаетъ намъ о своей временности и о своемъ ничтожествѣ. Жизнь необходимо и неизбѣжно связана съ смертію, рожденное необходимо должно умереть и ни море, ни горы, ни пещеры не скроютъ насъ отъ смерти. Безъ слѣда исчезаютъ наши дни и годы, какъ радуга или молнія въ воздушныхъ высотахъ, какъ звукъ грома въ пространствѣ. Всюду царитъ этотъ законъ разрушенія. Утромъ мы видѣли цвѣтокъ,—къ вечеру онъ уже исчезъ. Тѣло наше — скудельный сосудъ, распадающійся на части. Жизнь тоже, что созрѣвшій плодъ, готовый упасть при первомъ порывѣ вѣтра; при первомъ роковомъ случаѣ теченіе ея прекращается. Такъ исчезаютъ звуки арфы, когда лопаются струны» [1]. Бытіе въ самомъ корнѣ, въ самой основѣ своей, есть зло, мученіе. Смерть есть слѣдствіе рожденія, въ рожденіи—причина смерти. Рожденіе, въ свою очередь, есть слѣдствіе бытія (вообще); его не было бы, еслибъ не было бытія. Страданія и скорбь—неизбѣжный результатъ самаго существованія. «Бытіе міра, говоритъ Будда, въ поясненіе этой своей мысли, — это одинъ видъ, призракъ, лакъ, — нигдѣ и ни въ чемъ нѣтъ самостоятельности». [2]

Что же такое эта ничтожная жизнь и откуда она? Почему она зло и мученіе? Какъ бы въ отвѣтъ на эти вопросы, въ непосредственной связи съ мыслію о мученіи и скорби бытія, Шакья-Муни поставилъ мысль о душепереселеніи и о перерожденіяхъ живыхъ существъ, о странствованіяхъ души, заимствовавъ ее изъ общихъ народныхъ вѣрованій Индіи, гдѣ, въ эпоху

---

[1] Труды членовъ Пекинской духовной миссіи. Жизнеописаніе Будды. Бюрнуфъ. 1,240 р. у Кэппена.

[2] Тамъ же.

его явленія, она была распространена и общепризнана. Мысль эта у него развита до возможной полноты, какъ и идея о ничтожествѣ жизни, и, вмѣстѣ съ этою послѣднюю, составляетъ одну изъ основныхъ идей его ученія. Законъ перерожденія,—роковой законъ міровой жизни,—и есть причина нашего печальнаго существованія; сцѣпленіе нашего настоящаго бытія съ предшествовавшимъ,—вотъ гдѣ источникъ и начало нашего жалкаго существованія. Эта идея перерожденій и есть вторая изъ высшихъ истинъ, составляющихъ сущность буддизма. Будда и представляется какъ мудрецъ, разгадавшій тайну нашей скорбной жизни, указавшій причину зла. «Татагата (Tathagatha—такъ называется Будда въ нирванѣ, или Будда умершій), т. е. Будда, изъяснилъ законъ происхожденія существъ, великій Шраманъ, т. е. тотъ же Будда, нашелъ средство къ его уничтоженію» [1]: такова одна изъ буддійскихъ формулъ вѣры, которую знаютъ всѣ и каждый изъ буддистовъ, не исключая женщинъ и дѣтей. Открытіе причины бытія—въ зависимости его отъ предшествовавшаго бытія—и уясняетъ всего болѣе ничтожество нашего личнаго, какъ и всякаго другаго существованія. «Для того, говорится въ одномъ изъ изреченій, приписываемыхъ Шакья-Муни, кто знаетъ сцѣпленіе причинъ и дѣйствій, нѣтъ ни бытія, ни небытія».

Итакъ—жизнь есть ничтожество, потому что есть неустанное странствованіе, потому что въ основѣ ея

---

[1] Эта сентенція составляла надпись на подножіи одного изображенія Будды, найденнаго въ Бактрѣ въ 1835 году. Она же встрѣчается въ безчисленныхъ надписяхъ на статуэткахъ Будды, очень часто повторяется и въ св. книгахъ буддистовъ. Это-едвали не древнѣйшая «formula fidei» у буддистовъ. См. Koeppen. p. 222—223.

лежитъ законъ перерожденія. Бытіе несамостоятельно, потому что зависитъ отъ причины и, притомъ, роковой причины, которая заключена въ бытіи предшествовавшемъ,—жизнь неустойчива, потому что стоитъ въ необходимой связи, въ сцѣпленіи, съ этимъ предшествовавшимъ существованіемъ, и вся масса міровыхъ явленій представляетъ собою нечто иное, какъ подобный, безконечный, рядъ причинъ и дѣйствій, взаимно зависимыхъ. Мы живемъ, скитаемся, повидимому, безъ начала и безъ цѣли. Все, что существуетъ, есть слѣдствіе причины, говоритъ Будда, все необходимо, какъ *рокъ*. Причина этого—*дѣла*, совершенныя въ предшествовавшемъ бытіи, въ прежнихъ формахъ существованія. Мы живемъ, раждаемся, умираемъ, страдаемъ и блаженствуемъ, вслѣдствіе *дѣлъ, совершенныхъ нами въ предшествовавшихъ перерожденіяхъ*. Сумма дѣлъ, совершаемыхъ существами, поддерживаетъ существованіе вселенной, со всѣми ея степенями и разрядами тварей; качество и важность дѣла опредѣляютъ для нея будущую форму перерожденія [1]. Таковъ законъ жизни, или «законъ воздаяній», какъ называлъ его Будда.

Итакъ жизнь во вселенной есть постоянная мѣна формъ жизни, постоянное скитальчество живыхъ существъ, надъ которыми царитъ законъ перерожденій. Вотъ почему она ничтожна. Нѣтъ и не можетъ быть успокоенія и блаженства въ перерожденіяхъ. «Длинна ночь для того, кто не спитъ, длиненъ путь для утомленнаго странника, длиненъ рядъ перерожденій, ожидающихъ неразумнаго. Что за радость постоянно вла-

---

[1] Труды членовъ Пекинской духовной миссіи. Жизнеописаніе Будды. Dhammapadam. VI. Jnd. Streifen. v. Weber. B. 1.

читься по перерожденіямъ» [1], снова повторять печальное существованіе въ такой же неустойчивой формѣ бытія? Вотъ зло, отъ котораго Шакъя-Муни хотѣлъ, по словамъ буддистовъ, освободить «всѣ одушевленныя существа міра».

Въ чемъ же и гдѣ это спасеніе, средство или путь къ которому имъ открытъ и всѣмъ указанъ? Послѣдняя цѣль жизни и освобожденіе отъ утомительнаго странствованія по перерожденіямъ — это «нирвана», т. е. бытіе угасшее [2], какъ показываетъ филологическое значеніе этого слова. Эта нирвана и есть «summum bonum», высшее благо буддистовъ, и противополагается у Шакъя-Муни нашему міру скорбей и печали, съ его преходящими, призрачными явленіями. Достигнувъ нирваны, человѣкъ переходитъ на другой берегъ бытія, гдѣ находитъ, наконецъ, покой и блаженство. Въ этомъ мірѣ пожеланій и призрачныхъ увлеченій (сансара) — возрастаніе и умаленіе, движеніе и странствованіе, разнообразіе и дробность; тамъ—въ нирванѣ—тишина и покой, въ ней разрѣшеніе отъ всѣхъ золъ земли, отъ всѣхъ горестей жизни, тихое пристанище для тѣхъ, кто переплылъ бурное житейское море (сансары). Здѣсь—«вода жизни, утоляющая жажду пожеланій, здѣсь лѣчебница, врачующая отъ всякаго рода страданій».

Но что же такое эта, противоположная дѣйствительной жизни, область бытія и что въ ней? Не такъ давно еще, въ пресловутой нирванѣ Шакъя-Муни хотѣли видѣть—то апотеозу человѣческой души, то браминскую мысль о сліяніи съ общею жизнію [3], находя

---

[1] Dhammapadam. 60. Ind. Streifen. v. Weber. p. 146.

[2] Таково первоначальное, филологическое значеніе этого слова

[3] Крейцеръ. Symbolik und Mythologie. d. alt. Völker. Buddhismus.

неестественнымъ, чтобы кто нибудь могъ представлять себѣ идеалъ жизни подъ формою ничтожества. Нынѣ не остается сомнѣнія въ томъ, что подъ нирваной Шакья-Муни разумѣлъ простое прекращеніе бытія. Его нирвана не есть не только безсмертіе личное, но и не безсмертіе пантеистическое, въ смыслѣ сліянія со всеобщею сущностію, или погруженія въ общую жизнь природы. Въ нирванѣ, какъ объясняютъ буддійскіе богословы, «не остается никакого сцѣпленія, никакой сложности бытія, никакихъ признаковъ существованія». Это совершеннѣйшая пустота. Блаженство въ нирванѣ—есть блаженство небытія, въ противоположность бытію, съ его неизбѣжными скорбями. Тамъ нѣтъ ни пространства, ни времени, ни настоящаго, ни прошедшаго, ни будущаго,—тамъ нѣтъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, «ни желаній, ни дѣятельности, ни старости, ни процвѣтанія»,—словомъ, нѣтъ настоящаго бытія, за то нѣтъ и никакого другаго бытія. Такъ объясняютъ это послѣдующіе буддисты [1].

Тоже—Неандеръ въ своей церковной исторіи и Гукъ. Всего болѣе объясняется это тогдашнимъ недостаткомъ знакомства съ буддійскою литературою. Крейцеръ писалъ прежде, чѣмъ ознакомились ученые съ св. книгами буддистовъ на санскритскомъ языкѣ.

[1] М. Мюллеръ приводитъ изъ буддійскихъ сказаній отвѣтъ одного буддійскаго мыслителя (царя), на вопросъ брамина о томъ, какое же блаженство даетъ нирвана, когда она не есть ни счастіе, ни несчастіе, а просто ничтожество?—Я отвѣчу тебѣ сравненіемъ, говорилъ буддійскій богословъ. Одинъ царь одному изъ своихъ подданныхъ далъ позволеніе и возможность въ продолженіи шести дней наслаждаться всѣми удовольствіями, какія только доступны чувствамъ, но съ тѣмъ, что на седьмой день онъ будетъ казненъ. Какъ ты думаешь, спрашивалъ брамина царь философъ, могъ-ли онъ при такихъ условіяхъ испытывать наслажденіе? Нѣтъ, конечно, отвѣчалъ браминъ, онъ не могъ ничего чувствовать въ это время, кромѣ томленія и страха за будущее. Но на седьмой день, продолжалъ свой разсказъ царь философъ, царь пришелъ къ этому подчиненному и сказалъ: не «бойся,—жизнь твоя

Точно также послѣ они ставили вопросъ о томъ: естьли ли нирвана что нибудь «отличное отъ того существа, которое входитъ въ нее или погружается», т. е. есть-ли она что либо реальное, какая либо отдѣльная область своеобразнаго бытія, а не одно только представленіе о прекращеніи бытія,—и на этотъ вопросъ отвѣчали отрицательно. Нирвана «не существуетъ прежде ея достиженія»; она не есть что либо такое, что предназначено для бытія, она «не существуетъ и для того, кто достигъ ея» [1]; слѣдовательно, она существуетъ только, какъ противоположность дѣйствительному, реальному бытію. Правда, этотъ взглядъ далеко не былъ всеобщимъ, впослѣдствіи. Отъ самыхъ первыхъ временъ явленія буддизма, понятіе о нирванѣ въ самихъ буддистахъ возбуждало недоумѣніе. Уже на третьемъ собраніи буддійскихъ духовныхъ предложенъ былъ вопросъ о ней и разрѣшенъ тѣмъ, что нирвана *непостижима*, что она есть тайна, въ которую нельзя проникнуть, и непонятна для того, кто еще не достигъ ея. А вмѣстѣ съ рас-

---

принадлежитъ тебѣ, наслаждайся въ будущемъ всѣмъ, чѣмъ можешь.» Подчиненный пошелъ, удовлетворилъ своимъ чувствамъ и затѣмъ мирно уснулъ. Но въ то время, какъ заснулъ, онъ не могъ уже ни ѣсть, ни пить, ни воспринимать впечатлѣній отъ внѣшнихъ предметовъ. Думаешь ли ты, продолжалъ мудрецъ, что въ это время онъ былъ несчастливъ? Нѣтъ, отвѣчалъ браминъ, въ это время онъ испытывалъ полное счастье. Семь дней тревоги, заканчиваетъ повѣствованіе,—это жизнь человѣка, а мирный сонъ—это вожделѣнная нирвана. M. Muller. Essays. Erst. Band. Die Bedeutung von Nirvana.

[1] Ibid. «Существо, входящее въ нирвану, встрѣчаетъ-ли тамъ нѣчто такое, что существовало прежде его погруженія въ нее,—есть ли въ нирванѣ ея собственное порожденіе,—имѣетъ-ли она особый, ей свойственный, видъ? Отвѣтъ: нирвана не существуетъ прежде ея достиженія и не имѣетъ въ себѣ ничего для существованія. Ничего нѣтъ въ нирванѣ и для того, кто достигъ ея».

пространеніемъ буддизма,—эта пустота нирваны, въ представленіи народныхъ массъ, обратилась въ настоящій рай. Но все это значитъ только то, что позднѣйшій буддизмъ не остался вѣрнымъ мысли своего основателя въ этомъ, какъ и въ другихъ пунктахъ. Что касается до Шакья Муни, то въ ученіи о нирванѣ онъ былъ совершенно вѣренъ своему основному, исходному воззрѣнію. «Ничто» въ началѣ не могло дать ничего въ концѣ и результатѣ, кромѣ того же ничто. Вообще, у древнихъ мыслителей этотъ страхъ предъ ничтожествомъ, этотъ horror nihili, вовсе не былъ такъ развитъ, какъ у насъ. Личное бытіе мало цѣнилось и въ индѣйскомъ браминствѣ.[1] Ни одинъ предметъ не возбуждалъ столько разнородныхъ мнѣній у послѣдующихъ буддистовъ, не служилъ поводомъ къ такимъ мечтательнымъ построеніямъ, какъ нирвана. Различныя школы представляли ее различно, и для тѣхъ, кто не могъ понять «одушевляющаго, животворнаго ученія о ничтожествѣ», она имѣла положительный характеръ и значила соединеніе со всеобщимъ, блаженство.[2] Но для истыхъ буддистовъ, стоящихъ на высшей точкѣ зрѣнія, нирвана и впослѣдствіи сохранила свое чисто отрицательное значеніе. Міръ (сансара), по ихъ воззрѣнію, въ существѣ своемъ, есть пустота, ничтожество; по своей формѣ — обманчивъ, призраченъ; по своимъ

---

[1] Мы можемъ къ этому присоединить, что и въ новѣйшихъ идеалистическихъ системахъ «ничто» играетъ роль. Отвлеченное мышленіе, въ своемъ крайнемъ развитіи, вездѣ и всегда приводитъ къ однимъ и тѣмъ же результатамъ.

[2] Нѣкоторыя школы разумѣютъ подъ нею браминское представленіе о соединеніи со всеобщимъ,—другія—уничтоженіе въ абстрактной монадѣ или соединеніе съ Буддою.

дѣйствіямъ—губителенъ. Нирвана, по своему существу, также есть *пустота,* но она уничтожаетъ обольщеніе и освобождаетъ отъ зла. Нирвана есть существо сансары, *ничтожество ничтожества.* [1] Во всякомъ случаѣ, общее понятіе о нирванѣ сводится только къ тому представленію, что Нирвана есть уничтоженіе скорбей и, вмѣстѣ съ ними, всѣхъ нынѣшнихъ свойствъ бытія, слѣдовательно, и свойствъ личныхъ. Даже тѣ, которые представляютъ нирвану подъ иною формою, и не хотѣли бы видѣть въ ней простаго отрицанія бытія, исходятъ изъ того понятія, что она есть уничтоженіе всѣхъ предикатовъ дѣйствительнаго существованія и, такимъ образомъ, непослѣдовательно смѣшиваютъ идею ничтожества съ мыслію о блаженствѣ. Да и самое сліяніе со всеобщимъ—развѣ не тоже уничтоженіе личной жизни?

Итакъ, въ основѣ жизни—одно ничтожество, одна роковая преемственность мимолетныхъ явленій, а въ ея концѣ и цѣли—уничтоженіе этого ничтожества,—полное отрицаніе всякаго бытія. Вотъ все, повидимому, что сказалъ Шакъя-Муни о началѣ и цѣли жизни, и что завѣщалъ своимъ послѣдователямъ. Въ этомъ немногомъ,—въ этой идеѣ ничтожества,—и заключается вся теоретическая, или догматическая сторона первоначальнаго буддизма. Существа міра странствуютъ, перераждаются, мѣняютъ форму,—страдаютъ вслѣдствіе этого скитальчества въ мірѣ,—а освобожденіе отъ страданій—въ смерти,—въ совершенномъ уничтоженіи всякаго бытія.

Гдѣ же первая причина этого,—есть ли сила, которая установила этотъ роковой круговоротъ жизни,

---

[1] Der Weise und der Thor. Dhammapadam, Ind. Streifen, Weber. S. 128.

кто правитъ этимъ теченіемъ жизни? На это нѣтъ отвѣта. Въ высшей степени странная теорія со стороны основателя религіи, и притомъ — одной изъ самыхъ распространенныхъ. Не разъ возбуждалось сомнѣніе относительно такого пониманія буддизма. Многіе находили невозможнымъ явленіе религіознаго ученія, которое не знаетъ никакого высшаго существа, никакой высшей причины бытія и ничего не обѣщаетъ, кромѣ одного ничтожества. А между тѣмъ— это такъ... Потому ли, что мысль о бытіи верховнаго, безконечнаго существа казалась Шакъя-Муни непримиримою съ мыслію о злѣ и бѣдахъ жизни, или, что гораздо вѣроятнѣе,—потому, что онъ слишкомъ занятъ былъ одною мыслію о ничтожествѣ міра и весь погруженъ въ одну эту идею; — онъ ничего не говорилъ ни о творцѣ, ни о правителѣ этого жалкаго, ничтожнаго міра. Повидимому, онъ, дѣйствительно, былъ весь сосредоточенъ на одной этой мысли, забывая все другое, или не считая возможнымъ отвѣчать на другіе запросы. Онъ весь поглощенъ былъ однимъ желаніемъ избавленія человѣка отъ этого зла жизни. Такъ, по крайней мѣрѣ, изображаютъ его буддійскія преданія. Когда ученики настоятельно просили его объяснить имъ,—откуда произошелъ міръ и населяющія его существа, — есть ли у нихъ начало, или они безначальны,—и что ожидаетъ за гробомъ человѣка, освободившагося отъ перерожденій:—Будда отвѣчалъ, что подобные вопросы безплодны и неумѣстны. «Пока вы разсуждаете объ этихъ предметахъ, говорилъ онъ, драгоцѣнное время пройдетъ и наступитъ смерть, которая застанетъ васъ неприготовленными. Представьте человѣка, раненнаго въ грудь стрѣлою... Неужели онъ станетъ напередъ распрашивать лѣкаря, который спѣшитъ вынуть изъ его груди

стрѣлу,—о томъ, изъ какого дерева выточена стрѣла, какого она цвѣта, изъ какого металла ея острее? Неужели онъ станетъ заниматься такими вопросами, зная, что время уходитъ и смерть грозитъ ему?» Въ другой разъ, на подобные же вопросы, въ виду жаркихъ споровъ о метафизическихъ предметахъ, занимавшихъ современныхъ ему философовъ,—Будда отвѣчалъ сравненіемъ, мысль котораго была таже, т. е., что все это — вопросы безплодные, потому что неразрѣшимые. «Это напоминаетъ мнѣ, сказалъ онъ, одну давнюю исторію о слѣпцахъ. Одинъ Раджа (князь) приказалъ собрать слѣпыхъ отъ рожденія, сколько ихъ найдется, и привести къ нему во дворецъ. Когда они явились, Раджа спросилъ ихъ: какого вида слонъ? —Мы слѣпы отъ рожденія,—отвѣчали слѣпцы; откуда же намъ знать видъ слона?—Хотите ли узнать, продолжалъ Раджа, и приказалъ вывести на дворъ слона и подвести къ нему слѣпцовъ. Каждый изъ нихъ началъ ощупывать ту часть слона, къ которой прикасалась его рука. Когда кончилось ощупываніе слона, государь снова призвалъ ихъ и началъ спрашивать:— узнали ли они видъ слона?—Узнали, отвѣчалъ одинъ изъ нихъ, — слонъ походитъ на ведро; нѣтъ, замѣтилъ другой, осматривавшій ноги, онъ походитъ на бревно; неправда, вскричалъ третій, осматривавшій хоботъ, онъ похожъ на канатъ. Спорамъ между слѣпыми не было конца. Раджа, въ заключеніе, произнесъ имъ слѣдующій стихъ: «толпа людей, лишенныхъ зрѣнія! Къ чему безумно спорить о формѣ слона, когда вы сами не знаете, кого осязали»? [1] Вообще, Шакъя-Муни избѣгалъ всякихъ теоретическихъ во-

---

[1] Труды членовъ Пекинской дух. миссіи. Жизнеописаніе Будды.

просовъ,—онъ зналъ и проповѣдывалъ только ничтожество міра, а причиной этого считалъ законъ воздаяній, т. е. перерожденіе существъ, вслѣдствіе дѣлъ, совершенныхъ ими въ прежнихъ формахъ существованія. Къ этому закону воздаяній—все и сводится въ его ученіи. Жизнь есть мученіе, потому что состоитъ изъ постоянной смѣны формъ бытія. Эти печальныя формы бытія—результатъ дѣлъ, прежде совершенныхъ. Гдѣ причина этой причины, этихъ прежде совершенныхъ дѣлъ? Въ такихъ же дѣлахъ, еще прежде совершенныхъ, и такъ далѣе—въ безконечность;—вотъ весь отвѣтъ, какой могъ бы дать истый буддистъ съ точки зрѣнія Шакъя-Муни. Онъ могъ бы прибавить къ этому, что существа странствуютъ, мучатся отъ того, что нечисты, грѣховны, а нечисты и грѣховны отъ того, что прежде совершены нечистыя дѣла, порождающія стремленіе къ бытію. Но откуда первое стремленіе къ бытію, эта жажда существованія: объ этомъ нельзя спрашивать,—это вопросъ неразрѣшимый.

Повидимому, Шакъя-Муни пантеистическое значеніе идеи о душепереселеніи, основанное на теоріи объ истеченіи существъ изъ божества и удаленіи ихъ чрезъ это отъ источника жизни, обратилъ въ одно чисто *нравственное* и антропологическое значеніе, отвергнувъ, или не признавъ истиннымъ, то начало, съ какимъ оно было связано въ браминствѣ. Въ основѣ его остались только непонятныя роковыя дѣйствія нравственнаго «закона воздаяній». Осталось, такимъ образомъ, одно ничтожество, или одно зло міра, и въ этомъ ничтожествѣ исчезли—и я личное, и я всеобщее и безусловное.

Человѣческая личность, такимъ образомъ, есть совершенное ничтожество,—мы обречены на скитальчество въ мірѣ. О человѣкѣ Шакъя-Муни знаетъ только

то, что въ немъ живетъ наслѣдственное зло, идущее, неизвѣстно откуда, что, вслѣдствіе этой нравственной нечистоты,—онъ осужденъ на перерожденія, на различныя видоизмѣненія своего бытія. Правда, форма человѣка,—«благороднѣйшая изъ формъ существованія на землѣ», говорилъ Будда; но достоинство и преимущество ея въ томъ только, повидимому, что изъ нея возможенъ переходъ къ полному ничтожеству,—тогда какъ другія формы жизни влекутъ за собою неизбѣжно и необходимо новыя перерожденія. «Вы носите, говорилъ онъ своимъ ученикамъ, «благороднѣйшую форму человѣка, въ которой только и возможно освобожденіе отъ перерожденій и которая рѣдко достается существу въ удѣлъ, — чрезъ тысячи вѣковъ», [1] т. е. возможно погруженіе въ нирвану, которая есть отрицаніе всякаго бытія. Но если наше я — призрачно, мимолетно, если наша личность пропадаетъ въ перерожденіяхъ и затѣмъ совершенно исчезаетъ, то нѣтъ, съ другой стороны, и никакого другаго общаго или неизмѣннаго я,—нѣтъ ни источника, ни центра бытія. По крайней мѣрѣ, онъ неизвѣстенъ и о немъ не можетъ быть слова...

Итакъ—это атеизмъ, но атеизмъ совершенно своеобразный. Это не матеріализмъ, отрицающій бытіе верховной разумной причины во имя вѣчной матеріи. [2] Шакъя-Муни не знаетъ ничего непреходящаго, никакаго устойчиваго начала,—слѣдовательно, и матеріи. Съ другой стороны, этотъ атеизмъ привязанъ къ чисто нравственному представленію о грѣхѣ и нрав-

---

[1] Жизнеописаніе Будды. Труды членовъ Пекинской миссіи.

[2] Несправедливо было бы, поэтому, приравнивать буддизмъ къ матеріализму, хотя-бы и на нравственныхъ основахъ, какъ дѣлаетъ это Вуттке. См. его Buddhismus, въ Das Heidenthum. т. II, p. 526.

ственной нечистотѣ. Съ этой нравственной точки зрѣнія Шакъя-Муни смотритъ и на человѣка, и на весь міръ. Онъ признаетъ какой-то неизбѣжный роковой законъ существованія, но это не рокъ, не судьба древнихъ грековъ и римлянъ,— въ смыслѣ неизбѣжнаго, необходимаго *закона* природы,—это и не наше провидѣніе, которое воздаетъ по заслугамъ; это и не предопредѣленіе, исходящее изъ вѣчной воли Верховнаго существа. Это *законъ дѣлъ*, совершенныхъ прежде. Дѣло—вотъ сѣмя жалкаго бытія, жажда бытія, стремленіе къ бытію,—вотъ его источникъ. Всѣ извѣстныя понятія о первопричинѣ не подошли бы къ буддійскому воззрѣнію. Можно, конечно, въ этомъ видѣть своеобразно выраженную туже мысль, которая лежитъ въ основѣ пантеистическаго индѣйскаго воззрѣнія,—что основа бытія есть чистая мысль и что дѣйствительное бытіе есть осложненіе идеальнаго, безкачественнаго бытія. [1] Но все это было бы произвольно. Впрочемъ, странно спрашивать о началѣ жизни съ точки зрѣнія буддизма, когда самъ Шакъя-Муни не далъ на это отвѣта, и когда самъ онъ не задавался такимъ вопросомъ. Для насъ все это важно, какъ выводъ изъ пантеистическаго начала, разрѣшившагося на *безусловное ничто*.

Какъ бы то ни было,—основатель буддизма оставилъ своимъ послѣдователямъ одно ученіе о ничтожествѣ міра; всеобщая пустота—вотъ непосредственный выводъ изъ его ученія о ничтожествѣ жизни. Вопросъ

---

[1] Подъ формою, или на языкѣ нравственныхъ понятій, это стремленіе идеальнаго къ обнаруженію въ дѣйствительности—можетъ быть названо жаждою, пожеланіемъ бытія. Припомнимъ, что и по браминскому воззрѣнію,—явленіе міра есть слѣдствіе *пожеланій* въ Богѣ и обольщеній Вѣчнаго, который искушается окружающею его Майя.

объ этой всеобщей пустотѣ и о несуществованіи личнаго я—и былъ исходною точкою, съ которой начались въ буддизмѣ различныя мнѣнія, образовавшіяся въ секты и школы,—тѣмъ первоначальнымъ пунктомъ, съ котораго началось образованіе новыхъ, болѣе сложныхъ, теорій буддизма, и открылись новые фазисы его развитія. [1] Всеобщая пустота не могла удовлетворять ни мысль, ни, еще болѣе, чувство. Нужно было наполнить эту пустоту, хотя бы тоже пустотою, но инаго рода. Въ самомъ дѣлѣ, ученіе Шакъя-Муни, несмотря на его нравственный характеръ, не могло не подавлять чувства; религія безъ Бога и безъ будущей жизни не могла сдѣлаться народною и существовать въ этомъ видѣ.

Воззрѣніе Будды отрицало весь сонмъ прежнихъ боговъ, начиная Дэвами Ведъ и кончая Брамой и Пара—Брамой. Но для религіознаго чувства народныхъ массъ они не могли скоро исчезнуть, тѣмъ болѣе, что, въ замѣнъ ихъ, ничего не было дано. Съ другой стороны, это отсутствіе божества, внѣ или надъ человѣкомъ, естественно, останавливало вниманіе на самомъ человѣкѣ, и, прежде всего, на самомъ основателѣ буддизма, который былъ, или считался, идеаломъ человѣка, образцомъ совершенства. Атеизмъ велъ къ антропотеизму. Безсознательно, въ буддизмѣ вырабатывалась мысль, лежащая въ основѣ пантеистическаго браминскаго воззрѣнія, но имъ недосказанная, — та мысль, что, если общее живетъ только въ частномъ, и, если сознательная жизнь божества проявляется только въ человѣкѣ,—то человѣкъ и есть высшее су-

---

[1] Буддизмъ—Васильева, стр. 100, 101, 120, 121. «Главная точка съ которой началось развитіе Махаяны, есть *ученіе о пустотѣ*».

щество міра, онъ и есть божество. [1] Дѣйствительно, скоро начинаетъ въ буддизмѣ слагаться воззрѣніе на Шакъя-Муни, какъ на идеалъ человѣчества. Его личность, вмѣстѣ съ временемъ, принимаетъ сверхъестественные, не человѣческіе размѣры; наконецъ, какъ увидимъ, является первымъ могуществомъ міра, первою силою на землѣ и на небѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, обращаются въ тѣхъ же властителей міра и всѣ его подражатели, всѣ, кто приблизился къ нему. Человѣкъ возвышенъ надъ всѣми прежними богами, сталъ выше всего ихъ сонма и ихъ замѣнилъ собою. Придти къ апотеозѣ человѣка было тѣмъ легче, что въ брамин-ствѣ уже была развита мысль о воплощеніяхъ божества въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, на мѣстѣ отрицанія божества, на мѣстѣ совершенной пустоты, подъ вліяніемъ прежнихъ религіозныхъ вѣрованій, которыя примѣшиваются къ буддизму, и отчасти подъ вліяніемъ его собственныхъ началъ и извнутри его, являются и развиваются новые взгляды, осложняющіе первоначальную простоту буддійскаго ученія и болѣе или менѣе удаляющіеся отъ его идеи. Прежнія вѣрованія, привходящія въ буддизмъ, переработываются, впрочемъ, подъ вліяніемъ его основной мысли, и принимаютъ особый, ему свойственный, характеръ. Постороннія, отвнѣ взятыя вѣрованія, которыми онъ осложняется, также видоизмѣняются подъ вліяніемъ его основныхъ воззрѣній. Такъ составилась въ буд-

---

[1] Аналогію этого, конечно, далеко неточную, представляетъ въ новѣйшей исторіи философіи воззрѣніе Фейербаха, выродившееся изъ гегельянства и относящееся къ этому послѣднему, какъ буддизмъ къ брамин-ству. Фейербахъ своимъ ученіемъ о самообожаніи человѣка, въ сущности, ничего не представилъ новаго, а сдѣлалъ только выводъ изъ началъ Гегелевой философіи.

дизмѣ цѣлая своеобразная космологія и новое ученіе о классахъ живыхъ существъ, въ числѣ которыхъ явились существа высшія, верховныя, замѣнившія боговъ.

Буддизмъ не знаетъ никакого творца міра, ни личнаго, ни безличнаго, не признаетъ ни премірнаго, ни имманентнаго міру начала его жизни,—поэтому у него не могло быть космогоніи [1]; но за то, какъ бы въ замѣнъ этого, въ буддизмѣ развита съ особенною полнотою космологія,—за то онъ учитъ о безчисленномъ множествѣ ничтожныхъ міровъ. Уже въ брамин ствѣ проходитъ мысль о множествѣ и разнообразіи міровъ, выливающихся изъ Брамы. Въ позднѣйшемъ буддизмѣ—это главный предметъ теоретической или догматической стороны ученія, на которомъ истощается фантазія буддистовъ, превзошедшая въ этомъ отношеніи всѣ фантастическія построенія браминства. Нѣтъ ни одного вѣчнаго существа,—вѣчны только измѣненія и перерожденія существъ. Вотъ мысль, лежащая въ основѣ этой множественности міровъ. Ничтожный міръ Сансары,—полный бѣдъ и золъ, въ новомъ буддизмѣ дѣлается какъ бы еще ничтожнѣе, еще прискорбнѣе отъ того, что выростаетъ въ своемъ объемѣ и расширяется до безконечности. Міры эти отъ вѣка движутся, кружатся, исчезаютъ, чтобы снова смѣниться другими такими-же. Одинъ Будда въ состояніи обозрѣть своею мыслію ихъ неисчислимое количество. Вѣра въ то, что міръ ограниченъ въ своихъ предѣлахъ, въ буддизмѣ—ересь. Такъ, подъ вліяніемъ мысли о ничтожествѣ міра, и вслѣдствіе отсутствія идеи о началѣ и первопричинѣ міра, — разви-

---

[1] Это не значитъ, что космогоній вовсе нѣтъ въ буддизмѣ. Въ ламаизмѣ, какъ послѣ увидимъ, онѣ есть. Но онѣ—явленіе уже совершенно несогласное съ основнымъ воззрѣніемъ буддизма.

лось ученіе о множествѣ міровъ. Съ одной стороны, вѣра въ бытіе безчисленныхъ міровъ—есть какъ бы дальнѣйшее развитіе идеи о ничтожествѣ и злѣ жизни, — о суммѣ этого зла, съ другой — безчисленное множество міровъ, какъ-бы пополняетъ пустоту представленія о призрачности міровой жизни и объ отсутствіи неизмѣннаго и вѣчнаго бытія. Не зная вѣчной и верховной причины бытія, буддизмъ тѣмъ съ бо̀льшимъ вниманіемъ останавливается на безконечной цѣпи конечныхъ причинъ и явленій. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этомъ безграничномъ множествѣ міровъ и существъ онъ видитъ разнообразныя ступени бытія, приближающагося къ идеѣ блаженства и покоя. Въ нихъ находитъ онъ и предметъ поклоненія, и свою опору. Безграничные міры населяются богами и полубогами. Самое понятіе нирваны, какъ бытія угасшаго, при этомъ, измѣняется и, незамѣтно, принимаетъ болѣе свѣтлый характеръ.

Передаемъ въ самомъ краткомъ видѣ эти фантастическія построенія позднѣйшаго буддизма. Средоточіе вселенной составляетъ гора Меру или Сумеру (отъ древности священная гора Индіи — царь горъ). Она возвышается надъ поверхностію на громадное пространство [1] изъ моря, которымъ окружена, и состоитъ изъ кристалла, золота и другихъ драгоцѣнныхъ минераловъ. Море, окружающее Сумеру, заключено въ скалахъ, которыя его опоясываютъ. За этимъ оплотомъ, окружающимъ первое море, слѣдуютъ, въ концентрическомъ порядкѣ, еще 7 морей и 7 затво-

---

[1] На 84 тысячи іодшановъ (Iodschanas. Кэппенъ. p. 223)—любимая мѣра буддистовъ при означеніи огромнаго пространства. Это равняется нашимъ 3,360,000 верстъ. См. труды членовъ Пекинской миссіи. т. II. статью о буддійскихъ обѣтахъ, стр. 345.

ровъ для нихъ изъ горныхъ скалъ. Широта и глубина морей, вмѣстѣ съ удаленіемъ отъ центра, уменьшается на половину [1]. Но все это — пока еще пространства, намъ невѣдомыя. Только за оградою послѣдняго, седьмаго моря, начинается то море, которое «знаютъ люди», т. е. море, принадлежащее нашему міру. На немъ-то, сообразно съ 4-мя сторонами Сумеру,—этого центра во вселенной, т. е. сообразно съ 4-мя сторонами небеснаго свода,—расположены четыре великія части земли, или четыре материка, изъ которыхъ каждый окруженъ 500 острововъ [2]. Обитатели этихъ частей земли различны по виду и долготѣ жизни [3]. Четыре большихъ материка земли, или четыре части человѣческаго міра, не имѣютъ между собою связи и могутъ сообщаться только съ своими островами. Это совершенно отдѣльные міры,—каждый съ своимъ солнцемъ и луною [4]. Океанъ съ четырьмя большими континентами окруженъ желѣзнымъ валомъ, — барьеръ, которымъ онъ отдѣленъ отъ всѣхъ другихъ міровъ. За этою желѣзною оградою начинается уже другой

---

[1] Первое море, окружающее Сумеру, имѣетъ такое же пространство въ окружности, какъ и высота горы Сумеру, т. е. 84 тысячи іодшановъ или 3.360.000 верстъ, второе 42 тысячи, третье 21,—пространство слѣдующихъ затѣмъ морей уменьшается въ такой же пропорціи.

[2] Форма этихъ частей земли неодинакова, и имѣетъ видъ—полукруга (на востокѣ), трехугольника (на югѣ), круга (на западѣ) и квадрата (на сѣверѣ).

[3] На сѣверѣ живутъ 1000 лѣтъ, на югѣ—только 100, на востокѣ 250, на западѣ 500.

[4] Напрасно, какъ справедливо замѣчаетъ по этому поводу Кэппенъ, въ этихъ континентахъ видѣли указаніе на то, будто буддисты знали о существованіи Америки, раньше европейцевъ. Все это—чисто фантастическія представленія и не имѣютъ никакого отношенія къ географическимъ понятіямъ и свѣдѣніямъ.

міръ, другая вселенная, гдѣ свѣтитъ другое солнце. Вообще, каждый округъ міра, огражденный стѣною, имѣетъ свое солнце и свои звѣзды. Но таже гора Сумеру служитъ центромъ и для міра небесъ, которыя отъ нея и надъ нею идутъ также концентрически,—параллельными кругами, какъ и воды, и материки [1]. Они высятся одни надъ другими по сторонамъ горы до вершины ея и выше, и раздѣляются на три главныхъ отдѣла. Первый изъ этихъ отдѣловъ или небесныхъ міровъ состоитъ изъ шести небесъ, совокупность которыхъ, вмѣстѣ съ землею или земными мірами, составляетъ міръ пожеланій—«Кама»,—низшій изъ міровъ,—тотъ міръ, полный призраковъ, обманчивыхъ очарованій, отъ котораго страдаютъ всѣ живыя существа и избавленіе отъ котораго обѣщалъ Шакья-Муни. Но на описаніи этого міра, поэтому, и не останавливается долго фантазія буддистовъ. За міромъ пожеланій, страсти, бѣдъ и золъ — слѣдуетъ высшій небесный міръ,—міръ «формы»—Рупа—«Rupa», т. е. такой міръ, въ которомъ остаются однѣ отвлеченныя формы, или одни типы, идеи бытія,—говоря нашимъ языкомъ. Этотъ міръ формъ, въ свою очередь, раздѣляется на четыре отдѣла или ступени, и состоитъ изъ 18-ти небесъ [2]. Первая ступень составляетъ область перехода изъ міра желаній и чувственности въ міръ одной отвлеченной формы. Вто-

---

[1] Явленія свѣта, при этомъ, объясняются также изъ отношеній солнца и другихъ свѣтилъ къ горѣ Сумеру. Наступаетъ ночь, когда солнце становится ниже Меру,—полдень, когда оно на той сторонѣ, которая обращена къ извѣстному континенту и извѣстной части земли.

[2] У сѣверныхъ буддистовъ 18, у южныхъ 16. Въ каждомъ изъ первыхъ трехъ отдѣловъ по три неба, а въ послѣднемъ, четвертомъ,—девять.

рая ступень міра формъ имѣетъ, наоборотъ, очень широкое пространство, обнимая собою цѣлыя тысячи міровъ, тысячи солнцевъ и земель и тысячи пространствъ первой ступени. Соединеніе тысячи міровъ желанія съ тысячью міровъ переходныхъ отъ первыхъ, — образуетъ у буддистовъ т. н. малый хиліокозмъ, или малое тысячное счисленіе міровъ. Третья ступень міра формъ обнимаетъ собою тысячу міровъ второй ступени и тысячу малыхъ хиліокозмовъ, слѣдовательно — милліонъ земель, солнцевъ, словомъ,— милліонъ міровъ желанія съ милліономъ міровъ переходныхъ. Четвертая ступень обнимаетъ тысячу міровъ третьей ступени, слѣдовательно,—тысячу милліоновъ міровъ, каждый съ тысячью милліоновъ міровъ первой ступени и милліономъ — второй. Это великій хиліокозмъ. За этими мірами слѣдуетъ еще высшій, небесный «міръ безформенности», съ своими четырьмя небесами [1], т. е. міръ, въ которомъ нѣтъ и формы бытія, никакого признака существованія [2]. Но и этимъ не ограничиваются буддисты въ своемъ стремленіи увеличить число міровъ. Великій хиліокозмъ, состоящій изъ тысячи милліоновъ міровъ, въ свою очередь, дробится на множество такихъ же хиліокозмовъ. Тысяча такихъ великихъ хиліокозмовъ, по воззрѣнію буддистовъ, составляютъ только ту систему міра, на

---

[1] Всѣхъ небесъ, такимъ образомъ, 28.

[2] Фантастическое представленіе объ этихъ мірахъ формъ и безформенности, равно какъ и о классахъ существъ,—что будетъ изложено далѣе,—составилось подъ вліяніемъ психическихъ представленій о созерцаніи, о различныхъ Діанахъ или Дьянахъ, какъ ступеняхъ созерцанія. Но эти мистическія понятія съ психическаго процесса перенесены на міръ внѣшній, объективный. Мы будемъ говорить объ этомъ особо въ другомъ мѣстѣ,—для большей раздѣльности и ясности въ изложеніи буддійскаго ученія.

которую простирается вліяніе Будды, и гдѣ слышится его слово. Все это не больше, какъ точка въ безграничной вселенной, капля въ морѣ. Вообще же, число міровъ у буддистовъ увеличивается въ безмѣрную цифру. Для обозначенія количества ихъ, пишется линія цифръ въ 44 тысячи футовъ длины, состоящая изъ 4.456.448 нулей [1].

Но это—только пространственная среда для обитанія существъ. Буддійская фантазія изобрѣла и самые разнообразные классы существъ для населенія этихъ міровъ и для обозначенія стадій или моментовъ перерожденія существъ. Формы и виды перерожденій разнообразны,—міры наполнены различными родами странствующихъ, скитающихся въ мірѣ существъ, и жаждущихъ погруженія въ нирвану. Главныхъ родовъ или путей перерожденія, говоря языкомъ буддистовъ, или главныхъ видовъ бытія живыхъ существъ,—шесть, именно: боги, люди, асуры, животныя, прэты или бириты, и существа, живущія въ аду. Идея ада и адскихъ существъ совершенно несообразна съ дѣйствительнымъ и первоначальнымъ воззрѣніемъ буддійскимъ, такъ какъ оно не знаетъ никакого судіи, никакого міроправителя, и все относитъ къ непонятной судьбѣ. Тѣмъ не менѣе, позднѣе, у буддистовъ, подъ вліяніемъ прежнихъ браминскихъ вѣрованій, и, конечно, подъ вліяніемъ іерархіи, желавшей вліять на народъ, явился адъ, какъ мѣсто мученій. Въ описаніи его буддисты превзошли браминовъ, у которыхъ заимствовано ими представленіе ада. [2] Область ада—въ самой глубинѣ вселенной, въ

---

[1] Koerpen. D. Religion. d. Buddha. p. 238.

[2] Ламы нынѣшніе ни о чемъ столько не говорятъ, какъ объ адѣ, и ни въ чемъ такъ не изобрѣтательны, какъ въ легендарныхъ и чудо-

скалахъ; это самая мрачная область, самая низшая и ужасная форма перерожденій, которая назначается для великихъ грѣшниковъ. Грѣшники, въ различныхъ отдѣленіяхъ ада, то разрѣзываются по частямъ ножами и кинжалами, то раздробляются камнями и скалами, то мучатся въ огнѣ, въ жару. Мученія адскія не вѣчны и продолжаются—легчайшія—500 лѣтъ, изъ которыхъ каждый день равняется 50 человѣческимъ годамъ. По окончаніи наказаній, адскія существа перераждаются въ непосредственно слѣдующій за ними классъ высшихъ существъ. Въ этомъ порядкѣ за ними слѣдуютъ прэты,—вѣчно голодныя чудовища, съ толстою головою, свирѣпымъ взглядомъ и огромнымъ желудкомъ, который никогда не наполняется, съ сухими, какъ у скелета, членами,—нагія, обросшія волосами, съ устами и ртомъ — тонкимъ, какъ игольное ушко. Они вѣчно голодны и вѣчно жаждутъ. Едва одинъ разъ въ сто тысячъ лѣтъ они слышатъ слово «вода», и, когда находятъ ее, то она обращается предъ ними въ нечистоту. Нѣкоторые изъ нихъ пожираютъ искры огня, другіе — трупы, или собственное тѣло, но не могутъ насытиться, вслѣдствіе узкаго

вищныхъ разсказахъ о жизни въ адѣ. Труды членовъ Пекинской миссіи, т. I. Въ легендахъ этихъ адъ представляется подъ формою моря съ раскаленными, жгучими водами, адскія существа стремятся выйти изъ него; хватаются за желѣзный валъ, окружающій море, но снова падаютъ въ него. Но мученія представляются и подъ формою страданій отъ холода. У сѣверныхъ буддистовъ принимается 8 холодныхъ и 8 жаркихъ областей ада. Это, впрочемъ, только—подземный адъ; существуютъ еще сферы адскихъ мукъ въ воздухѣ, въ водѣ, въ пустыняхъ, въ горахъ. Есть также мрачная область подлѣ ада, преддверіе его. Здѣсь также муки, хотя менѣе жестокія,—горячая вода, ядовитые черви, раскаленные угли, колючія и жгучія растенія. Царь адской области у всѣхъ буддистовъ—Яма, извѣстный въ брамнизмѣ.

устройства своего рта. Кажется, въ лицѣ этихъ жалкихъ существъ, слѣдующихъ за адскими обитателями, фантазія буддистовъ хотѣла воплотить понятіе о той жаждѣ бытія, которая ведетъ къ страсти и служитъ причиною и самыхъ перерожденій,—этого зла жизни. Вѣчная жажда бытія никогда не удовлетворяется. Третью ступень перерожденій составляютъ неразумныя животныя, раздѣляющіяся, по буддійской зоологіи, на четыре класса: безногихъ, двуногихъ, четвероногихъ и многоногихъ. Четвертую область бытія, или форму перерожденій, составляютъ Асуры и Ракшасы,—демоны или духи, извѣстные въ браминствѣ и населяющіе, по мнѣнію буддистовъ, подножіе или корень міровой горы Сумеру. Изображаются они съ длиннымъ, покрытымъ кровью, языкомъ, и жаждущими мяса и человѣческой крови. За ними слѣдуетъ пятый и шестый родъ перерожденій, подъ формою существъ добрыхъ — людей и боговъ. Такимъ образомъ, вопреки намѣренію и убѣжденіямъ Шакъя-Муни, въ основанную имъ религію вошли, подъ формою извѣстнаго класса существъ, всѣ народные боги Индіи и даже позднѣйшій жреческій Брама, и притомъ очень скоро послѣ его смерти. Они упоминаются уже въ древнѣйшихъ Сутрахъ буддизма. Дэвы и всѣ боги Ведъ населяютъ небеса, принадлежащія къ міру чувственному—«Кама», и состоятъ подъ управленіемъ Индры, который есть ихъ владыка и правитель всей чувственной, матеріальной вселенной. Тронъ его — на самой вершинѣ міровой горы. Это богъ самый популярный и чаще всего упоминаемый у буддистовъ. Онъ правитъ всѣмъ чувственнымъ міромъ, какъ Будда—духовнымъ. Область неба, гдѣ живутъ боги, подвластные Индрѣ, и которою заканчивается сфера міра чувственнаго, состоитъ изъ шести частныхъ небесъ, или част-

ныхъ отдѣловъ. Въ высшихъ отдѣлахъ этихъ небесъ обитаютъ боги съ именами, уже неизвѣстными браминству; таковы — на третьемъ и четвертомъ небѣ боги подъ названіемъ—«довольные», «радостные», или «тушиты», [1] а на шестомъ», послѣднемъ, высшемъ пунктѣ чувственнаго міра,—«Мара»—царь всего чувственнаго и всѣхъ измѣненій и перерожденій въ чувственномъ, матеріальномъ мірѣ. Кажется, этотъ Мара, или царь духовъ и боговъ съ именемъ Мара, — есть олицетвореніе того понятія, какое заключено было въ браминскомъ представленіи о Майя, при посредствѣ которой созданъ Брамою міръ, которая увлекаетъ его желаніемъ извести изъ себя жизнь, ему чуждую. Это—сила, представляющая собою источникъ чувственныхъ желаній, влекущихъ къ перерожденію. Мара и есть владыка всѣхъ измѣненій жизни, всѣхъ перерожденій. Это, вмѣстѣ съ тѣмъ, буддійскій сатана-искуситель. Онъ искушаетъ святыхъ, какъ искушалъ и самаго Шакъя-Муни. Всѣ боги этого перваго, чувственнаго міра, подчиненнаго Мара, сами увлекаются чувственными пожеланіями и имѣютъ половое различіе. Впрочемъ, чѣмъ далѣе идутъ отдѣлы небесъ, тѣмъ менѣе чувственна жизнь ихъ обитателей. Обитатели третьяго неба зачинаютъ посредствомъ однихъ объятій, тушиты чрезъ прикосновеніе рукъ, а боги Мара—чрезъ одинъ взглядъ. Второй міръ,—міръ чистыхъ формъ, — буддисты населяютъ богами высшаго порядка. Высшій и болѣе отвлеченный, выработанный созерцаніемъ, богъ втораго и послѣдняго періода индѣйской религіи, расчлененный у буддистовъ на безчисленное множе-

[1] Съ этого неба, какъ послѣ узнаемъ, - Будды являются на землю въ качествѣ божествъ, и здѣсь же пребываетъ Майтрея, будущій Будда—мессія буддистовъ.

ство индивидуумовъ, есть обитатель этого міра формъ, этого рода перерожденій, уже вышедшихъ за предѣлы чувственности и приближающихся къ нирванѣ. Брама, съ богами ему подчиненными, есть владыка и всѣхъ ниже лежащихъ областей чувственнаго міра, — и боговъ, и людей, и всѣхъ существъ, которыя идутъ путемъ перерожденій и терпятъ страданія. Четыре различныя области этого міра формъ, четыре его Дъяны или пути—населены различными богами этого класса, подраздѣляющимися на различныя ступени, по три въ каждой Дъянѣ. Чѣмъ выше Дъяна, тѣмъ отвлеченнѣе бытіе боговъ. Во второй Дъянѣ живутъ боги свѣта, чистѣйшіе существомъ, раздѣляясь на боговъ свѣта ограниченнаго, неограниченнаго и полнаго. Аттрибутъ боговъ третьей Дъяны—добродѣтель или чистота, раздѣляющаяся также на полную, неограниченную и ограниченную. Обитатели этой Дъяны безъ Будды знаютъ, въ чемъ добродѣтель. Обитатели четвертой, послѣдней Дъяны принадлежатъ къ тѣмъ свободнымъ, разумнымъ существамъ, которыми заканчивается циклъ перерожденій, и которыя составляютъ высшее, послѣднее совершенство бытія. Различные классы этихъ высшихъ существъ называются: «безсознательные, свободные отъ печали, созерцающіе, возвышенные, безоблачные, изъ чистоты рожденные, нестарѣющіе; неумаляющіеся». Къ нимъ принадлежатъ, какъ послѣ увидимъ, и воплощающіеся Будды. Въ послѣднемъ, безформенномъ мірѣ, и его областяхъ живутъ существа съ еще болѣе созерцательнымъ характеромъ, въ которомъ трудно уловить и признаки бытія. Это—существа неограниченнаго пространства, неограниченнаго знанія, наконецъ, бытіе, въ которомъ ничего нѣтъ,—ни мысли, ни безмыслія. Боги міра формъ уже не имѣютъ ни тѣла, ни чувственныхъ органовъ, и пред-

ставляются эѳирными, блестящими метеорами, или отраженіями свѣта. Обитатели міра безформеннаго не имѣютъ, естественно, никакого облика, никакого вида. Всѣ исчисленныя существа, начиная съ обитателей ада и кончая богами безформеннаго міра, составляютъ великій, неизмѣримый кругъ восхожденій по пути очищеній или перерожденій, которыя заканчиваются только въ безформенномъ мірѣ.

Въ связи съ этимъ представленіемъ о безчисленныхъ мірахъ и безчисленныхъ формахъ перерожденій населяющихъ ихъ существъ,—у буддистовъ стоитъ и развита мысль о разрушеніи и возобновленіи міровъ, о различныхъ періодахъ существованія вселенной, которые называются у нихъ, какъ и въ браминствѣ, «Калпа» (Kalpa). Каждый Калпа или періодъ міробытія раздѣляется на 4 частные періода, эпоху разрушенія или уничтоженія, эпоху продолженія этого уничтоженія, затѣмъ періоды возстановленія и продолженія этого возстановленія или возобновленія. Существуютъ три способа, или три силы для разрушенія, производимаго во вселенной: огонь, вода и вѣтеръ. Каждый изъ этихъ періодовъ, въ свою очередь, подраздѣляется на 20 малыхъ калпъ или періодовъ. Міръ будетъ разрушаться, такимъ образомъ, семь разъ чрезъ огонь, затѣмъ послѣдуютъ разрушенія чрезъ воду, послѣ этого 56 разрушеній чрезъ огонь и 7 чрезъ воду и, наконецъ — въ послѣдній разъ—чрезъ вѣтеръ. Это 64-ое и послѣднее разрушеніе. Каждое разрушеніе продолжается 100,000 лѣтъ и каждый разъ предварительно являются съ небесъ Дэвы и призываютъ обитателей міра къ покаянію. При разрушеніи посредствомъ огня земля высыхаетъ, — настаетъ голодъ. Призванные къ покаянію люди и боги переселяются на вторую Дъяну,—въ міръ безформенный. Все разрушается, даже міръ Брамы, до вто-

рой ступени безформеннаго міра. Разрушеніе посредствомъ воды сильнѣе,—исчезаетъ, разрѣшаясь на составныя части, все, даже до второй Дъяны безформеннаго міра включительно. При разрушеніи чрезъ вѣтеръ, который все обращаетъ сначала въ пыль и порошокъ, затѣмъ до конца все уничтожаетъ, не оставляя ни одного атома,—при чемъ отъ бури одна область небесъ падаетъ на другую, и все смѣшивается, чтобы потомъ совсѣмъ исчезнуть,—даже третья Дъяна подвергается уничтоженію и остается только четвертая. По другимъ сказаніямъ, остается только міръ безформенный. Такимъ образомъ, разрушеніе міра, по воззрѣнію буддистовъ, не совершенно уничтожаетъ его; остается міръ безформенный и четвертая Дъяна,—это основа будущаго возобновленія міра. По разрушеніи, наступаетъ тьма и пустота, которая длится цѣлые циклы временъ. Но вотъ,—въ пустотѣ зараждается вѣтеръ, изъ вѣтра образуются облака, затѣмъ дождь, котораго капли постепенно расширяются и наполняютъ пространства погибшихъ міровъ, достигая до высотъ неразрушеннаго міра. Изъ этихъ неразрушимыхъ областей отдѣляются твердыя частицы, какъ капли масла на поверхности молока, и, утолщаясь отъ вѣтра, служатъ зародышами новаго міра. Сначала появляется міръ разрушенныхъ Дъянъ, затѣмъ небеса чувственнаго міра, гора Сумеру и, наконецъ, поверхность земли. Существа, оставшіяся въ безформенномъ мірѣ и погруженныя въ созерцаніе, падаютъ въ небеса чувственнаго міра и, наконецъ, перераждаются въ форму земныхъ существъ. Они являются существами совершенными, въ тѣлѣ, выродившемся изъ духа, чужды недостатковъ и пребываютъ въ созерцаніи. Нѣтъ пока еще ни солнца, ни луны, ни звѣздъ, ни временъ года, ни различія половъ, ни

мущины, ни женщины, ни даже людей. Живутъ на землѣ только—просто «существа». Но вотъ,—послѣ того, какъ они отвѣдали сладкаго сока, который бьетъ ключемъ изъ земли,—зараждается въ ихъ тѣлѣ стремленіе къ пищѣ, они теряютъ легкость и эѳирность своего состава и, вмѣстѣ съ тѣмъ, солнце, луна и звѣзды выступаютъ для освѣщенія земли. Тѣ, которые мало питаются, еще сохраняютъ относительно красивый видъ; другіе дѣлаются, вслѣдствіе бо́льшаго употребленія пищи, гнѣвливыми, недружелюбными. Возникаютъ споры и гордость. Исчезаетъ, между тѣмъ, въ землѣ источникъ сладкаго сока; вмѣсто него, она изводитъ вкусные, благоухающіе грибы для питанія живыхъ существъ. Раздоры и несогласія еще болѣе возрастаютъ. Является новый родъ пищи, — лѣсное растеніе, наконецъ—рисъ. Вмѣстѣ съ этимъ развиваются чувственныя страсти; появляется различіе половъ, право собственности, хищничество и раздѣленіе между людьми,—словомъ, со всею полнотою открывается та жизнь, какою живетъ нынѣшній человѣкъ. Самый вѣкъ живыхъ существъ, вмѣстѣ съ этими измѣненіями ихъ быта, сокращается и достигаетъ нынѣшняго краткаго предѣла. Сначала люди жили 80 тысячъ лѣтъ, послѣ этотъ періодъ жизни упадалъ даже до 10 лѣтъ. Теперь идетъ періодъ устойчивости міра; послѣдуетъ еще большее увеличеніе грѣха и затѣмъ уничтоженіе, за которымъ должно слѣдовать новое возобновленіе міра. Такъ, безъ начала, міры являются, кружатся въ пространствѣ, разрушаются и отдыхаютъ въ хаотическомъ состояніи, какъ бы собираясь съ силами для новой жизни, въ новомъ порядкѣ калпъ или цикловъ временъ. Будетъ-ли конецъ этому безначальному круговороту? 64-ое разрушеніе міра—есть-ли послѣднее, за которымъ уже ничего не

будетъ? Тамъ, гдѣ нѣтъ начала потоку измѣненій, не должно быть, повидимому, и конца. Тамъ, гдѣ нѣтъ ничего неизмѣннаго, измѣненіе должно быть вѣчно. Но фантазія буддистовъ, повидимому, нейдетъ далѣе; — на вопросъ объ этомъ нѣтъ у буддистовъ отвѣта.

Итакъ, міры, какъ и существа, ихъ населяющія, безчисленны. Но весь этотъ рядъ существъ, въ томъ числѣ и боговъ, или существъ съ именемъ боговъ, есть только рядъ покаяній и очищеній, которыя проходятъ эти существа, стремясь погрузиться въ нирвану. Ни въ одномъ изъ нихъ нѣтъ ни совершенства, ни самостоятельности и неизмѣнности бытія. Неизмѣнны и вѣчны только измѣненія и перерожденія, и буддійская космологія ничего не прибавила въ сущности къ буддійскому воззрѣнію, незнающему никакого высшаго начала. Все также нѣтъ творца вселенной и нельзя на вопросъ о томъ, откуда произошелъ міръ, отвѣчать иначе, какъ указаніемъ на безконечный рядъ причинъ конечныхъ, вторыхъ. Ихъ только, повидимому, и знаетъ буддизмъ. Откуда нашъ міръ?—Изъ прежняго погибшаго міра. А этотъ откуда? Изъ другаго, еще прежде погибшаго,—и такъ въ безконечность.—Откуда существа міра? — Птица кладетъ яйцо, изъ яйца выростаетъ другая птица; мы бросаемъ сѣмя, изъ сѣмени выростаетъ дерево, дерево обращается въ матеріалъ для другаго дерева, — и такъ въ безконечность. Правда, буддисты стали послѣ говорить, что одинъ Будда знаетъ, какъ произошла въ первый разъ вселенная; мы, обыкновенные смертные, можемъ знать только рядъ вторыхъ причинъ, только круговоротъ явленій. Но мы видѣли уже, что самъ Будда считалъ это вопросомъ пустымъ и безплоднымъ. Извѣстно, съ другой сторо-

ны, что его послѣдователи иногда даже прямо отрицали бытіе какой бы то ни было высшей причины. Одинъ изъ знаменитыхъ буддійскихъ мыслителей приводитъ даже доказательство, хотя и очень странное, на то, что нѣтъ никакой вѣчной первопричины бытія [1]. Бытіе, говоритъ онъ, не создано ни Богомъ, ни духомъ (Пуруша), ни матеріею. Еслибъ было, продолжаетъ онъ, какое бы то ни было начало и первопричина, то міръ, въ своей совокупности, долженъ былъ бы явиться вдругъ и однажды. Но существа міра являются послѣдовательно, и притомъ различными путями, — то изъ матерней утробы, то изъ сѣмени. Скажутъ: все это разнообразіе причинъ есть дѣйствіе воли божества, которая однажды рѣшила, чтобы разнообразныя существа являлись послѣдовательно. Но, въ такомъ случаѣ, нужно допустить въ Богѣ множество и разнообразіе актовъ воли, а Богъ единственъ и нераздѣлимъ. Въ самомъ дѣлѣ, напрасно старались бы мы въ этихъ фантастическихъ построеніяхъ буддійской космологіи, съ ея ученіемъ о погибели и возобновленіи міровъ, уловить какую либо опредѣленную мысль касательно того, что лежитъ въ основѣ этихъ измѣненій міровой жизни, что составляетъ ея негибнущую стихію, и есть ли это непреходящее начало. Повидимому, можно было бы заключить, что позднѣйшій буддизмъ признаетъ матерію въ ея утонченной сущности причиною явленій въ мірѣ, которыя не что иное, какъ ея осложненіе. На второй Дъянѣ, міръ формъ,—при погибели міровъ, остается какъ бы негибнущимъ сѣменемъ, изъ котораго появляется въ пустомъ пространствѣ вѣтеръ, начинаю-

---

[1] Jacomitra. Burnouf Introd. 572. S. у Кэппена.

щій собою возобновленіе міра, затѣмъ съ высотъ Дъяны падаютъ твердыя частицы въ воду чувственнаго міра. Въ самомъ буддизмѣ существуетъ цѣлая школа, признающая не только реальность, но и субстанціальность матеріи. Издавна извѣстно ученіе объ атомахъ, а школа Вайбашиковъ предполагаетъ въ матеріи нѣчто несоставное и субстанціальное [1]. Съ еще бо́льшимъ правомъ здѣсь можно видѣть идеалистическій взглядъ на основу міра и находить въ этихъ космологическихъ построеніяхъ идею о природѣ, въ ея абстрактномъ, отвлеченномъ понятіи. Неисчезающая сфера третьей и четвертой Дъяны, повидимому, представительница отвлеченныхъ, мысленно созерцаемыхъ, типовъ и формъ бытія. Міръ при этомъ является порожденіемъ мысли, и пустота, въ которой начинаютъ дѣйствовать силы, возобновляющія бытіе міра,—есть пустота отвлеченнаго понятія, въ которомъ все и ничто. Рядъ существъ буддійской космологіи, которыя, чѣмъ далѣе слѣдуютъ, тѣмъ все болѣе и болѣе становятся отвлеченными, строго говоря, есть тоже, что въ браминской космогоніи рядъ существъ, выливающихся изъ Брамы, въ порядкѣ постепеннаго осложненія, или постепеннаго овеществленія духовныхъ сущностей. Только порядокъ здѣсь обратный, и только, повидимому, нѣтъ источнаго начала для этихъ видоизмѣненій. Тоже самое, и еще яснѣе, выражаетъ собою и рядъ существъ, при возобновленіи міра падающихъ на землю съ высотъ Дъяны, и сначала духовныхъ, созерцающихъ, неимѣющихъ тѣла, а затѣмъ

---

[1] Къ несоставному, и, слѣдовательно, субстанціальному Вайбашики причисляютъ небо и два вида Саманатти. Васильевъ. Буддизмъ. 272. Впрочемъ, ученіе о матеріи, какъ самобытномъ началѣ, никогда не имѣло среди буддистовъ распространенности и всеобщности.

постепенно осложняющихся, грубѣющихъ. Основа воззрѣнія. очевидно, таже спиритуалистическая, какъ и въ браминствѣ. Бытіе, полное страданій, перерожденія, грѣха, нечистоты,—что это, какъ не отрицаніе идеальнаго, мысленнаго бытія, которое само въ себѣ безразлично и безкачественно? Зло есть *дѣло*, которое исходитъ *изъ желанія*, изъ страсти, изъ дѣятельности. Мы послѣ увидимъ, что на этомъ основана и буддійская мораль. Это идеалистическое воззрѣніе у самихъ буддистовъ есть господствующее. Ученіе о всеобщей пустотѣ, развитое въ Махаянѣ и представляемое подъ именемъ мудрости, переводящей на другой берегъ бытія,—и скрываетъ въ себѣ не что иное, какъ отвлеченную *идею бытія*, трансцедентальное понятіе о мірѣ,—эта пустота есть пустота абстракта[1]. Но, если буддизмъ есть спиритуализмъ, то—совершенно особаго характера. Онъ весь привязанъ, какъ и въ началѣ сказали мы, къ нравственному представленію о грѣхѣ и нечистотѣ. Это воззрѣніе Шакъя-Муни осталось во всей силѣ и въ послѣдующемъ буддизмѣ. Вселенная разрушается и гибнетъ, по космологическому воззрѣнію, отъ нравственнаго нестроенія. Вновь возникаетъ она вслѣдствіе того, что остаются, хранятся существа, еще неотрѣшившіяся совершенно отъ признаковъ бытія, которое есть нечистота. Зародышъ міра есть *остатокъ дѣлъ*, нравственныхъ проявленій. Съ другой стороны, это спиритуалистическое представленіе не знаетъ никакого центра, не имѣетъ для себя олицетворенія въ Брамѣ, или подобномъ существѣ, и ни въ чемъ не сосредоточено.

Изъ этого вѣчнаго цикла измѣненій опять тотъ же выводъ и по отношенію къ человѣческой лично-

---

[1] Праджнапарамита (мудрость) Васильевъ. Тамъ же. 122.

сти. Она также не находитъ въ этихъ сложныхъ космологическихъ построеніяхъ никакой устойчивости. Нѣтъ я, нѣтъ личности, нѣтъ души въ нашемъ смыслѣ слова, нѣтъ, повидимому, и свободы, хотя требуется нравственное самоусовершенствованіе. Истинная свобода въ буддизмѣ необходимо связана съ свободою *отъ* всякаго *существованія*. Живыя существа скитаются по перерожденіямъ [1], мѣняя не только видъ и форму, но и самое существо. Въ самомъ дѣлѣ, на вопросъ о томъ: остается ли, при этихъ перерожденіяхъ, что либо постоянное, что переходило бы изъ одной формы въ другую, есть-ли неизмѣнное начало въ родѣ духа (Пуруша) браминовъ, допускаетъ ли буддизмъ неразрушимость душъ,—отвѣчать трудно и—скорѣе можно отрицательно, чѣмъ положительно. Существовали и существуютъ философскія школы, допускающія бытіе души въ смыслѣ неизмѣняющагося начала, какъ есть школы, допускающія субстанціальность и самой матеріи. Во времена мистицизма явилось и ученіе о присутствіи души, какъ чего-то первоначально чистаго, но потомъ затемненнаго суетностями и связаннаго узами природы [2]. У сѣверныхъ буддистовъ довольно распространено такое воззрѣніе, у ламаистовъ есть даже ученіе о душѣ, какъ о на-

---

[1] Неизвѣстно въ точности, какъ далеко простирается метемпсихозисъ у буддистовъ, т. е. переходитъ-ли одушевленное существо въ форму неодушевленнаго, въ растеніе, въ камень. Болѣе всего говорится о перерожденіяхъ подъ формою живыхъ существъ,—животныхъ, людей и воображаемыхъ существъ иныхъ областей міра. Встрѣчаются, впрочемъ, легендарныя сказанія о перерожденіи въ формы растеній; но это говорится о жителяхъ ада, лишенныхъ сознанія, и только по временамъ возвращающихся къ нему. Повидимому, буддизмъ знаетъ только перерожденія подъ формою живыхъ существъ. Коерреп. 292.

[2] Васильевъ. Буддизмъ. 101.

чалѣ, оживляющемъ тѣло, даже о нѣсколькихъ душахъ [1]. Противоположный этому послѣднему взглядъ не согласенъ былъ бы, повидимому, и съ основнымъ воззрѣніемъ на законъ перерожденій и воздаяній. Если личное я не существуетъ, и будущая форма перерожденій будетъ принадлежать *иному* существу; то нѣтъ ничего страшнаго въ перерожденіяхъ, — мученіе существа оканчивается съ переходомъ изъ одной формы въ другую. Между тѣмъ, истый буддійскій взглядъ, повидимому, отрицаетъ личность не только въ понятіи всепоглощающей нирваны, но и въ понятіи о самой жизни подъ формою перерожденій. Умирая, или перераждаясь, душа выходитъ изъ тѣла, не какъ птица изъ клѣтки, — она не мыслится отдѣльно отъ своей формы. Когда умираетъ человѣкъ, душа угасаетъ совершенно, отъ нея не остается *ничего*, *кромѣ* ея *дѣлъ* и ихъ послѣдствій. Этотъ остатокъ дѣлъ и есть сѣмя будущаго индивидуума и качества этого зародыша предопредѣляютъ форму будущаго существованія; является, вслѣдствіе этого остатка, или животное, или богъ, или человѣкъ,—неизмѣнность и тожество душъ при этомъ пропадаетъ; остается только, такъ сказать, постоянство и преемственность въ рѣшеніи нравственной задачи. Новое существо наслѣдуетъ то, что до него сдѣлано, и въ чемъ само оно

---

[1] Ламаисты признаютъ вещественныя и невещественныя души. Первыя зарождаются вмѣстѣ съ тѣломъ, подъ вліяніемъ влаги и теплоты. Таковы души насѣкомыхъ. Души духовныя, человѣческія, не имѣютъ ничего общаго съ матеріей, вселяются въ тѣла изъ внѣшняго міра и начинаютъ совершать круговоротъ перерожденій. Существуетъ даже особый обрядъ призыва души, въ случаѣ болѣзни тѣла, предполагающій, что больное тѣло оставлено душой. Есть вѣрованіе даже въ мытарства по смерти и судъ на небѣ. Архіеп. Нила. Буддизмъ 210—213. Васильевъ. 102.

не участвовало,—существуетъ,такимъ образомъ,только преемственность душъ, слѣдующихъ по перерожденіямъ, но не неизмѣнность ихъ. Существа страдаютъ въ перерожденіяхъ не за свои собственныя дѣла, мучатся вслѣдствіе какого-то роковаго закона, который вызываетъ ихъ на скорбное существованіе для достиженія нравственныхъ цѣлей. Страданіе это — не для личныхъ цѣлей являющихся на свѣтъ существъ. Другая форма перерожденія будетъ удѣломъ совершенно другаго существа, которое также исчезнетъ, чтобы уступить свое мѣсто еще новому. Всѣ живыя твари связаны только связію преемства и за нравственное зло онѣ отвѣтственны столько же, сколько отдѣльныя личности отвѣтственны за исторически сложившееся нравственное зло въ обществѣ, до нихъ жившемъ Душа есть только «скандъ», по истому буддійскому воззрѣнію, т. е. только случайный аггрегатъ бытія. И сама школа мистиковъ, допускающая бытіе первоначальнаго, чистаго существа душъ, въ противорѣчіе съ собой, не исключаетъ ее изъ числа «скандовъ», слѣдовательно не признаетъ ее неизмѣнною. Эту идею простой преемственности душъ въ перерожденіяхъ буддисты выражаютъ въ чувственномъ образѣ свѣта, получаемаго отъ зажженой лампы и плодовъ отъ дерева. Одна свѣча или одна лампа зажигается отъ другой; онѣ различны, но вторая получила свѣтъ отъ первой, и безъ этой послѣдней не свѣтила-бы. Дерево даетъ плодъ, изъ этого плода вырастаетъ другое дерево. Человѣкъ, прибавляютъ они, есть дерево, его дѣйствія тоже, что плоды. Отъ плодовъ зависитъ качество будущаго дерева. Итакъ, нынѣ существующія души произведены прежде существовавшими душами, или вѣрнѣе, выродились изъ ихъ дѣлъ и вслѣдствіе этихъ дѣлъ. Вообще же, буддизмъ не знаетъ ни-

чего, кромѣ нравственныхъ дѣйствій, совершаемыхъ одушевленными существами. Они только и существуютъ въ мірѣ. По буддійскому воззрѣнію, строго говоря,—какъ справедливо замѣчаетъ Кэппенъ,—нельзя говорить: «міры и произведенныя ими существа», а нужно сказать:—«живыя существа и ими произведенные міры».

Въ концѣ концовъ, всѣ эти космологическія представленія, такъ разнообразныя, сводятся къ какому-то своеобразному нравственному *фатализму*, который уничтожаетъ въ корнѣ и всякое личное я, и всякое начало всеобщее, и который даетъ мѣсто только скандамъ, т. е. временнымъ обнаруженіямъ бытія, не указывая источника этого бытія.

Правда, эти космологическія представленія о множествѣ высшихъ, небесныхъ областей, которыя населены богами, для сознанія народныхъ массъ, восполняли отсутствіе верховнаго существа; въ этихъ богахъ народная вѣра, какъ и прежде, находила предметъ поклоненія; они обращались изъ существъ, проходящихъ путь очищеній, въ силы, царившія надъ міромъ. Такъ, къ буддизму примѣшивались чуждыя ему понятія, перешедшія въ политеизмъ; тотъ же Индра, тотъ же Брама, и вмѣстѣ съ ними многое множество боговъ и богинь.[1] Равнымъ образомъ, представленіе о сферахъ высшей, небесной жизни—ослабляло понятіе о нирванѣ, какъ пустотѣ и ничтожествѣ. Для тѣхъ, кто не могъ понять нирваны подъ формою пустоты и ничтожества, чье чувство не мирилось съ такимъ представленіемъ, жизнь боговъ и другихъ высшихъ су-

[1] Въ ламайскомъ буддизмѣ, который есть смѣсь буддизма съ шаманствомъ,—безчисленное множество боговъ, богинь и духовъ служатъ предметомъ почитанія и поклоненія.

ществъ въ преддверіяхъ нирваны,—въ мірѣ формъ и безформенности,—отожествлялась съ представленіемъ о раѣ и его блаженной жизни. Къ этому космологическому представленію о богахъ высшихъ міровъ, въ томъ нѣтъ сомнѣнія, примѣшивались прежнія представленія о блаженной жизни за гробомъ, и этимъ объясняется превращеніе самой нирваны въ рай.[1]

Но еще болѣе удовлетворяло религіозному чувству новое, скоро развившееся въ буддизмѣ, въ связи съ изложенными космоголическими понятіями, ученіе о самомъ Буддѣ, какъ могучемъ, верховномъ существѣ міра, и даже о множествѣ такихъ Буддъ. Ученіе это въ новомъ буддизмѣ составляетъ главнѣйшій догматъ и центръ всего вѣроученія и всѣхъ буддійскихъ воззрѣній.

Первоначально простой мудрецъ (Будда) и учитель Шакъя-Муни, подъ вліяніемъ указанныхъ уже нами причинъ,—вмѣстѣ съ распространеніемъ и развитіемъ его ученія,—становился въ глазахъ его послѣдователей все болѣе и болѣе необыкновеннымъ существомъ и, наконецъ, замѣнилъ собою божество, о которомъ самъ не сказалъ ни слова. Въ первый періодъ развитія буддизма, во времена Хинаяны, Будда все еще только личность, свергнувшая съ себя узы сансары, т. е. міра мученій, и освободившаяся отъ перерожденій, — только образецъ нравственнаго совершенства. Будда Махаяны есть уже другое лицо,—онъ властитель міра. Онъ существо, явившееся затѣмъ,

---

[1] У всѣхъ сѣверныхъ буддистовъ, особенно же въ ламайствѣ, есть представленіе о раѣ, какъ мѣстѣ блаженнаго успокоенія и небесныхъ радостей, точно также, какъ есть и ученіе о мытарствахъ, занимающихъ средину между адомъ и міромъ перерожденій. Арх. Нила. Буддизмъ. 210.

чтобы своимъ ученіемъ освободить отъ скорбей и перерожденій «всѣ одушевленныя существа міра». Онъ прошелъ всѣ возможныя безчисленныя перерожденія посредствомъ внутренней силы созерцанія и терпѣнія, и указалъ средство другимъ къ избавленію отъ нихъ. Онъ живетъ и вліяетъ на міръ и въ нирванѣ. Наконецъ, въ мистицизмѣ, онъ изъ историческаго лица дѣлается чисто отвлеченнымъ, или догматическимъ понятіемъ. Личность его превращается въ существо, жившее съ незапамятныхъ временъ, въ прежде существовавшихъ мірахъ и періодахъ жизни. Этого мало. Развивается понятіе о множествѣ Буддъ такихъ же, какъ Шакъя-Муни, которые приходили и имѣютъ прійти въ міръ съ тою-же цѣлію, какъ и онъ. Историческій Будда является, при этомъ, только, какъ Будда, «нынѣ правящій міромъ». Самый буддизмъ получаетъ, несвойственный язычеству, міровый характеръ, заявляя, что его ученіе принадлежитъ всѣмъ вѣкамъ и всѣмъ мірамъ. Всѣ Будды, какъ и Шакъя-Муни, проповѣдывали и будутъ проповѣдывать тоже самое,—туже единую и единственно истинную вѣру, какую провозвѣстилъ индѣйскій мудрецъ. Словомъ, Будда превращается въ понятіе всеобщей нравственной силы міра, для которой нѣтъ ничего недоступнаго, и которая ведетъ всѣ живыя существа къ цѣли освобожденія отъ зла жизни.

Такъ Шакъя-Муни превратился въ высшее существо міра, въ правителя его судебъ, и сталъ существомъ безъ начала и безъ конца. Ему подвластны всѣ міры и всѣ существа, ихъ населяющія. По его снисхожденію, обитатели ада получаютъ облегченіе. Онъ былъ и прежде. Его исторія—есть исторія безчисленныхъ, можно сказать, безконечныхъ перерожденій. Въ послѣдній только разъ онъ явился въ утробѣ

Маха-Майи. Легенда о перерожденіяхъ Будды — любимая тема буддистовъ; это т. н. жатаки (рожденія)[1]. Такихъ разсказовъ безчисленное множество, и они идутъ отъ древности. Они же служатъ часто и предметомъ пластическаго искуства буддистовъ[2]. Мысль всѣхъ этихъ легендъ, сложенныхъ на подобіе индѣйскихъ легендъ о воплощеніяхъ боговъ,—та, что Будда и прежде былъ тою нравственною силою, которая вносила изъ себя въ жизнь людей элементъ истины, правды, добра, разума, и прежде онъ терпѣлъ, страдалъ, оказывалъ самоотверженіе съ тою же цѣлію,

---

[1] См. Жур. Мин. Просвѣщенія. Іюнь 1872 г. О буддійскихъ жатакахъ.

[2] Обыкновенно насчитываютъ 550 воплощеній или перерожденій Будды. 88 разъ онъ рождался пустынникомъ, 58 царемъ, 43 богомъ растеній, 26 религіознымъ законодателемъ, 24 чиновникомъ двора, 24 браминомъ, 24 княземъ, 23 дворяниномъ, 22 ученымъ, 20 богомъ Индрой, 18 обезьяной, 13 купцомъ, 12 судьей, 10 пастухомъ, 10 львомъ, 10 богомъ Ганга, 6 слономъ, 5 птицей, 5 рабомъ, 5 золотымъ орломъ, по 4 лошадью и воломъ, 4 бракою, 4 павлиномъ, 4 змѣей, 4 раза куликомъ, 3 раза горшечникомъ, 3 раза разрушителемъ кастъ, 3 раза легуаномъ, 2 раза рыбою, 2 раза слоновымъ вожакомъ, дятломъ, крысою, каменьщикомъ, рѣзчикомъ, танцовщикомъ, школьнымъ учителемъ, серебрянникомъ, водяною птицею, коршуномъ, лягушкою, гусемъ, наконецъ—вороиъ и плутомъ. Koerpen. 320. р. Происхожденіе всѣхъ этихъ и подобныхъ разсказовъ, составляющихъ любимую тему легендарныхъ буддійскихъ сказаній, приписывается самому Буддѣ. По преданію, Шакья-Муни зналъ прежнія перерожденія и свои, и чужія, и объяснялъ изъ этого судьбу каждаго человѣка и его положеніе въ обществѣ. Онъ все объяснилъ и оправдалъ предшествующими событіями. Но большая часть этихъ вымысловъ, имѣющихъ чисто сказочный характеръ, впрочемъ очень занимательныхъ и назидательныхъ для массы народа,—позднѣйшаго происхожденія. Вѣрнѣе всего, что Будда самъ бралъ подобнаго рода разсказы изъ народныхъ преданій и пользовался ими для выраженія своихъ нравственныхъ истинъ, сближая событія давняго времени съ происшествіями, которыхъ онъ былъ очевидцемъ. Нельзя думать, чтобы самъ онъ выдумывалъ подобнаго рода басни. Жизнеописаніе Будды, Арх. Палладія.

съ какою явился въ послѣдній разъ подъ именемъ Сиддарты. Въ этихъ разсказахъ онъ терзаетъ себя, мучится для блага одушевленныхъ существъ.

Но онъ не одинъ. Рядомъ съ нимъ, въ дополненіе къ этой, воплощенной въ Шакья-Муни, идеѣ нравственной силы міра, — стали еще другіе, верховные Будды, прежде существовавшіе и имѣющіе явиться въ міръ. Идея этой универсальной силы, не заключаясь въ одномъ лицѣ, раздѣлилась на многое множество личностей, которыя, такимъ образомъ, служатъ для выраженія ея всеобщности. Были и будутъ такія же существа, своею собственною силою терпѣнія и жертвы—совершенно освободившіяся отъ всѣхъ перерожденій, и чрезъ это получившія и имѣющія получить могущество и владычество въ мірѣ. Они проповѣдывали и будутъ проповѣдывать тоже ученіе. Но не въ ученіи только, а и въ обстоятельствахъ жизни они совершенно сходны съ Шакья-Муни, и представляются копіей историческаго Будды [1]. Извѣстны, т. е. измышлены 24 Будды, — ближайшіе предшественники Шакья-Муни, съ которыми онъ сообщался и которыхъ видѣлъ собственными глазами, когда былъ Бодисатвой, т. е. кандидатомъ въ Будды [2]. Но есть и были Будды въ безчисленныхъ мірахъ, къ которымъ мы не принадлежимъ,—есть Будды и будущаго міроздавья,

---

[1] Нѣкоторое незначительное различіе они получаютъ только сообразно съ періодомъ міровой жизни, въ какой являются. Возрастъ ихъ жизни и масса тѣла незначительно разнообразятся подъ вліяніемъ возрастовъ самого міра.

[2] Впрочемъ ученіе объ этихъ предшествовавшихъ Буддахъ неопредѣленно у самихъ буддистовъ. Ближайшихъ предшественниковъ Шакья-Муни считаютъ то 53, то тысячу, даже 3 тысячи. Въ Китаѣ показываются 3053 Буддамъ, имена и доблести которыхъ извѣстны. Труды членовъ Пекинской миссіи т. II. Обычаи буддистовъ.

будущихъ неисчислимыхъ міровъ. Такимъ образомъ, существуютъ милліоны и миріады Буддъ въ различныхъ неисчислимыхъ мірахъ [1]. Безчисленные верховные Будды, правящіе мірами, сообщаются между собою въ видахъ преслѣдованія нравственныхъ цѣлей. Наконецъ,—идея нравственной силы, заключенной въ понятіи о Буддѣ, расчлененная на множество отдѣльныхъ представителей ея, снова объединяется и сосредоточивается въ одномъ лицѣ. Есть, по воззрѣнію буддистовъ,—«Ади-Будда», т. е. Будда Буддъ,—всеверховный, высочайшій Будда [2].

Историческій Будда будетъ править міромъ и его законъ будетъ царствовать въ продолженіи 5000 лѣтъ. Затѣмъ онъ исчезнетъ вмѣстѣ съ останками Будды. Тогда явится новый Будда, «Майтрея» — (милость, любовь), который уже теперь—на небѣ «Тушита»—коронованъ въ преемники Шакъя-Муни. Онъ возстановитъ на землѣ забытую истину. Возрастъ человѣческой жизни, имѣющій упасть до 10 лѣтъ, при немъ снова возрастетъ до 80 тысячъ лѣтъ [3].

Вмѣстѣ съ Буддами, какъ существами, достигшими высшаго совершенства и могущества, являются еще Бодисатвы. Это также высшія существа, готовящіяся и сами вознестись въ высочайшее въ мірѣ званіе Будды. Они населяютъ высшія сферы міра формъ. Такимъ Бодисатвою былъ и Шакъя-Муни прежде, чѣмъ явился въ мірѣ подъ именемъ Сиддарты. Въ качествѣ Бодисатвы, сошелъ онъ съ небесъ въ тѣло

---

[1] По мнѣнію нѣкоторыхъ буддистовъ, Будды также неисчислимы, какъ песокъ на берегу Ганга. Koerpen. p. 310.

[2] Васильевъ. Буддизмъ, стр. 131.

[3] Будда-Майтрея признается всѣми сектами и школами буддистовъ. Ученіе о немъ, повидимому, явилось довольно рано. Koerpen. S. 327.

Маха-Майи [1]. Такимъ-же Бодисатвою теперь пребываетъ, обитая на третьемъ небѣ Дъяны, Майтрея, будущій преемникъ Шакъя-Муни. Бодисатвы также вліяютъ съ небесъ на ходъ нравственной жизни одушевленныхъ существъ. Они могущественны до того, что могутъ совершать все въ мірѣ, даже призывать къ себѣ Буддъ.

Такимъ образомъ, на мѣстѣ человѣческаго ничтожества, вдругъ и незамѣтно въ буддизмѣ выросло величіе человѣка. На мѣсто божества сталъ самъ человѣкъ, возвысившійся надъ всѣми прежними богами. Всѣ боги, не исключая Брамы, стали ниже Будды,— они еще не кончили пути перерожденій и принадлежатъ низшимъ областямъ неба [2]; только Шакъя-Муни и другіе Будды стоятъ выше ихъ. Въ этомъ отношеніи совершенно справедливо замѣчаніе С. Илэра, что буддизмъ возвысилъ человѣка надъ всѣми богами браминства. Нѣтъ Бога, но есть существа, которыя *собственною, нравственною силою* пріобрѣтаютъ возможность царить въ мірѣ, для которыхъ все доступно, и которыя дѣлаются существами, незнающими условій ни времени, ни пространства. Что это, какъ не теантропизмъ? Въ самомъ дѣлѣ, эти верховные или всеверховные Будды описываются у буддистовъ свойствами божескими и даже «выше божескими». Они изображаются у буддистовъ, какъ силы безначальныя, безконечныя, безпредѣльныя, — съ ними совершенно

---

[1] Легендарные разсказы о рожденіи Будды, выше изложенные, составлены подъ вліяніемъ позднѣйшихъ воззрѣній на достоинство и значеніе Будды. Жизнь Буддъ,—предшественниковъ Шакъя-Муни, также служитъ предметомъ подобныхъ легендарныхъ сказаній.

[2] «Малы, ничтожны всѣ боги небесъ сравнительно съ Буддою. *Нечистъ* и *невѣжда* предъ нимъ *всякій изъ боговъ*». Труды Пекинской миссіи, т. II. Обѣты буддистовъ, стр. 237.

отожествляется, — особенно въ народныхъ вѣрованіяхъ,—идея верховнаго божества [1], и мы видѣли уже, что Шакъя-Муни, въ легендарныхъ разсказахъ о его рожденіи и жизни, является божественнымъ существомъ. Идея обожествленія человѣка достигла здѣсь высшихъ предѣловъ. Верховное существо міра — не Богъ, не воплощенное въ человѣческомъ образѣ божество, а *человѣкъ, собственною силою превратившійся въ божество*, ставшій Буддой. Этого мало. Каждый человѣкъ можетъ быть Буддой [2], и величайшее въ мірѣ званіе Будды есть высшая цѣль и идеалъ человѣческой жизни. Есть, среди людей, будущіе Будды или Бодисатвы,—кандидаты въ Будды, которые живутъ на второй Дъянѣ,—изъ людей же они возводятся въ это званіе. Для этого нужно только самоотверженіе и добродѣтельная жизнь. Этого званія и ищутъ и достигаютъ, какъ послѣ увидимъ, добродѣтельные буддисты.

Итакъ у буддистовъ явился, въ лицѣ, или вѣрнѣе, въ понятіи самого Шакъя-Муни, своего рода правитель міра. Но, какимъ же образомъ, погрузившійся въ нирвану, основатель буддизма, могъ стать такою силою,—какимъ образомъ безличное существо можетъ вліять на судьбы міра? Какъ согласить это съ истиннымъ, подлиннымъ ученіемъ о нирванѣ? Вопросъ объ

---

[1] Неудивительно, поэтому, что въ вѣрованіяхъ буддистовъ встрѣчаются и космогоническіе разсказы о твореніи міра, въ которыхъ творцемъ міра является Будда, вопреки воззрѣнію первоначальнаго буддизма. Такъ, въ ламаизмѣ «Абида», т. е. Будда,—творецъ и верховное существо міра. См. Буддизмъ. Арх. Нила.

[2] «И все живое способно достигнуть постепенно состоянія Будды». Труды Пекинской миссіи, т. II. Вышеуказанная статья. Человѣческая форма существованія даетъ право на непосредственный переходъ въ званіе Будды.

этомъ занималъ самихъ буддистовъ. Издавна былъ споръ о томъ, существуетъ-ли Будда въ мірѣ, и какъ онъ можетъ являться къ намъ, когда пребываетъ въ нирванѣ. Но въ Махаянѣ онъ является уже существующимъ и по смерти, и въ нирванѣ не теряющимъ своей личности.—Какъ же? Въ отвѣтъ на это существуетъ у буддистовъ ученіе *о нирванѣ «съ остаткомъ»*, т. е. о неполномъ погруженіи въ нирвану, при которомъ еще остается бытіе. Такимъ же отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить еще ученіе о трехъ тѣлахъ Будды. По воззрѣнію Махаяны, Будда умеръ только тѣломъ, въ которомъ воплотился. Это тѣло «магическое, призрачное»;—онъ въ немъ является на время, чтобы учить людей истинѣ. Но есть еще, по ученію мистиковъ, другое тѣло — блаженства (Самбогакая). Это тѣло личности, доставшееся ему въ удѣлъ, вслѣдствіе нравственнаго совершенства. Но собственно тѣло Будды, какъ вѣчнаго, самостоятельнаго существа, есть «духовное тѣло» (Свабовакая), которое ни откуда не произошло и ни чѣмъ не ограничивается; оно представляется только для одушевленныхъ существъ въ различныхъ формахъ и различныхъ дѣйствіяхъ, — само въ себѣ оно отвлеченно, абсолютно; т. е., говоря прямѣе и проще, — оно есть одна идея, одно отвлеченное *понятіе*, изъ котораго извлечено все, что составляетъ признакъ дѣйствительнаго бытія [1]. Понятно, впрочемъ, что въ этомъ нѣтъ прямаго отвѣта на вопросъ о нирванѣ, и самый взглядъ на Будду, какъ на личность, постоянно существующую, несогласенъ съ первоначальнымъ буддійскимъ воззрѣніемъ. Тѣло Будды неизмѣнное, «алмазное» [2],

[1] Васильевъ, стр. 127.

[2] Тамъ же, стр. 150.

какъ образно называютъ его буддисты, есть не что иное, какъ форма бытія безформеннаго, отвлеченная пустота [1]. Различныя школы, къ тому-же, различно понимаютъ и самую жизнь Будды въ нирванѣ. Отрицательные взгляды на существованіе Будды въ нирванѣ не исчезли въ позднѣйшемъ буддизмѣ. На вопросъ о томъ, можно-ли указать мѣсто, гдѣ живетъ Будда,—вотъ что отвѣчалъ тотъ же буддійскій мудрецъ, который, въ вышеприведенномъ разсказѣ, объяснялъ и нирвану въ смыслѣ ничтожества. «Нашъ Баггаватъ достигъ нирваны, гдѣ нѣтъ повторенія перерожденій. Мы не можемъ сказать: онъ здѣсь, или—онъ тамъ. Когда погасъ огонь, развѣ можно указать—гдѣ онъ?.. Точно тоже и съ нашимъ Буддой. Онъ подобенъ теперь солнцу, которое скрылось за горами. Нельзя сказать, гдѣ онъ, хотя можно познать его по его дѣламъ. Въ нихъ живетъ онъ» [2]. Есть, наконецъ, совершенно скептическое, хотя болѣе всего отвѣчающее существу и основной мысли буддизма, воззрѣніе на Будду и нирвану,—все возводящее къ одному *представленію* и все обращающее въ одну. *мечту*. «Имя Будды ничего болѣе, какъ слово и звукъ. Имя Бодисатвы—тоже» [3].

Но не въ этихъ фантастическихъ и внутренно противорѣчивыхъ построеніяхъ буддійской теоріи главная сила и значеніе буддизма, а, какъ уже замѣчено,

---

[1] Будда, очевидно, становится при этомъ отвлеченною идеею бытія или міровою сущностію, какъ Брама въ индѣйской религіи. Онъ, какъ выражаются буддисты, есть «чистѣйшее состояніе природы. Все живое имѣетъ въ себѣ Будду».—Труды Пекинской миссіи. т. II. Обѣты буддистовъ.

[2] Max. Müller. Essays. Bedeutung von Nirvana.

[3] Ibidem. Будда сравнивается въ нѣкоторыхъ сутрахъ съ ребенкомъ, который не можетъ ни прійти, ни уйти,—терминъ, показывающій, что предметы міра не существуютъ, что все, какъ и самъ Будда, есть только призракъ. Васильевъ 1. стр. 150.

въ его морали и практической сторонѣ. Будда Шакъя-Муни для буддистовъ есть освободитель отъ зла и бѣдъ жизни. Онъ указалъ путь къ этому освобожденію, нашелъ средства. Путь этотъ—въ своего рода подвижничествѣ, въ уничтоженіи и подавленіи личной жизни, въ приближеніи къ нирванѣ, которая есть ничтожество. Жизнь есть зло и скорбь, она связана съ безпрестанными перерожденіями,—источникъ этихъ перерожденій въ прежде бывшемъ бытіи. Основа зла, такимъ образомъ, въ самомъ бытіи; нужно подавить въ себѣ самую жажду бытія, самое стремленіе къ бытію, чтобы стать свободнымъ отъ мученій. [1] Вотъ мысль буддійской морали,—мысль, лежащая въ основѣ и браминскаго нравственнаго воззрѣнія, но въ буддизмѣ выступающая яснѣе и на практикѣ осуществляемая своеобразно, и инымъ способомъ.

Основатель буддизма, какъ мы уже знаемъ, былъ шраманъ, т. е. отшельникъ, подвижникъ. Но онъ отрицалъ прежнее подвижничество, на сколько оно связано было съ различными обрядами браминства и трудами самоизнуренія. Его взглядъ, повидимому, весьма

---

[1] Вотъ какъ отвѣчаетъ буддійская метафизика на вопросъ объ источникѣ и первопричинѣ зла и бѣдъ. «Какая причина старости и смерти?—Рожденіе. А рожденія?—Возможность существованія (въ извѣстной опредѣленной формѣ). Причина этой возможности? Привязанность къ бытію—сцѣпленіе и осложненіе бытія. А причина этого сцѣпленія?—Стремленіе, чувственное желаніе. Причина стремленія?—Чувство. Причина чувства?—Прикосновеніе къ предметамъ. Причина прикосновенія?—Шесть чувственныхъ органовъ. Ихъ причина?—Имя и видъ. А этого причина?—Сознаніе. Причина сознанія?—Дѣйствіе и стремленіе—прежде бывшее (указывается на законъ воздаянній). Причина же этого послѣдняго—невѣдѣніе. Послѣднее, т. е. невѣдѣніе, очевидно, тоже, что въ браминствѣ—майя, окружающая бога, а въ человѣкѣ отсутствіе созерцанія, отсутствіе сознанія о ничтожествѣ бытія. Abidharma, Koeppen. p. 610—612.

близко подходитъ къ воззрѣнію Багаватъ-гиты, которая все сводитъ къ бездѣятельному самоуглубленію и самососредоточенности. Это былъ, такимъ образомъ, въ нѣкоторомъ отношеніи реформаторъ индѣйскаго отшельничества. Онъ не признавалъ необходимости тѣхъ дикихъ и странныхъ формъ подвижничества, ведущаго къ самоубійству, какія извѣстны были въ браминствѣ. Сверхъ этого, Шакъя-Муни, повидимому, въ самый внѣшній бытъ индѣйскаго отшельничества вносилъ новую стихію. Онъ былъ основатель общиннаго отшельничества,—его послѣдователи составляли общину, братство (Санга), корпорацію, тогда какъ въ браминствѣ отшельники жили бо́льшею частію отдѣльно и одиноко.

Первоначально, при самомъ Шакъя-Муни, общество его послѣдователей состояло изъ отшельниковъ, отказавшихся отъ семейныхъ связей и имущества и жившихъ, въ удаленіи отъ городовъ, подаяніемъ. Это было нѣчто похожее на братство нищенства. Таково значеніе древнѣйшаго имени для обозначенія послѣдователей Шакъя-Муни—«бикшу», т. е. нищій, просящій милостыню. Первый и главный обѣтъ, произносимый поступавшими въ братство, былъ обѣтъ бѣдности и неимѣнія собственности. Они должны были брить свои волосы, какъ излишнюю тяжесть и знакъ нечистоты, должны были ходить въ плащѣ, сшитомъ изъ лоскутковъ, случайно найденныхъ,[1] всю жизнь должны были проводить подъ открытымъ небомъ, подъ деревами, ничего не могли имѣть у себя въ запасѣ, кромѣ чашки, въ которую собиралась милостыня. Съ этою послѣднею цѣлію всѣ бикшу, какъ

[1] Впрочемъ, совершенно обнаженнымъ ходить запрещалось.

и самъ Шакъя-Муни, каждый день отправлялись въ ближайшій городъ для собиранія подаяній. Они должны были ѣсть разъ въ день и непремѣнно до полудня. Послѣ полудня, никакая пища, даже соки плодовъ, не могли быть употребляемы, во избѣжаніе пожеланій. Никогда нельзя было также употреблять крѣпкихъ напитковъ. Но это—внѣшній образъ жизни бикшу. Они должны были, сверхъ того, постоянно находиться въ размышленіи и спокойномъ самоуглубленіи, сидя подъ деревомъ. [1]

Въ общину свою Шакъя-Муни принималъ всѣхъ безразлично, отрицая раздѣленіе на касты и признавая равенство. Брамины, говорилъ Будда, величаютъ свою касту, достойною почтенія, и ставятъ ее выше другихъ кастъ. Нашъ родъ, говорятъ они, чистъ, другіе темны и черны. Что касается до меня, то я—бикшу; — у меня нѣтъ кастъ, нѣтъ и самолюбія и гордости браминовъ, — это обычай свѣта, а не мой. Въ мірѣ для всѣхъ одинъ законъ: за прегрѣшенія возмездіе, за добродѣтель награда. Законъ этотъ простирается на всѣхъ безъ исключенія. [2] Вообще, Шакъя-Муни открывалъ свободный доступъ къ себѣ и указывалъ путь къ избавленію отъ бѣдъ и зла всѣмъ безъ исключенія. По позднѣйшимъ легендамъ, онъ обращаетъ къ себѣ и дѣлаетъ своими послѣдователями даже убійцъ, воровъ, разбойниковъ. Ему же самому приписываютъ и допущеніе въ общину даже женщинъ съ тѣми же цѣлями подвижничества. Правда, буддійскій разсказъ прибавляетъ, что Шакъя-Муни согласился на это не вдругъ, но послѣ

---

[1] Труды Пекинской миссіи 1. Жизнеописаніе Будды 430 стр.
[2] Тамъ же.

повторенныхъ, усиленныхъ просьбъ съ ихъ стороны и по убѣжденію своего любимаго ученика Ананды; но то еще вопросъ, значитъ ли это, что принятіе женщинъ въ общину есть явленіе позднѣйшее, [1] или наоборотъ, что позднѣйшій буддизмъ относился къ этому съ сомнѣніемъ? Какъ бы то ни было, Шакья-Муни въ преданіяхъ является, какъ проповѣдникъ равенства и учитель милосердія и состраданія. Это послѣднее, по видимому, также отъ начала входило въ одну изъ обязанностей бикшу. Древнѣйшими правилами отъ Бикшу требовалось, чтобы часть пищи онъ отдавалъ первому встрѣтившемуся, а другую часть уносилъ въ пустыню и оставлялъ на съѣденіе птицамъ и другимъ животнымъ. Позднѣйшія сказанія изображаютъ самаго Шакья-Муни, какъ личность, которая жертвуетъ собою всѣмъ для блага другихъ живыхъ существъ. Въ прежнихъ перерожденіяхъ, по буддійскимъ разсказамъ (жатакамъ), Будда продаетъ себя, чтобы помочь ближнимъ, бросается на съѣденіе дикимъ звѣрямъ, чтобы сохранить имъ жизнь. О другихъ его знаменитыхъ послѣдователяхъ говорится, что они вырывали у себя глаза, чтобъ исполнить чужую просьбу, отрѣзывали части тѣла, чтобъ прокормить червей. Несомнѣнно, во всякомъ случаѣ, что состраданіе и снисходительность, составлявшія отличительныя свойства самого Шакья-Муни, входили отъ начала въ кругъ обязанностей бикшу. Позднѣйшія, болѣе сложныя, правила и предписанія всѣ говорятъ объ этомъ, какъ о непремѣнномъ законѣ жизни. Бикшу обязывались не убивать животныхъ. Въ Махаянѣ создалось уже ученіе о милосердіи и любви ко всѣмъ тварямъ.

---

[1] Г. Васильевъ видитъ въ этомъ разсказѣ доказательство того, что это явленіе позднѣйшее.

Такова первоначальная община, основанная Шакъя-Муни. Впослѣдствіи, въ буддизмѣ явились цѣлыя учрежденія общинной, отшельнической жизни, своего рода монастыри — мужскіе и женскіе, съ сложнымъ кодексомъ правилъ и постановленій, которыя, отвѣчая въ общемъ характеру первоначальной буддійской аскетики, въ частностяхъ уклоняются отъ нея, такъ какъ вызваны новыми условіями и потребностями жизни многочисленныхъ послѣдователей Будды. Братство нищихъ, жившихъ подъ открытымъ небомъ, обратилось въ громадныя учрежденія, со множествомъ членовъ, взаимно обязанныхъ извѣстными опредѣленными требованіями и правилами. Укажемъ ихъ вкороткѣ. По существующимъ нынѣ правиламъ, въ бикшу буддисты могутъ быть принимаемы или назначаемы даже въ дѣтскомъ возрастѣ. Они проходятъ, въ такомъ случаѣ, предварительное состояніе приготовленія или новиціата. У мальчика остригаютъ волосы, онъ омывается и, затѣмъ, предъ своимъ духовнымъ отцомъ, назначеннымъ въ воспитатели, даетъ обѣтъ удалиться отъ міра; на него надѣваютъ, при этомъ, особую желтую одежду. Онъ долженъ, въ качествѣ ученика, исполнять слѣдующія изъ правилъ или требованій: не убивать ничего живаго, не похищать чужой собственности, быть цѣломудреннымъ, не лгать, не пить никакихъ одуряющихъ напитковъ, послѣ полудня ничего не ѣсть, не заниматься музыкой, не употреблять духовъ и другихъ косметическихъ средствъ, не спать на широкой и высокой кровати, не имѣть при себѣ ни золота, ни серебра; сверхъ того, онъ долженъ благоговѣйно почитать Будду, съ почтеніемъ относиться къ старшимъ изъ духовныхъ, прислуживая всѣмъ въ общежитіи. Самое принятіе въ число членовъ братства, по исполненіи 20 лѣтъ отъ роду, со-

вершается торжественно предъ собраніемъ, и кандидатъ предварительно подвергается разнымъ вопросамъ о его намѣреніяхъ, равно какъ и о томъ, не связанъли онъ условіями общественной жизни [1]. Впрочемъ, выходъ изъ общины совершенно свободенъ и совершается безъ всякаго затрудненія. Всѣ нынѣшніе бикшу должны, въ соотвѣтствіе съ прежними постановленіями, брить волосы на всемъ тѣлѣ, такъ какъ — это нечистота кожи [2]. Требуется также, чтобъ были всегда обрѣзаны ногти, а зубы всегда вычищены. Каждый изъ членовъ братства обязанъ, по примѣру древнихъ бикшу, имѣть сосудъ для собиранія милостыни (круглая чаша изъ желѣза или дерева,

---

[1] Обряды принятія въ общину бикшу очень сложны и имѣютъ торжественную обстановку. Новыя «дѣти Будды», т. е. вновь принимаемые, нѣсколько разъ торжественно изрекаютъ свои обѣты исполнять въ точности уставы общины, нѣсколько разъ выражаютъ свое благоговѣніе предъ всѣми Буддами, и настоящаго, и прошедшаго, и будущаго мірозданья,—нѣсколько разъ выслушиваютъ наставленія, касательно высокаго значенія ихъ обѣтовъ и будущаго образа жизни, отъ настоятеля общины. Послѣдній особенно распространяется въ своихъ рѣчахъ о великомъ значеніи ихъ новой одежды и чашки для сбора милостыни. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ измѣняется одежда, по воззрѣнію, излагаемому въ этихъ рѣчахъ, измѣняется и сердце. Въ немъ поселяется состраданіе и милосердіе. Иногда употребляется при этихъ обрядахъ принятія въ общину подвижниковъ обрядъ жженія тѣла,—руки, пальцевъ,—какъ средство испытать терпѣніе будущаго аскета. См. Труды Пекинской миссіи. т. II. Обѣты буддистовъ въ Китаѣ.

[2] Ножъ для стрижки и бритья волосъ—необходимая потребность для бикшу и принадлежитъ къ числу вещей, составляющихъ ихъ единственное имущество. Стрижка совершается въ полнолуніе и новолуніе. Каждый самъ бреетъ себя, или подвергается этой операціи отъ старѣйшаго брата. Какъ уже сказано, этотъ обрядъ ведетъ свое начало отъ Шакья-Муни, хотя, съ другой стороны, легенды постоянно говорятъ о томъ, что Будда при жизни давалъ на память волосы изъ своей бороды и изъ головы и хотя древнія изображенія представляютъ его съ густыми локонами волосъ. Koerper. p. 243.

чернаго или синяго цвѣта). Изъ нея ѣдятъ и ее постоянно имѣютъ при себѣ буддійскіе аскеты [1]. Они носятъ также нищенскій дорожный жезлъ [2]. Духовные, сверхъ того, употребляютъ—на сѣверѣ—особый молитвенный жезлъ, или скипетръ, и четки,—послѣднія извѣстны у всѣхъ буддистовъ. Самые обѣты тѣже, что и въ древности, т. е. обѣты цѣломудрія и уклоненія отъ семейной жизни, нищеты и послушанія. Шраманъ оставляетъ домъ и семью, онъ не имѣетъ на землѣ ни рода, ни отечества, потому что все это «узы жизни». «Дикія козы не имѣютъ отчизны и лама не знаетъ семьи»—обычная тибетская поговорка [3]. Нарушеніе цѣломудрія считается однимъ изъ пяти великихъ смертныхъ грѣховъ, которыхъ, по преимуществу, обязанъ избѣгать духовный. Какъ человѣкъ безъ головы не можетъ жить, такъ духовный жрецъ не можетъ быть ученикомъ Шакья-Муни, если онъ нарушаетъ законъ цѣломудрія. Къ женщинѣ онъ долженъ относиться только, какъ къ сестрѣ или матери [4]. Пищу онъ обязанъ пріобрѣтать себѣ милостынею, прося тихо, молча, и безъ всякаго заявленія о своей потребности, или о голодѣ; онъ долженъ только показать свою чашу, не говоря ни слова,—потому что милостыня для самого подающаго есть сред-

---

[1] Обычай этотъ перешелъ и къ мірянамъ.

[2] Впрочемъ, нынѣ онъ почти вышелъ изъ употребленія. На югѣ нужнѣе всего солнечный зонтъ, а на сѣверѣ—самое странствованіе братьевъ, для собиранія милостыни, не совсѣмъ удобно и почти прекратилось.

[3] Koerper. S. 352. Посѣщеніе родныхъ не запрещается, но много печалиться о смерти отца и матери не рекомендуется. Родовое имя также перемѣняется.

[4] Правила относительно этого очень строги и запрещаютъ иногда даже принятіе милостыни изъ ея рукъ.

ство проявить свое доброе, благочестивое настроеніе. Требуется также воздержаніе въ пищѣ, а употребленіе крѣпкихъ напитковъ принадлежитъ къ числу тяжкихъ, смертныхъ грѣховъ. Впрочемъ, законы о пищѣ въ послѣднее время стали не особенно строги. Даже употребленіе мяса не запрещается [1]. Соблюдается и древнее правило не употреблять пищи послѣ полудня [2]. Всѣ эти правила, впрочемъ, нынѣ обставлены исключеніями, такъ что во время болѣзни позволяется даже употребленіе вина, а неупотребленіе пищи послѣ полудня понимается въ смыслѣ запрещенія вечеромъ полнаго обѣда. На этомъ основаніи, дозволяется и вечеромъ употребленіе мелкихъ плодовъ, сахара, масла, только съ тѣмъ, чтобъ не сидѣть за столомъ. Законъ о неимѣніи имущества остается въ силѣ для частныхъ лицъ, но не для общинъ и учрежденій, и притомъ считается ненарушеннымъ, если шраманъ, или бикшу получаетъ подарокъ и пожертвованіе. Къ числу необходимыхъ обязанностей духовныхъ аскетовъ принадлежитъ покаяніе, совершаемое въ полнолуніе и новолуніе. Прежде совершалось оно торжественно, съ подробнымъ перечисленіемъ грѣховъ. Нынѣ покаяніе совершается въ общей формулѣ и она признается достаточною для полученія очищенія. Женскія общины руководятся подобными же правилами

---

[1] Безусловно запрещается только употребленіе мяса слоновъ, лошадей, змѣй, тигровъ, крокодиловъ, собакъ и кошекъ. Въ растеніяхъ запрещено ѣсть то, что носитъ въ себѣ зародышъ жизни (зерно). Впрочемъ, взгляды на это нынѣ не одинаковы; нѣкоторые считаютъ безразличнымъ употребленіе меда, сахара, масла, другіе—нѣтъ.

[2] Самый процессъ употребленія пищи обставленъ правилами. Нужно ѣсть тихо, молча, безъ признаковъ удовольствія, и притомъ не перемѣняя мѣста. Не нужно дѣлать звуковъ устами и ртомъ,—вообще же не нужно показывать, что пища нужна только для поддержанія жизни тѣла.

и постановленіями,—тѣже и такъ же соблюдаются въ нихъ обѣты. Но, сверхъ общихъ правилъ, бикшуни обязаны еще нѣкоторыми другими, — сообразно съ особенностями ихъ положенія. Каждая изъ бикшуни должна относиться съ почтеніемъ къ каждому изъ бикшу, даже самому молодому. Она не можетъ учить мущину, но сама должна учиться отъ него. Каждые 40 дней она приходитъ за поученіемъ къ духовному отцу. Ни одна изъ бикшуни не можетъ, сверхъ того, оставаться въ совершенномъ уединеніи болѣе двухъ педѣль [1]. Для принятія и посвященія ея, требуется предварительное двухгодичное приготовленіе. Мужскія и женскія общины имѣютъ своихъ начальниковъ и начальницъ.

Но все это болѣе—внѣшнія правила и требованія нравственнаго совершенства и не въ нихъ идеалъ нравственной жизни. Этими подвигами, этимъ образомъ жизни достигается только возможность къ отрѣшенію отъ узъ бытія, къ подавленію личныхъ желаній и страстей. Высшее нравственное совершенство пріобрѣтается чрезъ полное отрѣшеніе отъ личной жизни и всѣхъ обнаруженій бытія, оно—въ приближеніи къ состоянію нирваны. Буддизмъ выработалъ, измыслилъ съ этою цѣлію особыя четыре ступени нравственнаго совершенства, 4 Діаны или Дъяны (Dhyana), напоминающія намъ уже извѣстныя Дъяны міра формъ. На самомъ дѣлѣ, этотъ міръ формъ, съ своими четырьмя Дъянами, и есть не что иное, какъ олицетвореніе, такъ сказать, этихъ моментовъ моральнаго или психическаго состоянія, или тѣхъ степеней созерцательной жизни, какихъ достигалъ, или

[1] Предполагается, что долговременное уединеніе для женщины невыносимо.

какія измышлялъ буддійскій аскетъ, стремившійся приблизиться къ нирванѣ. Эти четыре ступени созерцанія въ космологіи перенесены на внѣшній міръ, объективированы, такъ сказать, обращены въ эѳирныя, небесныя пространства міра формъ съ обитателями, которые представляютъ собою осуществленіе этихъ степеней созерцательной жизни. Вотъ эти 4 Дъяны. На первой ступени аскетъ свободенъ отъ пожеланій, отъ узъ грѣха и порока. Онъ въ своей мысли оставилъ міръ желаній—Кама,—и весь объятъ одною мыслію о нирванѣ. Онъ ощущаетъ, вслѣдствіе этого, тонкое чувство блаженства, которое разливается по всему его существу, словомъ,—онъ на переходѣ уже къ міру однѣхъ формъ. Онъ мыслитъ и разсуждаетъ по преимуществу объ одной нирванѣ. Но это только путь къ дальнѣйшимъ ступенямъ созерцанія. На второй ступени, вслѣдствіе сосредоточенности на одной мысли и вслѣдствіе совершеннаго покоя, аскетъ начинаетъ уже терять способность различенія и разсудочности,—онъ *ни о чемъ* уже *не можетъ мыслить*, кромѣ нирваны. На дальнѣйшей, третьей ступени мудрецъ приходитъ въ состояніе безразличія, даже по отношенію къ испытываемому имъ блаженству. Остается только неопредѣленное, темное чувство физическаго блаженства. На четвертой ступени исчезаетъ и это чувство физическаго удовольствія, теряется, потухаетъ всякое чувство, и радости, и скорби, настаетъ состояніе полнаго безразличія, и вмѣстѣ съ нимъ глубокая самососредоточенность,—подвижникъ теряетъ память. Съ этого момента онъ становится свободнымъ отъ всякаго мученія, отъ всякаго чувства удовольствія и неудовольствія, каковъ бы ни былъ предметъ его,—и впадаетъ въ состояніе безстрастія, приближающее его къ вожделѣнной нирванѣ.

Но и на этомъ, почти совершенномъ уничтоженіи личной жизни, буддизмъ не останавливается, и стремится довести идею психическаго самоуничтоженія до послѣднихъ предѣловъ. Даже въ четвертой степени Дъяны онъ еще подозрѣваетъ нѣчто реально существующее въ душѣ, нѣчто грубое, неотвѣчающее понятію нравственной свободы отъ узъ бытія, и къ 4 степенямъ Дъяны буддійская аскетика прибавляетъ еще 4 ступени высшаго, отвлеченнаго, созерцательнаго бытія, еще 4 царства міра безформеннаго, понятіе о которомъ дано въ космологіи. Мудрецъ, мужественно прошедшій 4 ступени Дъянъ или міра формъ, вступаетъ въ царство безпредѣльности въ пространствѣ, а изъ него въ область безпредѣльности въ умѣ или мысли. Изъ этой послѣдней области онъ переходитъ въ третью, высшую, гдѣ уже не существуетъ ничего реальнаго, ни самого безпредѣльнаго пространства. Но такъ какъ и въ этомъ ничтожествѣ, и въ этой абсолютной пустотѣ можно еще предполагать остатокъ *идеи*, представляющей аскету то состояніе самоуничтоженія, какого онъ достигъ, то буддійское созерцаніе указываетъ еще область міра безформеннаго, гдѣ нѣтъ не только реальнаго бытія, но и идеи, или представленія о бытіи, гдѣ не только ничего нѣтъ, но нѣтъ и *мысли объ отсутствіи бытія и мысли*. Это та высшая область совершенства, которой достигаютъ самыя высшія существа, живущія въ тѣхъ областяхъ неба, гдѣ нѣтъ ни мысли, ни безмыслія. Дальше этого не можетъ идти идея самоуничтоженія и буддизмъ, возставшій противъ внѣшнихъ подвиговъ самоизнуренія, тѣмъ съ бо́льшею силою, въ замѣнъ этого, развилъ идею внутренняго, психическаго самоуничтоженія. Эти ступени созерцанія—явленіе позднѣйшее въ буддизмѣ и

принадлежатъ временамъ Махаяны. Но начало такому воззрѣнію положено было самимъ Шакъя-Муни, который склоненъ былъ по преимуществу къ созерцательному подвижничеству и проходилъ у подвижниковъ браминовъ извѣстныя у нихъ ступени созерцательной жизни. Его своеобразность въ воззрѣніи и состояла, повидимому, въ убѣжденіи о недостаточности, неполнотѣ созерцательнаго настроенія у браминскихъ аскетовъ.

Съ понятіемъ о различныхъ степеняхъ подвижничества, и особенно созерцанія, отрѣшающихъ человѣка отъ условій личной и всякой другой жизни, связано и ученіе о различныхъ степеняхъ святости и нравственнаго могущества подвижниковъ и вообще лицъ, достигшихъ нравственнаго совершенства. Буддизмъ различаетъ 4 класса лицъ досточестныхъ (аръевъ), сообразно четыремъ степенямъ святости и приближенія къ нирванѣ. Первую ступень составляетъ праведникъ, который «достигъ рѣки, вошелъ въ потокъ», т. е. текущій въ нирвану, который сталъ на самой низшей ступени «пути» (Сротаапанна—Çrôtaâpanna). Это личность, которая изъ потока міровой жизни, съ ея безчисленными перерожденіями, вступила въ иной потокъ, ведущій изъ сансары въ нирвану. Онъ свободенъ отъ личныхъ пожеланій, не знаетъ о своемъ я, не признаетъ ничего ему лично принадлежащаго,—онъ знаетъ только Будду. Въ этомъ отношеніи онъ чистъ, въ другихъ — еще нѣтъ. Для него возможны перерожденія въ людей и боговъ, но невозможны уже перерожденія въ форму другихъ, ниже стоящихъ, существъ. Ко второму, высшему классу праведниковъ принадлежатъ «однажды возвращающіеся», т. е. такіе, которымъ предстоитъ переродиться только одинъ разъ въ форму людей или боговъ, что-

бы достигнуть нирваны (Sakridagamin). Выше ихъ стоятъ «невозвращающіеся» (Anagamin). Это лица, которыя по смерти могутъ переродиться только въ форму боговъ, и притомъ высшаго порядка, и на небѣ Брамы заканчиваютъ свое усовершеніе. Совершенную праведность представляетъ собою только четвертый классъ—архаты или арханы. Архатъ или арханъ (Archat), собственно «достойный», есть высшая ступень пути, который проходятъ праведники. Это совершеннѣйшій бикшу, свободный отъ грѣха, отъ всѣхъ чувственныхъ пожеланій—радости и скорби, любви и ненависти,—отъ всякаго возбужденія и движенія, отъ всего, что называется я. Онъ стоитъ внѣ зависимости отъ внѣшняго бытія. Вслѣдствіе этого, т. е. вслѣдствіе своей свободы и независимости отъ условій внѣшней жизни, архатъ не подчиненъ естественнымъ, необходимымъ законамъ природы;—онъ выше ихъ и обладаетъ сверхъестественными знаніями и дарованіями, которыми и располагаетъ по своему произволу. Вмѣстѣ съ тѣмъ, для него кончилась и необходимость дальнѣйшихъ перерожденій, сила зачатій и зарожденій, «раждающая сила дѣлъ» — потеряла для него свое значеніе, всякое соотношеніе его съ міромъ и мірами прервано; онъ не можетъ болѣе быть—ни человѣкомъ, ни Брамой, ни Дэвомъ, ни, тѣмъ болѣе, какимъ либо другимъ, низшимъ существомъ. Онъ видитъ уже нирвану. Состояніе архата есть то состояніе, которымъ характеризуется четвертая ступень Дъяны или созерцанія. Полное безразличіе, безусловный душевный покой, даже до исчезновенія мысли и чувства, — вотъ его принадлежность. Вмѣстѣ съ этимъ, онъ дѣлается и носителемъ особенныхъ, сверхъестественныхъ силъ. Онъ обладаетъ чрезвычайнымъ знаніемъ и въ области религіозныхъ вопросовъ для него

нѣтъ ничего неразрѣшимаго, — онъ знаетъ также и весь положительный законъ, и знаетъ, не посредствомъ изученія, а внутреннею силою созерцанія; онъ имѣетъ «божественный глазъ и божественное ухо»,— слышитъ и видитъ все, что совершается и совершалось во всѣхъ мірахъ вселенной,—онъ знаетъ мысли всѣхъ тварей, особенно же архату усвояется знаніе прежде бывшихъ существованій и перерожденій, которыя проходилъ и онъ самъ, и всѣ существующія одушевленныя твари. Наконецъ, онъ знаетъ способъ или законъ измѣненій въ мірѣ и, вслѣдствіе этого, обладаетъ чудодѣйственною силою — Bidhi. Онъ можетъ принять какой угодно видъ, явиться въ извѣстной формѣ и исчезнуть; для него нѣтъ и пространства,—онъ можетъ рукою коснуться солнца и луны, произвесть по произволу землетрясеніе или другое явленіе природы,—словомъ, для него нѣтъ ничего невозможнаго. Мысль о могуществѣ созерцанія и нравственныхъ подвиговъ, какъ мы видѣли уже, была и въ браминствѣ. Но тамъ она основывалась на представленіи о тожествѣ созерцающаго духа съ самимъ всемірнымъ духомъ. Въ буддизмѣ, гдѣ нѣтъ никакого всемірнаго духа, эта мысль, взятая изъ браминства, развита до послѣдней возможности. Буддисты перенесли на самого человѣка всѣ представленія о чудодѣйственныхъ, божественныхъ силахъ. Буддійскіе праведники, т. е. созерцатели, всегда и непремѣнно чародѣи, чудотворцы Исторія буддизма, написанная тибетцемъ Даранатою, постоянно говоритъ о различныхъ, часто странныхъ и дикихъ чудесахъ, совершавшихся защитниками и представителями буддизма, его вождями и праведниками. Они постоянно «совершаютъ», говоря языкомъ буддистовъ, т. е. вызываютъ въ себѣ чудодѣйственную силу, незнающую никакихъ

границъ, то состязаясь въ магической силѣ съ браминами, чтобъ показать превосходство своего ученія, то убѣждая въ томъ же массы народа. Всѣ проповѣдники буддизма, отличавшіеся святостію, представляются магиками, всѣ они упражняются въ чарахъ (мантры), всѣ знаютъ силу заклинаній (дарани). Чародѣйственная сила этихъ буддійскихъ аръя, т. е. подвижниковъ, достигшихъ высокихъ степеней праведности, низводитъ съ неба дождь цвѣточный, золотой, даже алмазный; руки ихъ проникаютъ въ алмазную колонну. Они по произволу управляютъ явленіями природы, низводя, въ одно и тоже время, и дождь и огонь, они ходятъ по воздуху,—словомъ своимъ прекращаютъ пожары, посылаютъ вѣтры, укрощаютъ бурю. Одинъ изъ такихъ аръя, по разсказу Даранаты, могъ даже доить корову, нарисованную на картинѣ... Но особенно сильны они во всякаго рода превращеніяхъ. Они мгновенно измѣняютъ молодыхъ въ стариковъ, людей въ драконовъ, точно также, какъ и сами измѣняютъ свой видъ и являются по произволу въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Когда одинъ изъ такихъ аръя, или достигшихъ терпѣнія въ «нераждающемъ ученіи», т. е. достигшихъ возможности избѣжать перерожденій, былъ убитъ разбойниками, то, вмѣсто крови, текло молоко, а извнутри его вышедшіе цвѣты наполнили собою твердь неба. Когда другаго изъ такихъ же праведниковъ хотѣли убить, онъ принималъ, попеременно, видъ лошади, коровы, мальчика [1]. Мысль, лежащая въ основѣ всѣхъ этихъ

[1] См. Исторія Даранаты, переводъ г. Васильева, стр. 9. 18. 33. 38. 39. 82. 104. 109. 131. 152. 210. Нѣкоторыя изъ такихъ чудесъ, по своему содержанію, такъ мелочны, пошлы и странны, что не могутъ быть и переданы въ печати.

чудесъ, особенно же магическихъ превращеній, та, что тотъ, кто сталъ выше закона измѣненій или превращеній, самъ можетъ свободно производить всѣ возможныя видоизмѣненія.

Но всѣ эти чудодѣйственныя силы, приписываемыя архатамъ, далеко уступаютъ могуществу святыхъ еще высшаго, *чрезвычайнаго* порядка. Сверхъ этихъ четырехъ классовъ лицъ, возвышающихся своимъ созерцаніемъ надъ обыкновенными смертными,—есть еще особенный родъ существъ, особенно избранныхъ судьбою изъ среды другихъ,—есть еще достоинство, которое доступно немногимъ. Это достоинство Шраваковъ, Бодисатвъ и самихъ Буддъ [1]. Шравакъ—это «ученикъ» Буддъ. Имя это взято отъ первыхъ учениковъ и послѣдователей Шакъя-Муни, которые назывались шраваками, т. е. «слушателями». Впослѣдствіи изъ этого образовался особый классъ праведниковъ съ такимъ именемъ. Это тѣже архаты, но предназначенные быть ближайшими учениками всеверховныхъ Буддъ. За ними слѣдуютъ существа гораздо высшія архатовъ—это Будды Пратъека (Pratyekas), т. е. «индивидуальные Будды», совершеннѣйшія существа, но спасающія только самихъ себя, и этимъ отличающіяся отъ верховныхъ, всеспасающихъ Буддъ. Будда Пратъека—это апотеоза отшельника или пустынника. [2] Всякій Будда несравнимо выше архата.

---

[1] Архатомъ можетъ быть всякій, и мущина и женщина. Такъ, по крайней мѣрѣ, рѣшался этотъ вопросъ у буддистовъ. Но Буддой можетъ быть только мущина, и притомъ духовный. Кажется, что первоначально понятіемъ архата заканчивалось понятіе о высшемъ достоинствѣ святости. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явилось ученіе о Буддахъ, архатъ сталъ ниже, хотя, повидимому, заключалъ въ себѣ туже идею.

[2] Пратъека—Будды изображаются обыкновенно въ видѣ пустынниковъ, съ длинною бородою и длинными волосами на головѣ.

Послѣдній, сравнительно съ нимъ, и слабъ, и нечистъ. Милліонъ, даже милліардъ архатовъ не могутъ составить одного Будду. Они обладаютъ тѣми же совершенствами, какъ и архаты, но́ въ высшей степени. Еще выше въ добродѣтели и могуществѣ будущіе Будды—спасители—или «бодасатвы», готовящіеся къ этому высочайшему въ мірѣ званію, — и ожидающіе послѣдняго перерожденія въ небѣ радости (тушита), затѣмъ, чтобы сдѣлаться избавителями живыхъ существъ отъ зла жизни и вступить въ высочайшее достоинство всеверховнаго Будды. Преимущественнымъ нравственнымъ достояніемъ или отличіемъ бодисатвъ признаются 6-ть высшихъ добродѣтелей или парамитъ (paramitas): состраданіе, терпѣніе, энергія, чистота, созерцаніе и мудрость Послѣднюю, высшую и созерцательную ступень святости, какъ и могущества, представляютъ собою «совершенные, всеверховные Будды», которые, какъ мы уже видѣли, замѣняютъ для буддистовъ само божество. Нѣтъ существъ, имъ равныхъ,— нигдѣ во вселенной. Такъ описывается и самъ историческій, верховный Будда—Шакъя-Муни. «Нѣтъ равнаго Татагатѣ, не только между неразумными животными, не только между людьми, но и въ мірѣ формъ и даже въ безформенномъ мірѣ». Никакой богъ, никакой Брама не можетъ сравниться съ нимъ, милліоны единичныхъ Буддъ (пратъека) не замѣнятъ одного совершеннаго Будду. Никакой разумъ, никакое воображеніе не можетъ постигнуть его силы и могущества, никакого времени недостаточно, чтобы описать свойства верховнаго Будды. Они безмѣрны и неисчислимы. Его называютъ обыкновенно: «Богъ боговъ, Брама Брамъ, Индра Индръ, отецъ міра». Онъ представляется у буддистовъ, въ одно и-тоже время, и идеаломъ чувственной красоты, и носителемъ нравственныхъ со-

вершенствъ. Буддисты насчитываютъ 32 главныхъ и 80 побочныхъ, второстепенныхъ признаковъ совершенства тѣлесной формы Буддъ. [1] Совершенный Будда совершенно и безусловно неограниченъ, и въ своемъ знаніи и мудрости, и въ своей добродѣтели. Архаты, Пратъека — Будды и Бодисатвы, — въ сравненіи съ нимъ, еще нечисты,—онъ только свободенъ, чистъ и безусловно обладаетъ «боди», т. е. мудростію, въ немъ совершенное самоотреченіе, совершенная сила чудотвореній. Онъ обладаетъ во всей полнотѣ и знаніемъ добраго и злаго, законнаго и незаконнаго, а равно и знаніемъ причинъ и слѣдствій и самаго закона воздаяній; онъ знаетъ вполнѣ всѣ помышленія всѣхъ существъ, всѣ перерожденія бывшія и имѣющія послѣдовать, равно какъ и средства къ избавленію отъ нихъ. Словомъ,—это носитель всевозможныхъ совершенствъ и неограниченнаго могущества. [2] А могущество это—въ той силѣ созерцанія, для которой все ничтожно, иначе—въ мысли, которая можетъ все обратить въ ничто, какъ и все создать изъ себя, т. е. представить въ идеѣ....

Нравственность и нравственная жизнь, такимъ образомъ, состоитъ въ воздержаніи и требуетъ под-

---

[1] Они касаются и отдѣльныхъ органовъ тѣла, и всего организма въ цѣломъ,—его вида, цвѣта кожи, взаимнаго положенія частей, особенно же положенія головы и устройства глазъ, изъ которыхъ Будды «сыплютъ лучи своей милости и мудрости».

[2] Несмотря на такое высокое могущество Бодисатвъ и Буддъ, каждый изъ буддистовъ считаетъ возможнымъ достигнуть и этихъ высшихъ достоинствъ. Принимаемый въ общину, бикшу, обязанъ говорить слѣдующую формулу обѣта: «всѣмъ сердцемъ обращаюсь къ Буддѣ. Я рѣшился, я желаю не своего избавленія, не того, чтобы переродиться въ человѣка, блаженнаго духа или достигнуть состоянія архата,—нѣтъ, хочу быть бодисатвой, достигнуть высшаго совершенства — спасать тварей». Труды Пекинской миссіи т. II. Обѣты буддистовъ.

вига. Бытъ духовный,—жизнь бикшу—единственный путь ко спасенію отъ зла и бѣдъ. Такое воззрѣніе, повидимому, исключало возможность быть послѣдователемъ Шакъя-Муни, для всякаго, кто не могъ оставить обычныя условія мірской жизни. Для него путь, указанный Буддою, представлялся недостижимымъ. Такъ это и было первоначально. Община сначала состояла только изъ бикшу. Но, при распространеніи буддизма, такое положеніе не могло не измѣниться, особенно вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ развилось воззрѣніе, что Будда открылъ путь къ освобожденію отъ зла «для всѣхъ живыхъ существъ». Сначала допущены были въ качествѣ принадлежащихъ къ общинѣ мірскихъ братьевъ и сестеръ особые члены, подъ названіями упасакасъ, т. е. «подлѣ стоящіе, близкіе». Вмѣстѣ съ дальнѣйшимъ распространеніемъ буддизма, когда онъ сталъ господствующею религіею, въ него безпрепятственно входили и мірскіе члены; а нынѣшній буддизмъ есть религія народа столько же, сколько и религія отшельниковъ или бикшу.

Нравственныя требованія, имѣвшія въ виду людей свободныхъ отъ семейныхъ и житейскихъ связей, не могли быть приложимы къ мірскимъ исповѣдникамъ буддизма, во всей ихъ точности и полнотѣ. Но общій характеръ буддійской морали сохраненъ и въ тѣхъ нравственныхъ правилахъ, какими обязанъ каждый мірскій членъ буддійской общины. Особенно же сохранены тѣ нравственныя требованія, которыя опредѣляютъ отношеніе къ другимъ людямъ и прочимъ тварямъ, и которыя имѣютъ особенное значеніе и для бикшу, или духовныхъ. Вотъ эти немногія требованія. Буддистъ долженъ исповѣдывать законъ, данный Буддою, и искать своего прибѣжища у Будды. Онъ долженъ быть въ союзѣ съ бикшу, или духовны-

ми членами общины, какъ высшими представителями ея [1]. Этимъ ограничиваются для буддиста тѣ требованія, которыя въ другихъ религіяхъ называются обязанностями къ Богу. Такихъ обязанностей, строго говоря, въ буддизмѣ нѣтъ. Здѣсь есть только обязанности къ самому себѣ и къ ближнему. Онѣ заключены въ 5 главнѣйшихъ отрицательныхъ заповѣдяхъ: не убивать ничего, что имѣетъ жизнь, не красть, не прелюбодѣйствовать, не лгать, не употреблять крѣпкихъ напитковъ. Указываются также, сообразно съ этимъ, 10 видовъ грѣха. Грѣхи тѣла: убійство живаго существа, воровство, нескромность и любодѣйство. Грѣхи слова: ложь, клевета, клятва и поношеніе ближняго, нескромная и безполезная болтовня. Грѣхи сердца: корыстолюбіе и страстность, неразуміе (гнѣвъ, зависть), суевѣріе и сомнѣніе въ ученіи Будды. Вмѣстѣ съ тѣмъ для всѣхъ, неисключая и мірянъ, указываются, какъ идеалъ, и тѣ добродѣтели, которыя составляютъ принадлежность высшихъ, совершеннѣйшихъ существъ—бодисатвъ, т. е. состраданіе, чистота, мудрость, терпѣніе. Вообще же буддійская мораль требуетъ воздержности и укрощенія всѣхъ личныхъ страстей и порывовъ раздраженнаго чувства.

Нѣтъ сомнѣнія, что такія нравственныя требованія имѣли сильное вліяніе на обузданіе страстнаго характера и на развитіе кроткихъ чувствъ въ массахъ народовъ, исповѣдующихъ буддизмъ, — особенно-же такихъ нецивилизованныхъ, каковы на-

---

[1] «Я признаю свою помощь или прибѣжище въ Буддѣ. Признаю свое прибѣжище въ законѣ (dharma), признаю свое прибѣжище въ союзѣ съ духовными (санга)». Такова формула исповѣданія у буддистовъ. Koeppen. p. 443.

роды средней Азіи. По преимуществу это нужно сказать о заповѣди, запрещающей убійство всего живаго. Убійство живыхъ тварей не позволяется въ буддизмѣ даже въ случаяхъ нужды и голода [1]. То правда, что такое безусловное запрещеніе лишать жизни живыхъ тварей на практикѣ не вполнѣ соблюдается, да и не можетъ быть строго выполнено,—тѣмъ не менѣе оно много способствовало смягченію нравовъ исповѣдниковъ буддизма, приносившихъ прежде кровавыя, даже человѣческія жертвы своимъ богамъ. Оно вліяло и на самое законодательство государствъ, въ которыя проникъ буддизмъ. Даже охота на звѣрей, составлявшая обычное занятіе князей и вельможъ, подъ вліяніемъ этихъ запрещеній, въ буддійскихъ странахъ значительно ослабѣла и считается дѣломъ непозволительнымъ. Воинственный и хищническій духъ монгольскихъ племенъ также подавленъ вліяніемъ буддизма. Война, особенно съ цѣлію одного порабощенія, считается также, какъ и убійство святаго, или отца и матери, однимъ изъ важнѣйшихъ преступленій, влекущимъ за собою страшныя адскія наказанія. Вообще же народы буддизма, сравнительно, отличаются особенною кротостію и чувствомъ состраданія. Уже въ браминствѣ, такъ несправедливомъ въ отношеніи къ людямъ, — подъ вліяніемъ мысли о душепереселеніи,—довольно развито было чувство состраданія къ животнымъ. Въ буддизмѣ, вслѣдствіе другой мысли о всеобщихъ страданіяхъ живыхъ существъ, — это чувство еще сильнѣе. Здѣсь существуютъ госпитали не только для животныхъ домаш-

[1] Извѣстно, что Шакья-Муни запретилъ своимъ послѣдователямъ носить шелковыя платья и обувь изъ кожи, потому что такого рода одежда и обувь пріобрѣтается посредствомъ убійства животныхъ.

нихъ и высшей организаціи, но и для кротовъ, скорпіоновъ, червей [1].

Вмѣстѣ съ этою кротостію и терпѣливостію, въ буддизмѣ развито и чувство терпимости религіозной и національной. Правда, и среди буддистовъ не было недостатка въ фанатикахъ и гонителяхъ чуждыхъ исповѣданій, но въ общемъ они не отличаются ни религіозною, ни гражданскою нетерпимостію, особенно сравнительно съ мусульманами. Въ основѣ этого лежитъ, конечно, мысль о всеобщемъ равенствѣ ничтожества,—о томъ, что всѣ люди одинаково чада или «порожденія грѣха», по буддійскому выраженію. Частнѣе—въ отношеніи къ вопросу о религіозныхъ разностяхъ, у буддистовъ позднѣйшаго времени, вмѣстѣ съ развитіемъ ученія о Буддѣ, какъ верховномъ существѣ міра, выработалось убѣжденіе, что его ученіе, его законъ небезъизвѣстны и всѣмъ другимъ народамъ, что, строго говоря, во всей вселенной признается одно спасительное ученіе, открытое Буддою, который есть единственный указатель истиннаго пути жизни, во всѣхъ и во всемъ живетъ его нравственная сила. Всѣ религіи, въ сущности, принадлежатъ къ

---

[1] Въ исторіи Дараната разсказывается слѣдующій фактъ, указывающій какъ на то, до чего можетъ простираться въ буддизмѣ требованіе сострадавія къ животнымъ, такъ и на то, какъ высоко оно цѣнится. Одинъ аскетъ очень долго упражнялся въ добродѣтели, но безплодно, и не находилъ признаковъ своего совершенства и соединенаго съ нимъ могущества. Но вотъ—онъ увидѣлъ собаку, у которой нижняя часть была покрыта червями. Это возбудило въ немъ состраданіе и онъ подумалъ: если не счистить червяковъ, собака умретъ, а если ихъ сбросить, умрутъ червяки. Я отрѣжу часть своего тѣла и положу на нее червяковъ. Онъ отрѣзалъ бритвою часть мяса, и, когда хотѣлъ взять червяковъ, то ничего не ощупалъ, исчезла и собака, и червяки, предъ нимъ стоялъ Майтрея съ лучезарными признаками и примѣтами. Ист. Дараната, стр. 417.

одной религіи, всѣ онѣ — порожденія одной истины, открытой Буддою. Различіе между ними и буддизмомъ только въ томъ, что послѣдній содержитъ эту истину во всей полнотѣ, тогда какъ въ другихъ религіяхъ она затемнена или не имѣетъ надлежащей полноты. Будда, говорятъ ламаисты, проповѣдалъ ученіе всѣмъ народамъ, даже самымъ отдаленнымъ, но не одинаково полно, потому что не всѣ были способны принять въ надлежащемъ свѣтѣ его ученіе. Поэтому другимъ народамъ онъ открылъ на время только часть истины [1]. Нѣтъ и нетерпимости національной, потому же, почему нѣтъ раздѣленія между людьми на касты и по происхожденію. Всѣ равно ничтожны, всѣ равно страдаютъ...

Въ жизни семейной буддизмъ отличается также характеромъ мягкости и кротости. Онъ развился изъ основъ, противоположныхъ началамъ семейной жизни, но для тѣхъ, кто живетъ въ ея условіяхъ и не можетъ жить внѣ ихъ, онъ предписываетъ, на основаніи общихъ нравственныхъ требованій, тѣже правила снисхожденія, состраданія и привязанности, и не противорѣча, конечно, самому себѣ. «Почитать отца и матерь лучше, чѣмъ служить богамъ неба и земли. Кто пріобрѣлъ возможность честными средствами содержать своихъ родителей, тотъ больше, чѣмъ царь,— кто дѣлаетъ это для семьи, дѣлаетъ для себя»:—таковы изреченія буддійскихъ мудрецовъ. О самомъ Шакья-Муни извѣстно, что, не смотря на свое отшельничество, онъ отличался нѣжною привязанностію къ своему отцу. [2]

---

[1] Коерреп. p. 462. Мысль о всеобщемъ и единомъ началѣ религіи могла бы быть выведена и въ брамнизмѣ изъ его общаго пантеистическаго принципа, но до такого вывода оно не возвысилось.

[2] Burnouf. 270. Hucet Gabet. 11, 131 у Кэппена.

Женщина въ буддизмѣ поставлена выше, чѣмъ въ браминствѣ. Она принимаетъ живое участіе, какъ мы видѣли, въ самой религіозной жизни, она бикшуни, какъ и мущина. Она можетъ быть даже архатомъ. Но полнаго уваженія къ личности ея все еще нѣтъ, она все-таки ниже мущины, какъ видно и изъ самыхъ правилъ о бикшуни и ихъ образѣ жизни. По словамъ Будды,—души тѣхъ, кто преданъ чувственности, переселяются сначала въ тѣло женщины.[1] Слѣдовательно—это все еще низшая форма перерожденій. Допускается также, или, по крайней мѣрѣ, терпится и многоженство. Разводъ очень легокъ и почти не ограниченъ никакими условіями.

Въ нравственности и правилахъ нравственности, повидимому, и должно заключаться въ буддизмѣ все, чего требуетъ его религія. Культа не могло быть, такъ какъ не было существа, которому можно было бы молиться, которое можно было бы просить о помощи. Въ отрицаніи культа, напротивъ, и состояло, между прочимъ, ученіе Шакъя-Муни, по воззрѣнію котораго, тотъ, кто одну минуту можетъ сосредоточиться на себѣ, лучше того, кто въ продолженіи ста лѣтъ, ежемѣсячно, приноситъ тысячи жертвъ богамъ, которые «сами омрачены невѣжествомъ». Такъ это и было первоначально, но—не надолго. Живое религіозное чувство не могло удовлетвориться такимъ сухимъ воззрѣніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ развилось ученіе о Буддѣ и другихъ существахъ высшаго порядка, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ въ буддійскую космологію вошли прежніе боги, явился и въ самомъ буддизмѣ своего рода культъ, особенно же тамъ, гдѣ, какъ въ ла-

---

[1] Ист. Дараната 54 стр. Коерреп. р. 492.

майствѣ, буддизмъ смѣшался съ шаманствомъ. Нынѣшній буддизмъ, особенно ламайскій, представляетъ собою, въ противоположность ученію основателя буддизма, религію съ самыми сложными и разнообразными формами культа. На мѣстѣ боговъ стали святые, начиная съ самого Шакъя-Муни и кончая миѳологическими и мистическими существами, въ родѣ Бодисатвъ и безчисленныхъ Буддъ. Въ народныхъ же массахъ и прежніе боги браминства, и духи шаманства, наравнѣ съ Буддою, стали предметомъ поклоненія.

Мы сказали уже, что, вслѣдствіе отсутствія ученія о верховномъ существѣ, мысль буддистовъ остановилась на лицѣ самого основателя буддизма и его обратила въ существо съ сверхъестественнымъ могуществомъ. Здѣсь же, въ его лицѣ и въ его обожаніи, искало себѣ пищи и религіозное чувство. Почтеніе къ его изображеніямъ и остаткамъ его тѣла были первымъ обнаруженіемъ своеобразнаго буддійскаго культа. Нынѣ— это всеобщій предметъ поклоненія и необходимая принадлежность буддійскаго богопочтенія. По легендарнымъ сказаніямъ,—первое изображеніе основателя буддизма дано имъ самимъ, совершено при его собственной, чудодѣйственной помощи. Нынѣ въ безчисленномъ множествѣ распространены среди буддистовъ статуэтки и изображенія Будды или Бурхана,—какъ называется онъ у монголовъ,—обыкновенно украшенныя золотомъ и другими драгоцѣнностями. На всѣхъ этихъ изображеніяхъ апатичная, дряблая фигура Будды представляется одинаково,—въ состояніи безстрастія, или вѣрнѣе,—неподвижности; иногда, впрочемъ, съ улыбкою на устахъ,—что выражаетъ, по словамъ буддистовъ, милость и снисхожденіе къ міру «отца живыхъ существъ». Изображеніе лишено всякаго выраженія. [1]

[1] Глаза Будды велики, но полузакрыты, что указываетъ на со-

Такимъ же — предметомъ поклоненія служатъ и остатки его сожженнаго тѣла, т. е. кости. Этотъ предметъ буддійскаго богопочитанія едвали не древнѣе самыхъ изображеній, и, повидимому, къ останкамъ Шакъя-Муни прежде всего привязано было религіозное чувство буддиста. По буддійскому выраженію, видѣть остатки тѣла Будды — значитъ «видѣть самого Будду». По легендарному сказанію, по смерти Будды — кости его розданы были его послѣдователямъ и разнесены ими по всей Индіи. Къ остаткамъ тѣла Шакъя-Муни причисляется все, что могло уцѣлѣть отъ его трупа, по сожженіи, т. е. пепелъ и всѣ кости, но, по преимуществу, извѣстны и почитаются «блистательные» зубы святаго. Дараната въ своей исторіи заноситъ фактъ открытія зуба Будды, какъ замѣчательнѣйшій [1]. Предметомъ особаго почитанія служатъ также кости черепа и вообще головы, и глазное яблоко Шакъя-Муни. Но и этимъ не довольствуются буддисты. Ихъ благоговѣніе простирается на оставшіяся, или пред-

---

стояніе созерцанія, лобъ широкій, щеки полныя. Цвѣтъ лица и тѣла бѣлый, иногда—желтый (священный). Тѣло полное, грудь женская. Вслѣдствіе этого, буддійскихъ святыхъ часто признаютъ женщинами, а ламы, въ видахъ уподобленія Буддѣ, искуственно дѣлаютъ себѣ женскія груди. Представляется Будда въ различныхъ положеніяхъ,—стоя, лежа, сидя,—большею частію, впрочемъ, сидя, съ скрещенными ногами. Это изображеніе того момента, когда онъ въ первый разъ прозрѣлъ подъ тѣнью дерева. Стоящій Будда представляется въ состояніи учительства—проповѣдующимъ; а Будда въ лежачемъ положеніи—есть Будда, усопшій въ нирванѣ. Мѣра идола различна и отъ небольшихъ изображеній доходитъ до размѣра въ 18 футовъ. Есть колоссальныя статуи до 42 футовъ. Дѣлаются онѣ изъ дерева, металловъ и даже драгоцѣнныхъ камней.

[1] Исторія открытія этихъ зубовъ, какъ и ихъ чудодѣйственная сила, служатъ предметомъ многихъ легендарныхъ сказаній.

полагаемыя оставшимися, его вещи — платье, чашу, въ которую онъ собиралъ милостыню, кружку, изъ которой онъ пилъ, даже на его тѣнь, которая, неизвѣстно уже, какимъ образомъ,—могла сохраниться. Наконецъ, предметомъ благоговѣйнаго почтенія служатъ мѣста, гдѣ онъ жилъ и ходилъ, и въ которыхъ иногда указываютъ отпечатки стопы его ногъ. Всѣ города и мѣста, замѣчательныя въ его жизни, какъ напримѣръ дерево, подъ которымъ онъ прозрѣлъ, этотъ «престолъ мудрости», усердно посѣщаются благоговѣйными буддійскими пилигримами.

Но не одинъ историческій Будда служитъ предметомъ обожанія. Вмѣстѣ съ развитіемъ ученія о многихъ Буддахъ, предшествовавшихъ Шакъя-Муни, и о будущемъ его преемникѣ, явилось поклоненіе и этимъ, какъ и другимъ, миѳологическимъ личностямъ. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Буддою—Шакъя-Муни, иногда изображаются и предшествовавшіе ему Будды, и особенно предполагаемый преемникъ его Майтрея [1]. Иногда, вмѣстѣ съ нимъ, и по сторонамъ его, изображаются и боги, представители древняго брамінства — Индра и Брама, иногда же рисуются и Бодисатвы, пребывающіе въ небѣ и имѣющіе стать Буддами. Указываются также остатки тѣла и Буддъ, предшествовавшихъ Шакъя-Муни, а иногда и ближайшихъ послѣдователей Будды — его учениковъ [2]. Даже въ средѣ людей, живущихъ на землѣ, буд-

[1] Этотъ послѣдній изображается и отдѣльно.

[2] Въ связи съ этимъ почтеніемъ къ остаткамъ святыхъ, стоятъ въ буддизмѣ особеннаго рода круглые, или пирамидальной формы, памятники, называемые «ступа».—Это надгробные памятники, въ которыхъ или подъ которыми хранятся остатки тѣла святыхъ (иногда только предполагаемые). Такая ступа, какъ сказано было прежде, поставлена была и на мѣстѣ смерти Шакъя-Муни.

дисты узнаютъ перерожденцевъ неба,—высшія существа, на время поселяющіяся на землѣ,—и дѣлаютъ ихъ предметомъ особеннаго благоговѣнія и почитанія [1].

Съ осложненіемъ предметовъ почтенія и поклоненія, осложнялись и формы ихъ. Молитвы, какъ сказано уже, первоначально не было и не могло быть, потому что не было лица, къ которому можно было бы обращаться съ нею. Поэтому сначала словесныя выраженія религіознаго чувства имѣли форму простаго исповѣданія буддійскаго вѣроученія, или форму безличныхъ желаній, ни къ кому необращенныхъ, въ родѣ слѣдующихъ: «о, если бы всѣ твари были счастливы и свободны отъ горести, болѣзни и страсти!» «О, если бы я могъ сдѣлаться архатомъ»! Впослѣдствіи, по неумолимому требованію того же чувства, нашлись и лица, къ которымъ можно было обращаться съ изъявленіемъ своихъ желаній и чувствъ. Будда Шакья-Муни, равно какъ и предшествующіе Будды, скоро, особенно на сѣверѣ, стали призываться въ молитвахъ, какъ живыя лица, какъ сознательныя существа, полныя силы и могущества. Скоро самая молитва стала таинственнымъ средствомъ къ сообщенію съ высшими существами и къ совершенію чудесъ. [2] Этого мало. Въ отвлеченнѣйшей изъ религій, каковъ первоначальный буддизмъ, развился самый механическій взглядъ на молитву,

---

[1] Таковы въ ламайствѣ шавараны, хубилганы, биширельту, обладающіе чрезвычайными дарованіями и чудодѣйственною силою. См. Буддизмъ Арх. Нила.

[2] Вотъ образчикъ такихъ молитвъ: «Ты, въ котораго вѣруютъ всѣ живыя твари, ты, Будда, сокрушитель вражескихъ силъ, ниспошли свою милость! ты! вѣчное прибѣжище всѣхъ существъ, яви свои щедроты». Koeppen. p. 555.

какой только возможенъ. Явились даже молитвенныя машины, особаго рода цилиндры или круги, вращающіеся на оси и обвитые бумажными свитками, исписанными словами молитвъ. Кругооборотъ цилиндра замѣняетъ собою самое произношеніе или чтеніе молитвъ. Вращающій этотъ цилиндръ становится въ соотношеніе со всѣми существами міра, такъ какъ самый цилиндръ изображаетъ собою вселенную. [1] Въ ламайствѣ, гдѣ какъ не разъ замѣчено уже, буддизмъ смѣшанъ съ шаманствомъ,—есть молитвы и къ богамъ и духамъ, и существуютъ особаго рода заклинанія и заклинательныя формулы. Явились и нынѣ существуютъ и жертвы, хотя не въ формѣ древняго браминства. Буддисты не закалаютъ животныхъ въ жертву и не сожигаютъ на огнѣ приносимыхъ въ жертву предметовъ. Ихъ жертвы состоятъ въ приношеніи драгоцѣнностей предъ идолами, или статуэтками Будды и выражаютъ, со стороны приносящаго, благоговѣніе къ идолу. Въ ламайствѣ, впрочемъ, дѣлаются жертвенныя приношенія и изъ пищи и питья, которыя употребляются при этомъ жрецами. [2] Есть и особый обрядъ или священнодѣйствіе, общее всему буддизму, и требовавшееся отъ первоначальныхъ бикшу—это покаяніе. У сѣверныхъ буддистовъ, и особенно въ ламайствѣ, развиты и другія, очень сложныя формы богослуженія, отправляемыя съ пышностію и торжественностію; длинныя службы, называемыя хуралами, сопровождающіяся чтеніемъ

---

[1] У монголовъ это называется курду, у китайцевъ—чжуанъ. См. Коерреп. 556 р. Буддизмъ, Арх. Нила, стр. 170. Иногда курду бываетъ даже вѣтреная и состоитъ изъ лоскута, исписаннаго молитвами и ставимаго на вѣтру, въ видѣ флюгера, на юртахъ и на могилахъ.

[2] Молоко, чай, масло, сыръ.

и пѣніемъ молитвъ, въ которыхъ призываются всѣ боги и всѣ высшія существа міра, прославляются ихъ дѣянія и испрашивается отъ нихъ помощь. При этомъ ламаисты окропляются священною водою, пьютъ ее, какъ нектаръ, и мажутся ею. Она имѣетъ таинственное значеніе. Буддисты, совершая освященіе воды во время богослуженія, [1] какъ бы привѣтствуютъ небожителей, омывая лица ихъ при наступленіи дня. Въ заключеніе приготовляютъ «адисъ», т. е. пучки сушенаго вереса съ разными травами, и пьютъ воду съ молокомъ. Все это раздается присутствующимъ при богослуженіи. Вода эта и трава служатъ духовнымъ врачевствомъ противъ осквернений и нечистыхъ духовъ.

Первоначально не было и, конечно, не могло быть и храмовъ. Извѣстіе объ ихъ построеніи принадлежитъ позднѣйшему времени. Нынѣ они существуютъ во множествѣ (у ламаистовъ — дацаны) и устрояются роскошно. Во внутренности ихъ—родъ святилища, въ которомъ у ламаистовъ помѣщаются слѣдующія символическія изображенія и предметы: колесо, обычный буддійскій символъ, выражающій идею круговорота жизни и міровыхъ явленій, слонъ, лошадь, драгоцѣнный камень, солнечный зонтъ, рогъ изъ раковинъ, фигура изъ 24-хъ угловъ, похожая на крестъ—символъ тѣхъ же круговращеній,—золотая рыба, лотосовый листъ. Все это, по объясненію буддистовъ, имѣетъ символическое значеніе, указывая на содержаніе ученія Будды и на его добродѣтели. Здѣсь же хранятся сосуды для жертвъ и возліяній. Во время богослуженія храмы освѣщаются и происходитъ частое куреніе

[1] Освященіе воды есть принадлежность, по преимуществу, утренняго богослуженія.

благовонныхъ веществъ, а пѣніе сопровождается музыкою. Начало богослуженія возвѣщается звукомъ колокола или трубы.

Богослуженіе совершается утромъ, въ полдень и вечеромъ. Есть и особые праздничные дни — своего рода буддійскія субботы,—есть и особые дни покаянія и поста. Въ Цейлонѣ празднуются 3, 6, 14 и 15 числа каждаго мѣсяца, на сѣверѣ также 4 дня въ мѣсяцъ, но въ иныя числа—14, 15, 29 и 30. Въ праздничные дни воспрещаются всякаго рода занятія. Время проводится, по преимуществу, въ участіи въ богослуженіи. Бо́льшая часть дня проходитъ въ религіозныхъ церемоніяхъ, которыя состоятъ въ процессіяхъ изъ дацановъ въ дацаны, сопровождаемыхъ моленіями. Бо́льшая часть праздничныхъ дней приноровлены къ годовымъ празднествамъ физическихъ измѣненій въ природѣ. Все это, очевидно, остатокъ прежнихъ вѣрованій или браминскихъ, или шаманскихъ; но нынѣшніе буддисты хотятъ придать имъ свой, болѣе глубокій и нравственный, смыслъ. Такъ, праздникъ начала весны объясняютъ — то исторически, утверждая, что въ это время Шакъя-Муни побѣдилъ своихъ враговъ—лжеучителей, то символически,— въ томъ смыслѣ, что время побѣды жизни надъ смертію въ природѣ напоминаетъ о побѣдѣ основателя буддизма и его послѣдователей надъ врагами и зломъ жизни. На это же время падаетъ и праздникъ въ воспоминаніе рожденія Шакъя-Муни. Есть, наконецъ, обряды въ ламайствѣ — чисто шаманскаго происхожденія, совершенно необъяснимые съ буддійской точки зрѣнія. Таковъ праздникъ жертвъ водѣ, или освященія воды, — остатокъ прежняго культа воднымъ духамъ.

Сверхъ общественнаго культа, также развитъ и

культъ домашній. Почти каждое, болѣе или менѣе замѣчательное, событіе въ частной, или семейной жизни—рожденіе, смерть, бракъ, сопровождается молитвами, жертвами и заклинаніями.

Понятно, что развитіе культа вызывало собою и развитіе іерархіи, т. е. особеннаго класса лицъ для совершенія богослуженія и для народнаго учительства. Іерархическія раздѣленія въ буддизмѣ открылись вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ явились міряне, которые, естественно, въ отношеніи къ бикшу стали въ подчиненное, нравственно зависимое положеніе. Развитіе воззрѣнія на степени нравственнаго совершенства между самими духовными или подвижниками еще болѣе усилило эти іерархическія раздѣленія и различія. Явилась новая іерархія, основанная на нравственномъ совершенствѣ, на дарахъ мудрости и знанія, на особомъ могуществѣ, которымъ обладаютъ святые,—словомъ — іерархія учености и благочестія; признанъ былъ авторитетъ архатовъ и другихъ высшихъ нравственно лицъ. Наконецъ, то и другое, т. е. іерархія мудрости и святости, слилась въ одно понятіе или соединилась съ понятіемъ іерархіи культа, т. е. іерархіи лицъ, управляющихъ богослуженіемъ.

Въ Цейлонѣ и на югѣ Индіи іерархія развита слабо, какъ слабо развитъ и самый культъ. Здѣсь по преимуществу извѣстна іерархія перваго рода, т. е. нравственнаго авторитета. Въ ламайствѣ, наоборотъ, іерархія клира развита до послѣднихъ предѣловъ. Кутукта, Далай-Лама и Баньчень-Богда, эти буддійскіе сановники и св. лица, считаются воплощеніемъ божественныхъ силъ и источникомъ чрезвычайныхъ даровъ для другихъ. Это своего рода папы и даже болѣе, чѣмъ папы, въ ламайскомъ буддизмѣ. Особенно это нужно сказать о Далай — Ламѣ, какъ

средоточіи всей буддійской іерархіи, расчленяющейся на многое множество чиновъ. Далай-Ламы — это архаты или бодисатвы, вновь явившіеся на землѣ; они въ мірѣ, но не принадлежатъ уже міру. Они живутъ на землѣ не для себя, а для пользы двугихъ. Для доступа къ нимъ, необходимы трехмѣсячные очистительные подвиги [1]. Во имя ихъ и по ихъ власти, дѣйствуютъ въ ламайствѣ цѣлыя толпы ламъ или жрецовъ низшаго рода, соединяя въ своемъ званіи званіе жреца съ званіемъ мага, заклинателя и вызывателя духовъ, и обольщая легковѣрный народъ. Они носятъ особое платье, а при богослуженіи одѣваются въ особыя украшенія,— начиная съ головы, на которую надѣваютъ особыя дорогія украшенія, въ родѣ митры. Народъ въ полномъ у нихъ подчиненіи и погруженъ въ суевѣрія, которыя усердно поддерживаются ламами, въ личныхъ интересахъ и разсчетахъ [2].

Такъ, впослѣдствіи, далеко уклонился буддизмъ отъ своихъ основъ и своего первоначальнаго воззрѣнія... Несмотря, однако же, на эти уклоненія отъ

---

[1] Кутукты и далай-ламы, какъ перерожденныя высшія существа, узнаются и указываются по особымъ признакамъ на тѣлѣ родившихся. На этомъ основаніи ламы возвѣщаютъ, что въ извѣстномъ мѣстѣ извѣстный мальчикъ есть перерожденный умершій далай-лама или кутукта. Почтеніе къ этимъ лицамъ, какъ извѣстно, доходитъ до послѣдней степени человѣческаго униженія. Самыя нечистоты этихъ лицъ,—предполагаемыхъ бодисатвъ и архатовъ,—служатъ предметомъ благоговѣнія у буддистовъ.

[2] Ламы, вмѣстѣ съ тѣмъ, служатъ и медиками, и магиками. Во время празднества они совершаютъ, для поддержанія своего авторитета, различныя мнимыя чудеса, которыя на самомъ дѣлѣ суть слѣдствіе нѣкоторыхъ знаній, пріобрѣтенныхъ ими относительно явленій физическихъ. Такъ, нѣкоторые изъ нихъ, среди неистовыхъ, изступленныхъ плясокъ, дѣлаютъ себѣ нарѣзы на тѣлѣ, которые мгновенно почти заживаютъ, ходятъ босыми ногами по раскаленному желѣзу. Все это явленія, извѣстныя въ области физики и физіологіи.

первоначальнаго воззрѣнія и на отсутствіе въ теоріи идеи творца и промыслителя міра, въ своей нравственной сторонѣ,—особенно сравнительно съ другими языческими религіями,—онъ представляетъ донынѣ явленіе выдающееся. Эти братства подвижниковъ, разсѣянныя по всей средней Азіи,—въ Тибетѣ, Монголіи и нашей Сибири,—и особенно тотъ видимый духъ кротости и мягкости чувства, который отличаетъ исповѣдниковъ буддизма, издавна обращали на себя вниманіе, и раціонализмъ, изводя христіанскую нравственность изъ браминской морали, съ еще большимъ, повидимому, правомъ сопоставляетъ ее съ буддійскимъ воззрѣніемъ. Ренанъ, въ своей пресловутой «Vie de Iésus», Шакъя-Муни ставитъ рядомъ съ основателемъ христіанства; для всѣхъ другихъ раціоналистовъ и историковъ буддизма—это также великая личность, учитель и проповѣдникъ братства и равенства [1].

Но внѣшнее сходство религіозныхъ обнаруженій часто скрываетъ подъ собою совершенно иныя, и даже противоположныя, внутреннія начала. Буддизмъ можетъ служить самымъ разительнымъ доказательствомъ на это. Начала буддизма тѣже, что и браминства, изъ котораго онъ выродился,—съ тѣмъ различіемъ, что въ первомъ они выступаютъ еще рѣзче, чѣмъ въ послѣднемъ, и, если мораль браминства не имѣетъ ничего общаго съ христіанствомъ, по своему внутреннему содержанію, то въ буддизмѣ эта разность доходитъ до прямой, можно сказать, радикальной противоположности съ христіанскимъ воззрѣніемъ.

---

[1] Того же взгляда держится и Кеппенъ въ своей исторіи буддизма. См. Die Religion des Buddha. S. 477—480.

Недостатки и односторонность нравственныхъ воззрѣній браминства — въ отсутствіи начала личной жизни,—въ томъ, что оно требуетъ, во имя всемірнаго духа, жертвы личною жизнію. Въ буддизмѣ— это обезличеніе личности достигло своей послѣдней крайности. Здѣсь нѣтъ никакого устойчиваго бытія; онъ знаетъ только «спящаго бога», только Будду въ нирванѣ. Странно искать истинно нравственныхъ основъ для жизни въ религіи, отрицающей самую высшую основу всякой жизни...

Намъ скажутъ, какъ и говорятъ, что для оцѣнки нравственной жизни и ея достоинства, нѣтъ нужды обращаться къ теоретическимъ, отвлеченнымъ началамъ. «Пора бросить старый спорный вопросъ между богословіемъ и философіей, за который еще Сократъ выпилъ чашу съ ядомъ,—т. е. споръ о томъ, должнали исходить человѣческая дѣятельность изъ божественнаго авторитета, или извнутри самого человѣка и его нравственнаго существа, — его убѣжденій и взглядовъ на отношеніе къ общему, къ другимъ тварямъ» [1]. Откуда бы ни происходила нравственность, на чемъ бы она ни основывалась,—она равно высока, если проявляется жизненно, если даетъ изъ себя благодѣтельные результаты для жизни. Но старый, давній споръ о верховномъ, высшемъ человѣка, началѣ для его нравственной дѣятельности, не есть только пустой, діалектическій споръ и всего менѣе разрѣшается онъ нравственностію буддизма. Различіе теоретическихъ, высшихъ началъ, неизбѣжно, необходимо отражается на характерѣ самой нравственности и нравственной жизни. Здѣсь, по преимуществу, узнается достоинство и нравственное значеніе дѣй-

[1] Коерреп. S. 478.

ствій, повидимому, сходныхъ. Исходъ, побужденіе къ дѣятельности, ея цѣль — все опредѣляетъ саму дѣятельность, даетъ ей тонъ и направленіе.

Исходомъ и основою нравственности въ буддизмѣ, какъ и исходомъ всего буддійскаго міровоззрѣнія, служитъ идея *ничтожества*. Не сознаніе высокаго достоинства человѣческой природы, не мысль о присущихъ душѣ вѣчныхъ стремленіяхъ къ совершенству и нравственному развитію, не личное благо и личное совершенство по идеалу—руководитъ буддійскимъ аскетомъ. Онъ не знаетъ объ этомъ, какъ не спрашиваетъ и о томъ, для чего существуетъ онъ и вся вселенная. Главнѣйшимъ и единственнымъ побужденіемъ къ его своеобразной добродѣтели служитъ сознаніе зла жизни и собственнаго ничтожества; старость, болѣзнь, смерть — вотъ единственные двигатели нравственной жизни буддиста. Вотъ какъ изображается судъ надъ людьми, перешедшими изъ этой жизни въ другую и ожидающими новыхъ перерожденій, въ одной народной буддійской легендѣ, которая вѣрно выражаетъ буддійскій взглядъ на побужденія къ нравственному совершенству. Яма, владыка адской области, обращается къ грѣшникамъ съ слѣдующими вопросами: Друзья мои! Живя среди людей, развѣ не видали вы духа старости, развѣ не слыхали его спасительныхъ наставленій?—Нѣтъ, Махадева, мы не видали такого духа и не слыхали его рѣчей.—Какъ? возражаетъ Яма, — такъ вы не видали человѣка въ старости, когда зубы у него выпадаютъ, волоса сѣдѣютъ, кожа морщится и принимаетъ горчичный цвѣтъ, ноги съ трудомъ поддерживаютъ тѣло, голова трясется, станъ искривляется, дыханіе слабѣетъ, голосъ дрожитъ и походитъ на визжаніе пилы... Вы не видали этого? Трепещущіе отъ страха грѣшники от-

вѣчаютъ замирающимъ голосомъ: видѣли, Махадева!. —Если видѣли, продолжаетъ царь ада, то почему же не приняли благаго намѣренія посвятить свою жизнь добрымъ дѣламъ, чтобы въ будущей жизни не испытывать болѣе бѣдствій старости? Затѣмъ Яма также спрашиваетъ, видѣли-ли они духа болѣзни и духа смерти,—и на отрицательный отвѣтъ, также рисуетъ предъ ними картину болѣзни и смерти, не разъ видѣнную ими при жизни, когда силы оставляютъ человѣка, когда онъ не можетъ ни сидѣть, ни привстать съ своего одра, когда, наконецъ, его бездушный трупъ кладутъ на погребальный одръ. «Какъ же вы не рѣшились, снова заключаетъ онъ, получивъ утвердительный отвѣтъ о не разъ видѣнныхъ ими явленіяхъ болѣзни и смерти, «вести добродѣтельную жизнь, чтобы въ будущемъ избѣжать подобной участи»[1]? Словомъ,—побужденія къ нравственной жизни исключительно тѣже, какія, по легендарнымъ разсказамъ, заставили самаго Шакъя-Муни изъ царскаго сына сдѣлаться отшельникомъ, т. е. грустный, скорбный взглядъ на жизнь и страхъ жизни въ будущемъ. Иныхъ побужденій и не можетъ быть въ буддизмѣ, который ничего не знаетъ о человѣкѣ, кромѣ того, что онъ обреченъ рокомъ на страданія. Исходъ,—необѣщающій жизненной дѣятельности, а отрицающій возможность всякаго нравственнаго развитія.

Такому исходу нравственной жизни и дѣятельности вполнѣ отвѣчаетъ и самый подвигъ, требуемый буддійскою моралью, самый процессъ, такъ сказать, нравственнаго усовершенія. Этотъ подвигъ въ буддизмѣ не есть пріобрѣтеніе, какого бы то ни было, положительнаго нравственнаго совершенства, не раз-

[1] Труды членовъ Пекинской миссіи. т. I. Жизнеописаніе Будды.

витіе силъ души въ ихъ нравственныхъ стремленіяхъ, не удовлетвореніе этимъ стремленіямъ, а—наоборотъ—ихъ подавленіе и уничтоженіе. Всѣ нравственныя требованія въ буддизмѣ, сообразно съ этимъ, излагаются въ отрицательной формѣ. Здѣсь нѣтъ указаній на то, что нужно дѣлать, а есть указаніе только на то, чего не дѣлать. Положительнаго нравственнаго совершенства буддизмъ не знаетъ; все нравственное развитіе состоитъ только въ отрицаніи личныхъ стремленій, даже въ прямомъ убійствѣ личной жизни. Мысль объ этомъ нравственномъ самоубійствѣ, явившаяся еще въ браминствѣ, и ему присущая, здѣсь достигла своего послѣдняго развитія. Задача нравственнаго совершенства, высшая степень его, какъ мы видѣли, по буддійскому воззрѣнію, состоитъ въ отсутствіи всякаго жизненнаго ощущенія, въ смерти заживо, — въ подавленіи и мысли, и чувства, въ отсутствіи сознанія жизни. Чѣмъ дальше ушелъ аскетъ на этомъ пути отрицанія жизни и жизненныхъ проявленій, тѣмъ болѣе совершенъ, тѣмъ болѣе нравственъ. Верхъ совершенства тамъ, гдѣ нѣтъ не только никакихъ проявленій жизни, но и мысли объ отсутствіи этихъ проявленій. Только больная, мертвенная мысль можетъ съ любовію останавливаться на этомъ отвращающемъ ученіи о постепенномъ освобожденіи отъ жизненныхъ проявленій, на этихъ моментахъ постепеннаго омертвѣнія души. Едва вѣришь, что есть, существуетъ религія, гдѣ убійство мысли и чувства возводится въ идеалъ совершенства... Если есть религія, чуждая всякой мысли о совершенствѣ въ человѣческой жизни, то это буддизмъ.

Но такова же и послѣдняя, верховная цѣль нравственнаго совершенства. «Summum bonum» буддиста есть—вождѣленная нирвана, самый чудовищный иде-

алъ жизни, какой только могъ измыслить человѣкъ,— идеалъ жизни въ ея полнѣйшемъ отрицаніи, въ смерти. Жизнь должна быть постепеннымъ уничтоженіемъ жизненныхъ проявленій, затѣмъ, чтобы скорѣе и легче совершилось ея полное и *вѣчное уничтоженіе*, чтобы существованіе разрѣшилось *безъ остатка* на совершенное, безусловное небытіе, въ которомъ нельзя отыскать никакаго признака реальнаго существованія. Въ браминствѣ, по крайней мѣрѣ, была какая-то общая жизнь природы, въ которую погружалась отдѣльная, личная жизнь; тамъ оставалась, по крайней мѣрѣ, отвлеченная сущность, или идея бытія. Здѣсь—страхъ передъ всякимъ обнаруженіемъ какого бы то ни было существованія...

Странно и самое сопоставленіе съ христіанствомъ буддійской морали, основанной на такихъ началахъ. Правда, и христіанство говоритъ о суетѣ жизни, о нравственномъ злѣ, живущемъ въ человѣкѣ; но это зло, по христіанскому воззрѣнію, есть результатъ преступленія свободной человѣческой воли. Въ буддизмѣ — оно есть зло, связанное необходимо съ самымъ бытіемъ, и дано уже фаталистическимъ закономъ жизни. Не въ человѣкѣ вина бытія этого зла и съ его стороны возможно только желаніе скорѣе отрѣшиться отъ жизни. Христіанство учитъ о бытіи зла — затѣмъ, чтобъ указать путь къ новой, свободной, нравственно совершенной жизни. Такимъ образомъ христіанство только начинаетъ тамъ, гдѣ буддизмъ уже кончилъ. Оно требуетъ новой жизни; буддизмъ,—во имя зла, уничтожаетъ саму жизнь. Христіанское самоотреченіе состоитъ въ отрицаніи чувственности въ цѣляхъ дать свободу развитію высшихъ, духовныхъ стремленій; въ буддизмѣ самоотреченіе есть убійство всѣхъ и всякихъ стремленій. Въ

христіанствѣ — идеалъ жизни — вѣчное нравственное усовершеніе въ соединеніи съ Безконечнымъ; здѣсь— наоборотъ — полная смерть души и тѣла. Словомъ, христіанское воззрѣніе также противоположно буддійскому, какъ положеніе и отрицаніе, какъ жизнь и смерть, а дѣятельность, въ христіанскомъ смыслѣ, отличается отъ буддійскаго подвижничества, какъ бодрствованіе отъ сна. Съ этой точки зрѣнія, религія грека и другихъ народовъ, незнавшихъ аскетизма и обожавшихъ чувственность, ближе къ христіанству, чѣмъ ложный буддійскій спиритуализмъ, отрицающій всякое значеніе личной жизни въ человѣкѣ. Въ буддизмѣ жизнь безъ души, добродѣтель безъ цѣли, спасеніе безъ жизни, а міръ безъ Бога.

Правда, съ этимъ мрачнымъ, подавляющимъ чувство и всякую жизнедѣятельность, общимъ взглядомъ— связано ученіе о всеобщей любви, простирающейся не на человѣка только, но и на весь міръ живыхъ существъ,—и на эту сторону буддійской морали, по преимуществу, указываетъ раціонализмъ, при сопоставленіи буддизма съ христіанствомъ. Дѣйствительно, какъ мы видѣли, буддизмъ проповѣдуетъ всеобщую любовь или снисхожденіе ко всѣмъ одушевленнымъ существамъ. Самъ Будда представляется избавителемъ всѣхъ одушевленныхъ тварей. Въ легендарныхъ разсказахъ онъ, какъ и другіе его высокіе послѣдователи и святые, жертвуетъ собою и своею жизнію для блага не только людей, но и всѣхъ другихъ, даже неразумныхъ тварей. Самъ послѣдній Будда, преемникъ Шакъя-Муни, ожидаемый буддистами, носитъ имя любви или благости, и служитъ, такимъ образомъ, ея воплощеніемъ. Шакъя-Муни приписывается также высокое изреченіе о томъ, что солнце равно свѣтитъ и добрымъ, и злымъ. Но и это, по-

видимому, высокое свойство буддійской морали далеко не тожественно съ тѣмъ чувствомъ любви, какое въ первый разъ проповѣдано христіанствомъ, и которое не могло явиться въ буддизмѣ съ его мрачнымъ, отрицательнымъ взглядомъ на жизнь. Въ буддизмѣ нѣтъ ни основы, ни цѣлей для развитія истиннаго чувства любви, которое требуетъ высокаго понятія о человѣкѣ и цѣляхъ жизни, и которое само есть преимущественное выраженіе жизни и полноты жизни.

Какъ и все въ буддизмѣ, чувство любви или снисхожденія ко всему, что живетъ, есть чувство отрицательное. Это не любовь, въ собственномъ смыслѣ слова, а только *состраданіе*. Его основаніе въ томъ, въ чемъ исходъ и всей вообще буддійской нравственности, — въ мысли о ничтожествѣ жизни, о всеобщихъ страданіяхъ тварей, обреченныхъ злымъ рокомъ на существованіе. Всѣ живыя твари — наши братья по страданію, по общей горькой участи. Вотъ взглядъ буддизма на всеобщее братство. Такимъ образомъ, въ своей внутренней основѣ,—это чувство есть чувство *апатіи* къ жизни. Не идея высокаго достоинства живыхъ существъ и его собственнаго бытія пораждаетъ его въ буддистѣ, а мысль о томъ, что жизнь и безъ того полна страданій, и что не зачѣмъ увеличивать ихъ еще собственною, враждебною по отношенію къ другимъ, дѣятельностію; съ другой стороны, это личное сочувствіе къ другимъ ничего не значитъ, когда и собственная жизнь есть ничтожество. Это — добродѣтель больнаго, который чуждъ корыстныхъ, личныхъ стремленій, потому что не чувствуетъ интереса въ жизни и не можетъ удовлетворять своимъ личнымъ цѣлямъ и стремленіямъ. Это — сочувствіе разочароваинаго, отчаявша-

гося человѣка, который никому не врагъ, потому что не другъ и самому себѣ, — потому что ничего не ждетъ онъ отъ жизни и ничего не ищетъ въ ней. Глубоко, въ этомъ отношеніи, различіе буддійскаго состраданія отъ христіанской любви, которая есть сила жизненная, дѣятельная, и которая изъ себя даетъ жизнь другому, для цѣлей также жизненныхъ. Энергіи въ проявленіяхъ этого чувства, разумности—нѣтъ и быть не можетъ. То справедливо, какъ говорили мы, что буддизмъ способствовалъ развитію въ исповѣдующихъ его, нецивилизованныхъ народахъ—чувства кротости, но онъ не развилъ въ нихъ и не могъ развить дѣятельности во имя общаго блага. Истинно человѣческая жизнь въ ея развитіи чужда этимъ спящимъ духомъ народамъ. Жизнь ихъ идетъ въ молчаливомъ терпѣніи бѣдъ и скорбей.... тихо, глухо,—безъ разумныхъ обнаруженій...

Самыя положительныя обнаруженія состраданія и любви къ другимъ, когда исходятъ изъ подобныхъ буддійскимъ началъ, не могутъ быть ни цѣлесообразны, ни разумны. Отсутствіе чувства нравственнаго достоинства отнимаетъ всякое нравственное значеніе и въ проявленіяхъ самопожертвованія. Легендарные разсказы, измышленные буддистами для выраженія силы любви въ Буддѣ и его сподвижникахъ, служатъ на это доказательствомъ. Разумное существо жертвуетъ своею жизнію, насилуетъ себя для того, чтобы поддержать жизнь неразумнаго, отдаетъ свое тѣло на жертву тигрицѣ, червямъ, которые, къ тому же, могли бы жить и безъ этого страннаго самопожертвованія со стороны человѣка. Имя этимъ подвигамъ—не любовь. Здоровое человѣческое чувство отвращается отъ такихъ обнаруженій любви и самоотверженія. Производятся они, дѣйствительно, болѣзненнымъ чувствомъ

тяготы жизни, желаніемъ сбросить съ себя бремя существованія. Для буддиста жизнь—бремя, а человѣческая личность — ничто... Терминъ «самоотверженіе» неумѣстенъ тамъ, гдѣ нѣтъ сознанія личности, самости;—идея жертвы не приложима къ воззрѣнію, гдѣ пожертвованіе собою есть жертва только своимъ *ничтожествомъ*...

Правда, это человѣческое ничтожество можетъ пріобрѣсть и пріобрѣтаетъ могущество, господство надъ самимъ міромъ. Есть и представитель этой силы—Будда, возведенный въ апотеозу человѣка, въ которой также ищутъ сближенія съ христіанскою идеею о спасеніи и спасителѣ. Но и это олицетвореніе идеала жизни въ Буддѣ также безсодержательно и мертво. Типъ освободителя отъ зла и бѣдъ жизни, въ лицѣ Будды и Буддъ, есть въ сущности тотъ же типъ созерцателя, какой видѣли мы въ браминскомъ Кришнѣ, съ тѣмъ различіемъ, что въ немъ еще менѣе жизненности. Тамъ—обѣщается жизнь и могущество во имя равнодушія къ жизни, во имя безразличія; здѣсь—во имя полнаго небытія, полнаго отрѣшенія отъ жизни и мысли. Самъ Будда, податель спасенія отъ зла жизни, источникъ и средоточіе міроваго могущества, — есть существо не столько дѣйствительно существующее, сколько призрачное. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, какъ видѣли мы, онъ есть нѣчто непреходящее, вѣчное, сама сущность бытія, проявляющаяся въ различныхъ формахъ; съ другой—онъ только человѣкъ, и то совершенно непонятно, какимъ образомъ въ лицѣ его человѣческое ничтожество превратилось въ міровую силу. Но оно и превратилось въ эту силу только призрачно, фиктивно. Будда не есть лице живое,—онъ, какъ уже сказали мы, «спящій богъ»,—онъ существо, принадлежащее нирванѣ, онъ—даже «пу-

стой звукъ», пустая мечта, слово безъ значенія. «Будда—одно имя»... Будда—не дѣйствуетъ, не живетъ. Что можетъ дать жизни, мысли и чувству—такой мертвый идеалъ, кромѣ обольщенія въ мысли и воображеніи? Что привноситъ онъ въ жизнь, кромѣ отрицанія жизни? Откуда берется, пріобрѣтается, эта сила Будды, вліяющая на міръ, и въ чемъ она, кромѣ стремленія къ смерти? Будда избавитель—это жалкая мечта,—мечта, къ которой пришелъ буддизмъ по требованію чувства, искавшаго жизни въ мертвящемъ ученіи Шакъя-Муни. Для религіознаго чувства послѣдователей Шакъя-Муни, дѣйствительно, нужно было создать какую бы то ни было, хотя мечтательную, силу и известь ее изъ самаго ничтожества, чтобы была хотя воображаемая, призрачная опора въ жизни. Этой мечтой о возможности освобожденія отъ золъ и бѣдъ жизни и живетъ буддистъ, предполагая, что уничтоженіе жизни есть сама жизнь.

Впрочемъ, самая идея спасающаго Будды едва ли вполнѣ принадлежитъ самому буддизму. На образованіе понятій о Буддѣ вліяли постороннія идеи и воззрѣнія, и притомъ не браминскія только, но и христіанскія. Идея спасающаго міръ Будды есть, какъ мы знаемъ, уже позднѣйшее явленіе въ буддизмѣ и, при неопредѣленности вопроса объ исторіи развитія буддизма, можно утверждать со всею достовѣрностію, что въ понятіи о Буддѣ есть элементъ и христіанства,—непонятаго, искаженнаго. Таково происхожденіе и миѳологическихъ сказаній о рожденіи и жизни Будды. Этимъ объясняется и видимое сходство ихъ съ христіанскими сказаніями. Вотъ новая причина противорѣчивыхъ понятій, заключающихся въ представленіи о Буддѣ, какъ существѣ, принадлежащемъ нирванѣ, и вмѣстѣ, какъ спасающей силѣ. Что ка-

сается до вліяній христіанства на буддизмъ въ послѣдующее время, то оно можетъ быть доказано даже *фактически*. Достовѣрно извѣстно, что одинъ буддійскій бикшу, обращенный въ христіанство католическими миссіонерами, сочинялъ и издавалъ, вмѣстѣ съ переводами съ индѣйскаго, и христіанскіе трактаты, распространявшіеся среди буддистовъ.[1] Нѣтъ сомнѣнія, что это не единственный примѣръ.

Еще менѣе вѣрны сопоставленія буддійскаго культа съ христіанскимъ, какъ предмета внѣшнихъ формъ, случайно сходныхъ, тѣмъ болѣе, что самое сходство обыкновенно преувеличивается подъ вліяніемъ предвзятой мысли. Таково желаніе отыскать указаніе на таинство евхаристіи въ буддійскомъ обрядѣ приготовленія питья изъ молока и зеренъ изъ травы, что, по объясненію самихъ буддистовъ, служитъ символомъ ученія Будды, изливающагося съ неба на землю.[2] Еще незначительнѣе и еще неосновательнѣе заключенія, какія выводятъ изъ сходства облаченій буддійскихъ съ христіанскими, особенно съ католическими, или изъ мистической фигуры креста и многоугольника у буддистовъ, напоминающаго христіанскій крестъ. Формы культа и одежды самимъ христіанствомъ взяты изъ еврейства—съ востока, и онѣ болѣе или менѣе сходны во всѣхъ религіяхъ, точно также фигуры многоугольника и креста общи всему востоку, гдѣ онѣ служили символомъ вѣчности. Наконецъ религіозныя процессіи — также общія формы всѣхъ культовъ. Нѣтъ нужды, въ объясненіе этого явленія, предполагать даже возможность заимствованія отъ буддистовъ нѣкоторыхъ внѣшнихъ формъ

[1] Weber. Ind. Studien. Buddhismus. 1868 г.

[2] Koeppen. 566, 567 p.

культа чрезъ миссіонеровъ христіанства, которые не видѣли въ этомъ ничего дурнаго, какъ думали нѣкоторые .[1]

Буддизмъ есть религія отчаянія павшаго человѣка. Въ немъ есть, какъ и въ браминствѣ, только сознаніе, или, вѣрнѣе, ощущеніе бытія зла, но источникъ, причина его, остался еще менѣе понятымъ. чѣмъ въ браминствѣ. Въ браминствѣ—зло есть требованіе и законъ жизни, излившійся изъ божества; здѣсь—оно законъ непонятнаго рока, слѣпой судьбы. Исходъ изъ этого. по браминскому воззрѣнію, въ слияніи со всеобщимъ, что равно бытію безсознательному; здѣсь—въ полномъ уничтоженіи... Буддистъ знаетъ одно средство къ спасенію—въ нравственномъ самоубійствѣ и въ полномъ самоуничтоженіи...

---

[1] Weber, Ind. Studien. Ibidem

РЕЛИГІЯ ИРАНА ИЛИ ЗОРОАСТРОВА.

Не всѣ арійскія племена такъ мрачно смотрѣли на жизнь, и такъ мало цѣнили человѣческую личность, какъ индѣйцы, выработавшіе браминское и буддійское воззрѣніе. Религія западно-азіатскихъ арійцевъ представляетъ собою попытку отрѣшиться отъ пантеистическихъ началъ и создать новое, болѣе живое и жизненное, міровоззрѣніе.

Западные арійцы или иранцы занимали горную возвышенность, замкнутую пограничными горами, которая простиралась отъ долины Инда на востокѣ до рѣкъ Евфрата и Тигра на западѣ, и отъ океана и Персидскаго залива на югѣ до Каспійскаго моря и степей Окса на сѣверѣ. Восточные иранцы были извѣстны древнему міру подъ именемъ бактріанъ, западные—мидянъ и персовъ. Тѣ и другіе, впослѣдствіи, образовали одно громадное персидское государство, возвышавшееся надъ всѣми азіатскими народами древняго міра, и своею культурою, и своимъ значеніемъ во всемірной исторіи. [1] Извѣстны судьбы

---

[1] Иранцы называли себя тѣмъ же почти именемъ, какъ и индѣйцы «айріа или айрійа» (аіріја), что на зендскомъ языкѣ значитъ, какъ и санскритское арія—ârya, господинъ, владыка, учитель. По свидѣтель-

этого великаго изъ государствъ древняго міра, которое сначала покорено было Александромъ македонскимъ, затѣмъ перешло подъ владычество скиѳскаго народа парѳянъ (Арсакиды),—возстановлено въ своей самостоятельности при Сассанидахъ (226 г. по Р. Хр.), и окончательно разрушено мусульманами (634 г. по Р. Хр.).

Арійцы въ Индіи и арійцы въ Иранѣ, дѣйствительно, представляютъ два разнородные типа древней цивилизаціи, не смотря на единство происхожденія и сродство первоначальныхъ религіозныхъ воззрѣній, которыя у нихъ были общи съ индѣйцами, въ ихъ древнѣйшемъ, первоначальномъ отечествѣ. Жизнь арійскихъ племенъ въ гористой странѣ, съ возбуждающимъ, а не изнѣживающимъ, какъ въ долинахъ Ганга, климатомъ, была болѣе мужественною, крѣпкою и дѣятельною, чѣмъ жизнь ихъ восточныхъ единоплеменниковъ. Какъ и эти послѣдніе, они признаютъ бытіе добрыхъ и злыхъ, враждебныхъ человѣку, духовъ и силъ. Это древнее арійское вѣрованіе, быть можетъ, подъ вліяніемъ тѣхъ же особенностей страны, развивается у нихъ полнѣе и далѣе,—въ цѣлую дуалистическую систему господства въ мірѣ двухъ противоположныхъ началъ, — добраго и злаго. Дуализмъ этотъ, вмѣстѣ съ временемъ, изъ стихійной, физи-

---

ству Геродота и Страбона, такъ называли себя бактріане, мидяне и персы; самъ Страбонъ обозначаетъ однимъ и тѣмъ же именемъ ἀριανὴ страну персовъ, мидянъ, бактріанъ и согдіанъ, замѣчая, что всѣ эти народы были ὁμόγλωττοι κατὰ μικρὸν, т. е. говорили почти однимъ общимъ языкомъ, раздѣляющимся на діалекты. Новѣйшія изслѣдованія клинообразныхъ надписей на древне-персидскомъ языкѣ вполнѣ подтверждаютъ сродство его съ зендскимъ, на которомъ написаны древнія св. книги персовъ. См. Röth. Gesch. der abendländischen Philosophie. B. 1. Noten. 1.

ческой противоположности въ явленіяхъ природы, переходитъ въ область явленій нравственныхъ, и дѣлается центромъ всего религіознаго воззрѣнія. Страна самыхъ рѣзкихъ контрастовъ и самыхъ бурныхъ перемѣнъ въ явленіяхъ природы, какою была мѣстность Ирана,—гдѣ на горахъ лежали снѣжныя массы, гдѣ дули песчаные ураганы пустыни, а частыя наводненія и землетрясенія постоянно грозили истребленіемъ и разрушеніемъ произведеній человѣческаго труда, гдѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, свѣтило яркое, южное солнце, оживляя плодородную почву и порождая роскошную растительность,—дѣйствительно, могла вліять на образованіе и развитіе ученія о двухъ противоположныхъ и враждебныхъ другъ другу началахъ жизни. Контрасты природы здѣсь были еще поразительнѣе, чѣмъ въ Индіи. Но этотъ дуализмъ не исключалъ собою свѣтлаго взгляда на жизнь. Жизнь для иранца не была зломъ во всемъ своемъ цѣломъ, въ самомъ существѣ своемъ, какъ для индѣйца. Зло жизни — только одна сторона ея. Злое начало иранцы видѣли только въ тѣхъ явленіяхъ природы, которыя вредили человѣку. И, чѣмъ рѣзче выступало начало зла, тѣмъ сильнѣе выдвигалась дѣятельность противоположной силы. Народы Ирана измыслили бога зла, но не затѣмъ, чтобы покориться ему; они твердо вѣровали въ побѣду надъ нимъ добраго начала, и сами выступали на борьбу съ нимъ. Они чувствовали въ себѣ и присутствіе силъ для этой борьбы. У нихъ мы не встрѣчаемъ уже такаго подавляющаго человѣческую личность ученія о божествѣ, какъ о всепоглощающемъ началѣ жизни, какое со всею полнотою и очевидностію развито въ браминствѣ и буддизмѣ. Божество ихъ не требуетъ, какъ индѣйскій Брамъ, полнаго уничтоженія всего

живаго, для продолженія его собственной жизни. Они радуются жизни, а не презираютъ ее, какъ родственныя имъ племена на востокѣ. И они, какъ эти послѣднія, склонны къ умозрѣнію и созерцательности,—что̀, повидимому, составляетъ принадлежность всѣхъ арійскихъ племенъ,—и они не чужды общихъ всему древнему міру пантеистическихъ воззрѣній; но у нихъ все это не переходитъ въ крайность;—у нихъ нѣтъ той пустой мечтательности, какая поражаетъ насъ въ индѣйцѣ, обращающемъ все въ одинъ призракъ и фантомъ. У нихъ нѣтъ и такой развитой и сложной миѳологіи, какъ въ Индіи. Это былъ разумный, дѣятельный народъ, любившій жизнь, не смотря на вѣру свою въ бога зла, который вноситъ въ нее разладъ и нестроеніе. Персы, говорили древніе, строятъ свои дома такъ, какъ будто намѣрены вѣчно жить, а живутъ такъ, какъ будто намѣрены завтра умереть. Кажется, мрачный духъ зла посѣщалъ перса только въ минуту разочарованій. — жизнь его текла весело...

Восточно-азіатскіе арійцы донынѣ сохранились. а иранцевъ уже нѣтъ, или почти нѣтъ. Кто могъ бы въ нынѣшнемъ персѣ узнать древняго перса. послѣдователя Зороастра? Послѣ мусульманскаго нашествія они, какъ іудеи послѣ разрушенія Іерусалима, разсѣялись по всему міру, по крайней мѣрѣ, по всему міру Азіи, и, если существуютъ. то разрозненными, незначительными общинами. [1] Тягучее вещество, изъ котораго сложенъ апатичный индѣецъ. уцѣлѣло, говоря метафорически, а металлъ, изъ котораго скованъ былъ иранецъ,—сокрушенъ, разбитъ сильнымъ напоромъ историческихъ движеній. Правда.

---

[1] Подъ именемъ гебровъ и парсовъ.

и у индѣйцевъ давно уже отлетѣла жизнь, — но они все еще хранятъ связь съ преданіями своего прошлаго;—персы или иранцы—нынѣ совершенно чужіе на землѣ отцовъ.

Изъ всѣхъ древнихъ восточныхъ народовъ, за исключеніемъ евреевъ, персы были для насъ самымъ извѣстнымъ народомъ, вслѣдствіе своихъ соприкосновеній съ исторіей грековъ и римлянъ. Ни съ однимъ изъ народовъ Азіи греко-римскій міръ не былъ такъ знакомъ, какъ съ персами. Вслѣдствіе этого, ни объ одной изъ восточныхъ религій, отъ грековъ и римлянъ, не осталось намъ такихъ, болѣе или менѣе ясныхъ свѣдѣній, какъ о религіи иранцевъ, интересовавшей самихъ грековъ. Остались извѣстія о томъ, что греческіе мудрецы отправлялись не разъ въ Персію, чтобы на мѣстѣ, и изъ самыхъ источниковъ, изучить религію маговъ. По крайней мѣрѣ, такъ разсказываютъ о Пиѳагорѣ, Эмпедоклѣ, Демокритѣ и Платонѣ. Весьма вѣроятно, что у грековъ были и еще болѣе точныя, письменныя свѣдѣнія о религіи персовъ, но затеряны или остались до насъ въ отрывкахъ и общихъ замѣткахъ позднѣйшихъ греческихъ авторовъ, каковы: Плутархъ, Діогенъ Лаэрцій и другіе. Во всякомъ случаѣ, какъ ни ясны, сравнительно, сообщаемыя греками извѣстія о религіи персовъ, они далеко не полны и, главное, заимствованы не изъ непосредственныхъ источниковъ.

Только во второй половинѣ прошлаго столѣтія Европа могла ознакомиться съ первоисточникомъ древне-персидской религіи. Уже въ началѣ этого столѣтія между учеными распространилось извѣстіе, что у парсовъ, въ Персіи и въ Индіи, сохранился древнѣйшій св. кодексъ ихъ религіозныхъ вѣрованій. Въ 1723 г. одинъ англійскій путешественникъ вывезъ въ

Европу этотъ загадочный манускриптъ изъ Индіи, но онъ оставался не прочитаннымъ, по неизвѣстности языка, на которомъ былъ написанъ. Въ 1754 году молодой французъ Анкетиль дю-Перронъ, случайно увидѣвъ снимки съ этого, хранившагося въ Оксфордѣ, манускрипта, одушевился сильнымъ желаніемъ разгадать содержаніе этого гіероглифа, не щадя для того никакихъ средствъ. Онъ отправился солдатомъ въ Остъ-Индію. Въ Суратѣ удалось ему познакомиться съ однимъ жрецомъ парсовъ и пріобрѣсть его довѣренность. Подъ руководствомъ этого послѣдняго, и на его глазахъ, онъ знакомился съ языкомъ и спѣшилъ сдѣлать переводъ древне-персидскихъ свящ. книгъ, начатый имъ въ 1759 году и оконченный въ 1761 г. По возвращеніи въ Европу, Анкетиль, убѣдившись, что переведенная имъ книга совершенно тожественна по содержанію съ подобными же манускриптами, хранившимися въ Оксфордѣ, приступилъ къ изданію своего труда, который и явился въ 1771 году подъ заглавіемъ: «Zend-avesta,—ouvrage de Zoroastre, contenant les ideés theologiques, physiques et morales de ce legislateur». Вскорѣ послѣ этого, трудъ его въ концѣ вѣка переведенъ былъ Клейкеромъ (Kleuker) на нѣмецкій языкъ.

Первоначально, однако же, ученые отнеслись скептически къ этому изданію. Долго шли споры касательно подлинности этихъ древнихъ св. книгъ персовъ. Высказывались даже мнѣнія, что французскій ученый впалъ въ жалкое заблужденіе, и что, подъ именемъ перевода Зороастрова ученія, онъ издалъ въ свѣтъ переводъ какихъ-то сочиненій, лишенныхъ всякаго здраваго смысла. Но дальнѣйшія научныя изысканія вполнѣ оправдали то горячее усердіе, съ какимъ Анкетиль отнесся къ своему дѣлу. Нынѣ

споръ этотъ нужно считать поконченнымъ. Неумѣстны ни малѣйшія сомнѣнія въ подлинности такъ называемой Зенд-авесты, въ первый разъ изданной Анкетилемъ. Открытіе и истолкованіе клиническихъ надписей на древне-персидскихъ памятникахъ убѣдили, что сообщаемыя Зенд-авестою свѣдѣнія о религіи персовъ совершенно тожественны съ содержаніемъ первыхъ, точно также, какъ еще прежде очевидно было согласіе въ содержаніи Зенд-авесты съ извѣстіями греческихъ и римскихъ писателей о религіи Зороастра. Тотъ же результатъ полученъ и въ области сравнительной филологіи. Дознано сродство древне-персидскихъ діалектовъ, какъ между собою, такъ и всѣхъ ихъ вмѣстѣ, съ санскритскимъ языкомъ. Языкъ открытыхъ св. книгъ древне-персидской религіи, — названный зендскимъ,—родственъ языку Ведъ, и составляетъ, повидимому, болѣе позднюю, сравнительно съ санскритомъ, отрасль первоначальнаго, древнѣйшаго, общеарійскаго языка. Въ самомъ содержаніи этихъ св. книгъ древнихъ персовъ находятся болѣе или менѣе ясныя указанія на общность происхожденія и первоначальнаго быта иранцевъ съ другими арійскими племенами. Словомъ, о подлинности этого древнѣйшаго памятника религіозныхъ вѣрованій востока нынѣ не можетъ быть рѣчи.

Но, возставая противъ подлинности изданнаго Анкетилемъ труда, ученые прежняго времени, какъ и самъ переводчикъ и издатель, были убѣждены въ совершенной точности и вѣрности перевода сочиненій, изданныхъ подъ именемъ Зенд-авесты. Въ новѣйшее время вполнѣ убѣдились въ подлинности переведеннаго памятника, но за то явилось сомнѣніе въ точности и вѣрности самаго перевода. Бо́льшее знакомство съ санскритомъ и восточными языками дока-

зало, что переводъ, сдѣланный Анкетилемъ подъ диктовку жреца парсовъ, далеко не вездѣ правиленъ, и по мѣстамъ не вѣрно передаетъ мысль подлинника. Труды Бюрнуфа и другихъ лингвистовъ нынѣ значительно восполнили эти недостатки первоначальнаго пониманія текста св. книгъ древнихъ персовъ. Въ послѣднее время явились новые, болѣе точные и вѣрные, переводы Зенд-авесты на западѣ, и—отчасти у насъ въ Россіи. [1]

Такъ стали извѣстными св. книги персовъ подъ именемъ Зенд-авесты или Авесты,—что̀ значитъ слово жизни. [2] Составъ Авесты слагается изъ слѣдующихъ частей: I) Вендидадъ (Vendidad), въ которой содержится по преимуществу очеркъ иранскаго вѣроученія. II) Ясна (Yaçna)—собраніе богослужебныхъ гимновъ и молитвъ.

---

[1] Новый переводъ Зенд-авесты сдѣланъ на нѣмецкомъ лингвистомъ Шпигелемъ, подъ заглавіемъ: Avesta. Die heiligen Schriften der Parsen. B. I—III. 1852—1863. Нашимъ ученымъ Коссовичемъ сдѣланъ еще болѣе новый переводъ нѣкоторыхъ отдѣловъ Зенд-авесты на латинскомъ языкѣ. Decem Sendavestae excerpta. Latine vertit Kossowicz. Parisiis. MDCCCLXV. Saratustricae Gatae. Latine vertit et explicavit C. Kossowicz. Petropoli. MDCCCLXVII—MDCCCLXXI.

[2] Такъ, обыкновенно, домыѣ переводили это названіе св. книгъ персовъ. Шпигель (Avesta. 1 B. Dritt. Capit. S. 45.) замѣчаетъ, что имя Авеста обозначаетъ не столько слово, рѣчь, сколько *книгу*, *текстъ*. Онъ прибавляетъ къ этому, что слово зендъ, домыѣ хорошо не разъясненное, повидимому, значитъ первоначально знаніе, а затѣмъ—значеніе, объясненіе—«significatio». Шпигель находитъ, поэтому, что названіе Зенд-авеста указывало ближайшимъ образомъ на новый переводъ ея, въ какомъ она явилась позднѣе—на новомъ, понятномъ народу языкѣ (ново-персидскомъ). Это былъ своего рода комментарій древнихъ св. книгъ. Для понятія же о св. писаніи, на древнѣйшемъ языкѣ персовъ употреблялись слова mantrô, çpénto, что̀ значитъ: «священная или небесная рѣчь». Самое сочетаніе словъ «Зенд-авеста» онъ считаетъ формою новѣйшею; на древнемъ языкѣ нужно сказать наоборотъ: Авеста-зендъ. Самъ онъ употребляетъ всегда одно: Авеста. См. Die traditionelle Literatur der Parsen v. Spiegel. Wien. 1860 s. 10—11. Его же Avesta. B. 1, Dritt Capit. S. 45.

III) Виспередъ (Vispered)—другое, меньшее собраніе, молитвъ и богослужебныхъ гимновъ. Это—три главнѣйшія и самыя авторитетныя части Зенд-авесты, иногда соединяемыя въ одну книгу подъ общимъ названіемъ «Yendidad Sades». Но ими не обнимается все, что извѣстно нынѣ подъ именемъ Зенд-авесты. Есть еще, такъ называемая, малая Авеста «Khorda avesta», содержащая въ себѣ гимны, обращенные къ отдѣльнымъ богамъ и духамъ, и молитвы на частные случаи. Къ этой св. литературѣ принадлежатъ и сочиненія, имѣющія своею цѣлію объяснить и истолковать содержаніе Зенд-авесты. Замѣчательнѣйшія между ними: Бундегешъ (Bundegesh), «ученіе о началѣ и концѣ міра»,—книга, написанная на новомъ языкѣ (Huzvaresch), и содержащая въ себѣ космогонію и вообще—подробное изложеніе догматическихъ воззрѣній Зороастровой религіи, и Минокгиредъ (Minokhired), «небесный разумъ», въ которой изложена бесѣда иранскаго мудреца съ небесною мудростію. [1]

---

[1] Указанный составъ Авесты и вообще св. книгъ Ирана—далеко не полонъ, и представляетъ, повидимому, только отрывки, уцѣлѣвшіе отъ прежняго кодекса св. книгъ персовъ. По древнему персидскому сказанію, Авеста состояла изъ такого числа книгъ, сколько словъ заключаетъ въ себѣ св. молитва yatha ahu vairya, т. е.—изъ 21-й книги. Сохранились и указанія на содержаніе этихъ 21 книгъ, называемыхъ Носкъ (Nosk). Изъ этихъ оглавленій видно, что нѣкоторыя изъ нихъ заключали въ себѣ общій очеркъ всего ученія Зороастра, другія имѣли предметомъ своимъ законовѣдѣніе, астрономію, медицину. Судя по этому, зендскія книги обнимали собою всю область знанія, насколько развилось оно у иранскихъ племенъ. Съ этимъ согласно и свидѣтельство Герминпа, приводимое Плиніемъ въ его естественной исторіи (Histor. natur. XXX. c.), по которому Авеста состояла изъ двухъ милліоновъ стиховъ или строкъ, слѣдовательно, по своему объему, была въ 4 раза болѣе Аристотелевыхъ сочиненій: Hermippus de tota ea arte (magia) scripsit et vicies centum millia versuum a Zoroastre condita, indicibus quoque voluminum ejus positis, explanavit.

Но кто же творецъ Авесты, и какому времени она принадлежитъ? По указаніямъ самой Авесты, равно какъ и по свидѣтельствамъ греческихъ историковъ и самихъ персовъ, она написана пророкомъ, который называется Заратустра (по зендски), или Зердушта (по новоперсидски), а у грековъ Ζωρόαστρις—Зороастръ [1]. Онъ признается религіознымъ законодателемъ Ирана, и религія персовъ, обыкновенно, называется его именемъ. Зенд-авеста, повидимому, точно опредѣляетъ и время жизни пророка, когда говоритъ, что онъ возвѣстилъ свой законъ храброму царю Вистаспу (Vistaspas bellicosus) [2], и затѣмъ указываетъ преемниковъ его и проповѣдниковъ его ученія [3]. На этомъ основаніи донынѣ относили время жизни Заратустры или Зороастра къ 6-му вѣку до Р. Хр., видя въ немъ современника извѣстнаго Дарія, сына Гистаспа, а этого послѣдняго отожествляя съ Вистаспомъ Зенд-авесты. Подтвержденіе этого, повидимому, находили и въ свидѣтельствахъ древняго преданія персовъ и всего востока. Но новѣйшія изслѣдованія, особенно клиническихъ письменъ, никакъ не позволяютъ видѣть въ Вистаспѣ Зенд-авесты Вистаспа, или (по позднѣйшему произношенію) Гистаспа, отца Дарія [4]. А сви-

---

[1] По значенію на персидскомъ языкѣ: «золотая звѣзда». Впрочемъ, и это значеніе имени персидскаго пророка еще требуетъ подтвержденія и недостаточно разъяснено. Spiegel. Avesta. II. Band. Erstes Capit. S. XIV.

[2] Saratustricae Gatae. Cossowicz. Yaçna XLV, 14. pag. 88.

[3] Ямаспъ (Yamâçp), Фразаостра (Frasaoçtra), Исфендіаръ (Yisfendiar) Шпигель В. II, Cap. III. s. 41.

[4] Гвоздеобразныя надписи даютъ совсѣмъ иную генеалогію отца Дарія. Вистаспъ является въ нихъ сыномъ Аршама (Arschâmâ), какъ и у Геродота (Arsames), тогда какъ въ Зенд-авестѣ онъ—сынъ Аурвататаспа (Aurvataçpa) или Лограспа (Lohraçp), какъ онъ называется по ново-персидски. Spiegel. Avesta. Band. I. Cap. 3. S. 43. Изъ тѣхъ же

дѣтельства древнихъ, равно какъ и преданія самихъ персовъ, очень неопредѣленны и сбивчивы [1]. Все заставляетъ отнести время явленія Зороастра ко временамъ до—историческимъ. Вообще же это личность полумиѳическая. Сбивчивы и неопредѣленны и сказанія о самой жизни и дѣятельности персидскаго пророка. Мѣсто рожденія его полагаютъ то въ Мидіи, то

надписей видно, что законъ Зороастра около 500 л. до Р. Хр. уже былъ распространенъ по всему персидскому государству. Учредитель этого закона, очевидно, жилъ ранѣе этой эпохи. Къ тому же, Авеста не упоминаетъ ни одного изъ большихъ городовъ Мидіи и Персіи, каковы: Экбатана, Персеполь; это указываетъ, повидимому, на періодъ времени между основаніемъ Экбатаны и Мидо-персидскаго царства. Вообще же, весь историческій періодъ персидскаго царства нужно отнести ко временамъ до Гистаспа, упоминаемаго въ Зенд-авестѣ. Въ немъ ему нѣтъ мѣста.

[1] У Рета (Roth) въ его Geschichte der ältendländischen Philosophie сгруппированы всѣ возможныя доказательства въ пользу отвергаемаго нынѣ мнѣнія о Зороастрѣ, какъ современникѣ Гистаспа отца Дарія. Среди другихъ доказательствъ онъ приводитъ и преданія востока о Зороастрѣ, и разсказываетъ, между прочимъ, что у персовъ почиталось священнымъ одно кипарисовое дерево, будто-бы посаженное самимъ Зороастромъ. Дерево это въ 232 году мусульманской эры было употреблено на постройку дворца халифа послѣ того, какъ стояло 1450 лѣтъ. Не важно то, дѣйствительно-ли это дерево посажено было самимъ Зороастромъ, замѣчаетъ онъ; но весьма замѣчательно то, что, по этому преданію, время жизни Зороастра падаетъ на 6-е столѣтіе до нашей эры, потому что 1450 лунныхъ мусульманскихъ годовъ, прошедшихъ до 232 года мусульманской эры, падаютъ на 560-й годъ до Р. Хр. На этомъ и другихъ основаніяхъ, Ретъ сближаетъ время явленія Зороастровой религіи съ буддизмомъ, и высказываетъ предположеніе, что распространеніе Зороастрова ученія въ Индіи вызвало появленіе буддизма. Взглядъ этотъ высказывался и древними. Амміанъ Марцеллинъ (Amm. Marc. XXIII. 5) также сближаетъ Зороастра съ Гистаспомъ, отцемъ Дарія, хотя другіе также издавна сомнѣвались въ этомъ (Agath. II. 24, pag. 117 ed. Nieb.). Но Марцеллинъ, очевидно, повторяетъ только позднѣйшее сказаніе персовъ о времени явленія Зороастра, смѣшивавшее Вистаспа Зенд-авесты съ Гистаспомъ, отцемъ Дарія. Что касается до сказаній самихъ персовъ, то они крайне неопредѣленны и сбивчивы. Слѣдуя позднѣйшимъ сагамъ, нужно было

въ Бактріи, то въ Персіи. Сказаніе о происхожденіи пророка изъ Бактріи есть, однакоже, позднѣйшее, и всего менѣе отвѣчаетъ указаніямъ самой Зенд-авесты и всей вообще богословской литературы персовъ [1]. Мѣстомъ рожденія и жилищемъ Пурушаспы (Pourushaçpa), его отца, Авеста указываетъ гору Збаръ или Цбаръ (Zbar) [2], а другія сказанія отечествомъ его признаютъ городъ Ракка (Ragha) [3]. Родъ

бы принять не одного, а нѣсколькихъ, 6-ть Зороастровъ;—въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ говорится даже о цѣлой *тысячѣ* Зороастровъ. Очевидно, Зороастръ, изъ лица историческаго, сталъ позднѣе догматическимъ понятіемъ, подобно Буддѣ—Шакъя-Муни. Это—идея пророка, являющагося въ извѣстные періоды времени, для сообщенія откровенной истины. Странно было-бы искать въ такихъ сказаніяхъ хронологическихъ указаній, да ихъ и нѣтъ въ опредѣленной формѣ. Что же касается до преданія о кипарисѣ, вынесенномъ Зороастромъ изъ рая и имъ самимъ посаженномъ, то оно отзывается чисто легендарнымъ характеромъ и напоминаетъ буддійское сказаніе о ficus religiosa, подъ которой Шакъя-Муни прозрѣлъ и получилъ свое достоинство Будды. По замѣчанію Шпигеля, едва-ли позднѣйшая сага о Зороастрѣ не перенесла на него сказаній о Буддѣ, видоизмѣнивъ ихъ своеобразно. (См. Avesta B. II. c. 1, XIII).

[1] Мнѣніе о происхожденіи Зороастра изъ Мидіи основано, между прочимъ, на авторитетѣ Бероза, который, разсказывая о мидійской династіи, царствовавшей въ Вавилонѣ, за 2000 л. до Р. Х., основателя ея называетъ Зороастромъ. Климентъ александрійскій называетъ Зороастра персомъ. Свида-персо-мидяниномъ (Περσομήδης). Другіе изводятъ его изъ Бактріи, и называютъ его также царемъ бактріанъ (Cujus scientiae, (i. e. magiae) saeculis priscis multa ex chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres. Амміанъ Марцеллинъ XXIII. 6.).

[2] Vendid. XIX. 15.

[3] Относительно положенія города Ракка (Ragha) или Раге сами персы недоумѣвали. Большею частію искали его, по распространенѣйшему мнѣнію, въ провинціи Антропатена (Atun-Patakan. Adarbaijan) которою попеременно владѣли мидяне и ассиріяне, иногда отожествляли его съ городомъ Rai. Позднѣйшая литература — (Бундегешъ) мѣстомъ обитанія Пурушаспы называетъ Ajryana-Vaeja, и указываетъ эту полумиѳическую страну въ Adarbaijan., т. е. также на западѣ. Spiegel. Avesta. B. II, I. IX.

пророка сага изводитъ отъ древнихъ царей [1]. Самое рожденіе и дѣтство его обставлено легендарными сказаніями сверхъ-естественнаго характера [2]. На тридцатомъ году своей жизни, по сказаніямъ персовъ, Зороастръ вмѣстѣ съ своею семьею,—онъ былъ женатъ и имѣлъ дѣтей,—оставилъ свой отечественный городъ, и удалился на востокъ въ Арію (Aria̯na), гористую страну — къ истокамъ Инда и Окса. Здѣсь провелъ онъ цѣлыхъ 10 лѣтъ въ уединеніи, въ пещерѣ, занимаясь составленіемъ своей Авесты. По воззрѣнію персовъ, здѣсь же, во время этого уединенія, онъ восходилъ къ трону царя небесъ, чтобы получить отъ

---

[1] Указаніе на это есть и въ самыхъ древнихъ частяхъ Зенд-авесты. Повидимому, преданіе это идетъ отъ глубокой древности. Ibidem. II. I. X.

[2] Для характеристики иранскихъ легендъ и образовъ, въ какихъ излагаются онѣ, и какими жила фантазія иранца, приводимъ вкоротцѣ эти разсказы о рожденіи Зороастра. Мать Зороастра Догда видитъ страшный сонъ. Предъ ея глазами является страшное облако и застилаетъ свѣтъ. Изъ этого мрака исходятъ львы, тигры и пантеры, и устремляются къ ея дому, и затѣмъ—къ ней самой, вырываютъ изъ ея тѣла Зороастра, и хотятъ растерзать его. Но самъ же младенецъ успокоиваетъ ее замѣчаніемъ, что чудовища ничего не могутъ сдѣлать ему, потому что съ нимъ Господь. Скоро, дѣйствительно, на мѣстѣ звѣрей и мрачнаго облака явилась высокая гора и разсѣяла мракъ. Въ полдень показался юноша, свѣтлый, какъ блескъ луны, съ книгой въ рукѣ. Когда онъ началъ вѣять въ воздухѣ книгою, звѣри исчезли изъ дома Догды. Зороастръ снова возвратился въ лоно матери, а свѣтлый юноша сказалъ, что младенецъ оберегается самимъ царемъ неба, что онъ будетъ пророкомъ Божіимъ для своего народа, а его законъ принесетъ міру радость и благоденствіе. Догда разсказала этотъ сонъ мудрецамъ. Тѣ объяснили ей, что она должна родить сына, который, дѣйствительно, дастъ міру новый законъ, а явившійся юноша—посланникъ небесъ, блестящій рогъ въ его рукѣ—символъ величія божества, а книга — ученіе, отъ котораго падутъ Дэвы (злые духи). Рожденный ею младенецъ и былъ Зороастръ. Онъ засмѣялся тотчасъ по рожденіи, что изумило всѣхъ, и послужило указаніемъ будущаго чрезвычайнаго служенія Зороастра.

него откровенное слово. По прошествіи этихъ 10 лѣтъ, Зороастръ оставилъ свое уединеніе, направился въ Бактру (Balkh), къ царю Вистаспу (неизвѣстному для исторіи), чтобы открыто возвѣстить свой законъ. Онъ изумилъ своимъ ученіемъ и царя, и всѣхъ, кто его слышалъ. Когда, однакоже, спросили у него, въ доказательство его небеснаго посланничества, знаменій и чудесъ, онъ отвѣчалъ, какъ позднѣе Магометъ, что само ученіе его есть чудо, при которомъ не нужны никакія другія чудеса, и что самъ Богъ сказалъ ему: «когда спросятъ чудесъ, покажи Авесту, и этого будетъ достаточно». Царь, однакоже, не могъ понимать высоты ея содержанія и не вдругъ призналъ его пророкомъ [1]. Сага прибавляетъ, что, для убѣжденія царя, Зороастръ вынужденъ былъ совершить и нѣсколько чудесъ. Онъ лилъ себѣ безъ вреда раскаленную мѣдь на грудь, въ нѣсколько дней выращивалъ огромный кипарисъ, чудесно излѣчилъ отъ болѣзни любимаго царскаго сына. Послѣ того, какъ его ученіе принято было Вистаспомъ, оно распространилось по всей Бактріи и сосѣднимъ странамъ на западъ и югъ [2]. Но конецъ жизни пророка, по персидскимъ сказаніямъ, былъ несчастливъ. За 8 лѣтъ до его смерти, началась война между царемъ бактріанъ и туранскими народами, т. е. степными дикими племенами къ сѣверу отъ Бактріи, по ту сторону Окса и Аракса, которыя Авеста считаетъ порожденіемъ темныхъ силъ и по-

---

[1] Первыми, обратившимся къ ученію Зороастра, были: слуга Вистаспа Yamaçp и Frazaostra—его братъ. Они и упоминаются въ Авестѣ, какъ его друзья и распространители его ученія.

[2] Въ историческія времена, какъ мы замѣтили уже, Зороастрова религія была далеко распространенною и государственною религіей. Дарій особенно заботился объ этомъ. Онъ носилъ титулъ «царя волею Ормузда». «Rex est voluntate Auromazdis».

клонниками бога мрака [1]. Нѣкоторыя сказанія прибавляютъ къ этому, что самъ Зороастръ погибъ въ этой войнѣ. Умеръ Зороастръ, по этимъ преданіямъ, на 77-мъ году жизни.

Изъ всѣхъ этихъ разнообразныхъ сказаній о жизни пророка новѣйшая критика донынѣ могла сдѣлать только тотъ, весьма замѣчательный въ историческомъ отношеніи, выводъ, что преданіе персовъ ищетъ отечества своего пророка не на востокѣ, а на западѣ. Къ этому сводится, дѣйствительно, бо́льшая часть легендарныхъ сказаній. Ученіе Зороастра проповѣдуется и распространяется сначала на востокѣ Ирана—въ Бактріи [2], родиною же и первоначальнымъ мѣстомъ пребыванія пророка признается западъ. [3]

Но, если личность пророка принадлежитъ до-исторической эпохѣ и теряется во мракѣ отдаленной древности, то совсѣмъ нельзя того же сказать о самыхъ св. книгахъ, которыя носятъ его имя. Сама Авеста изводитъ себя всегда отъ Зороастра и вы-

---

[1] Рётъ, какъ и другіе, видѣвшіе въ Вистаспѣ Авесты историческаго Гистаспа, въ этой войнѣ думали также видѣть извѣстную въ исторіи войну иранцевъ съ массагетами, но, при невозможности отождествить царя Вистаспа съ историческимъ Гистаспомъ, сближеніе легендарныхъ сказаній съ историческими, и въ этомъ отношеніи, не можетъ быть допущено. (Röth. Gesch. d. abend. philos. specul. Zoroaster. II capit. s. 385—387).

[2] Что Авеста явилась на востокѣ, видно и изъ того, что составитель ея представляется болѣе знакомымъ съ восточными странами Ирана, и описываетъ ихъ съ особенною подробностію. См. въ Vendidad. исчисленіе странъ, созданныхъ Ормуздомъ. Fargard. 1.

[3] Бо́льшая часть древнихъ сказаній, какъ мы видѣли уже, изводитъ Зороастра съ запада. Мысль о происхожденіи его изъ Бактріи основана главнымъ образомъ на авторитетѣ Амміана Марцеллина, который, по всей вѣроятности, мѣсто его проповѣди смѣшиваетъ съ мѣстомъ его происхожденія. Мнѣніе его послужило поводомъ къ такому же взгляду и у европейскихъ ученыхъ. Spiegel. Avest. II. I IX. Ibid. s. 208—209.

даетъ за слово, откровенное ему Богомъ. Но, когда личность пророка обращается въ полумиѳическую, показаніе это не имѣетъ никакаго значенія. Не найдено ни одного мѣста новѣйшими изслѣдователями, которое несомнѣнно доказывало-бы, что Авеста написана ранѣе эпохи ахаменидовъ, т. е. ранѣе времени, извѣстнаго исторіи [1]. Несомнѣнно, съ другой стороны, что не все содержаніе ея явилось въ одно время, и не принадлежитъ одной эпохѣ, потому что языкъ Авесты не одинаковъ и указываетъ на различные діалекты [2]. Само преданіе персовъ нынѣ извѣстному тексту Авесты вовсе не придаетъ глубокой древности, наоборотъ, нынѣшнюю редакцію ея приписываетъ, повидимому, позднѣйшему времени [3]. Во время нашествія Александра македонскаго, св. книги персовъ, говоритъ ихъ преданіе, были сожжены, и религія унижена. По другому разсказу, Александръ македонскій приказалъ астрономическія и медицинскія книги перевести на греческій языкъ, а всѣ другія сжечь. Если и признать маловѣроятнымъ буквальный смыслъ этого преданія, потому что оно противорѣчитъ политикѣ Александра, который старался не оскорблять, а привлекать къ себѣ покоренные народы, то необходимо, во всякомъ случаѣ, заключить, что оно указываетъ на потерю, утрату св. книгъ, во времена господства грековъ, или, по меньшей мѣрѣ, на забвеніе ихъ. Во всякомъ случаѣ, остается фактъ, свидѣтельствующій объ измѣненіи въ

---

[1] Spiegel. Avesta. Band II, s. 210.

[2] Ibidem. Band I, 1. s. 13.

[3] Въ самомъ текстѣ Авесты находитъ подтвержденіе этого, такъ какъ нигдѣ не упоминается о св. словѣ, какъ словѣ письменномъ, а указывается на него, какъ на устное преданіе, которое, слѣдовательно, составило изъ себя книгу во времена позднѣйшія (Ibid II. s. 213).

составѣ св. книгъ. Извѣстно, съ другой стороны, что съ воцареніемъ Сассанидовъ и съ возстановленіемъ самостоятельной и національной культуры персовъ, сдѣланъ былъ переводъ св. книгъ на ново-персидскій языкъ, такъ наз. Гуцварешъ (Huzvaresch) [1], такъ какъ древній текстъ, возстановленный по памяти, или уцѣлѣвшій въ отрывкахъ, не былъ понятенъ народу [2]. На всѣхъ этихъ основаніяхъ новѣйшая критика, не отрицая, что существенные элементы Авесты могутъ восходить къ до-исторической эпохѣ и принадлежать даже полумиѳической личности персидскаго пророка, окончательный составъ нынѣ извѣстныхъ св. книгъ Зороастровой религіи опредѣляетъ временемъ паденія персидскаго царства. Древнѣйшая по времени происхожденія часть Авесты, судя по языку, это — Ясна (Yaçna) и, по преимуществу,— вторая часть ея, не особенно важная по содержанію. Затѣмъ слѣдуетъ, по времени происхожденія, Vendidad. [3]. Книги же Бундегешъ и Минокгиредъ, составляющія дополненіе къ Авестѣ, принадлежатъ уже позднѣйшей эпохѣ Сассанидовъ.

---

[1] Huzvaresch значитъ «bonum sacrificium habens.» Переводъ этотъ явился не ранѣе IV столѣтія нашей эры.

[2] Древній текстъ въ это время сталъ уже непонятенъ народу. Переводъ этотъ былъ также необходимъ персамъ, какъ Таргумъ—позднѣйшимъ евреямъ. Самый языкъ ново-персидскій—Гуц-ѳарешъ—принялъ въ себя много чуждыхъ словъ и оборотовъ семитскаго и туранскаго происхожденія. Spiegel. B. I. 11. 21. 278.

[3] Spiegel. B. I; s. 13—14. Если что въ нынѣшней Авестѣ можетъ быть признано произведеніемъ Зороастра или преданіемъ, сохранившимся отъ его времени, то это—послѣдняя часть Ясны, и то, впрочемъ, проблематически. Самая форма Авесты доказываетъ ея позднее происхожденіе. Священныя книги персовъ, въ нынѣшнемъ, сухомъ, тощемъ видѣ, не могутъ быть ни созданіемъ восторженнаго мудреца, ни произведеніемъ простодушнаго, юнаго народа. Онѣ — постепенно

Такимъ образомъ, составъ Авесты возводитъ насъ отъ временъ глубокой древности ко временамъ новѣйшимъ. Обстоятельство это для насъ важно особенно въ томъ отношеніи, что указываетъ на внутреннюю сторону религіозныхъ воззрѣній Ирана, и на видоизмѣненія этихъ воззрѣній подъ различными вліяніями. Авеста, дѣйствительно, своимъ содержаніемъ указываетъ на различныя эпохи и формы въ развитіи религіозныхъ воззрѣній Ирана, начиная съ древнѣйшихъ временъ, и кончая временемъ упадка персидскаго царства. Мы можемъ, въ общемъ, даже намѣтить эти фазисы.

Св. книги персовъ, въ ихъ нынѣ извѣстномъ составѣ, носятъ на себѣ уцѣлѣвшіе слѣды первоначальнаго сродства и даже единства въ религіозномъ воззрѣніи и бытѣ иранцевъ съ арійцами востока, точно также, какъ и самый языкъ зендскій или древне-персидскій свидѣтельствуетъ о своемъ сродствѣ съ санскритскимъ. То и другое вмѣстѣ служитъ, между прочимъ, какъ замѣчено уже, и доказательствомъ самой подлинности такъ недавно открытой св. литературы Ирана. Мы встрѣчаемъ здѣсь тоже названіе для обозначенія понятія о богахъ, что и въ Ведахъ: Div, Dev — Дивъ, какъ тоже почти имя и для названія самого народа. Въ Зенд-авестѣ упоминается и цѣлый рядъ личностей съ тѣмъ же именемъ, какое дается имъ въ Ведахъ. Такова, между прочимъ, личность Іимы или Ймы (Yima), праотца зендскихъ пле-

---

осложнявшійся трудъ жрецовъ, дѣйствовавшихъ послѣ того уже, какъ смолкло живое слово ихъ пророка. Тѣмъ не менѣе, ядро религіознаго ученія Авесты, сущность ея воззрѣній принадлежитъ несомнѣнно той древней эпохѣ, къ которой относится самъ полумиѳическій пророкъ; она содержитъ въ себѣ древнѣйшее вѣрованіе иранскихъ племенъ, имъ однимъ свойственное.

менъ. Этотъ патріархъ и родоначальникъ народа, распространитель человѣческаго рода, есть, очевидно, одна и таже личность съ индѣйскимъ Яма (Yama), первымъ смертнымъ, а затѣмъ—богомъ смерти и ада. Время жизни этого Іимы (въ позднѣйшихъ эпическихъ разсказахъ персовъ—Джемъ, Джемшидъ) изображается счастливою эпохою, когда земля не знала ни горя, ни болѣзней; но и въ древнихъ Ведахъ Яма,—царь мертвыхъ, живетъ въ свѣтлыхъ пространствахъ, гдѣ господствуютъ миръ и радость [1]. Есть, наконецъ, указанія на тожественные съ древне-индѣйскими — обычаи и обряды. Въ той и другой религіи употребляется въ жертву сокъ растенія, которое въ Ведахъ называется Сома, а въ Авестѣ Гома (Haoma) [1]. У послѣдователей Зороастра, какъ и въ Индіи, одинаково, символомъ вступленія въ религіозное общество служитъ св. шнуръ или поясъ.

Но всѣ эти слѣды первоначальнаго единства воззрѣній у западныхъ арійцевъ Азіи съ восточными относятся ко временамъ до-историческимъ. Съ тѣхъ поръ произошло раздѣленіе между этими племенами, нѣкогда жившими вмѣстѣ, и Авеста представляетъ собою доказательство того, что это раздѣленіе, по крайней мѣрѣ отчасти, исходило изъ религіозныхъ побужденій и основаній, что взаимное отчужденіе племенъ имѣло религіозныя причины. Въ средѣ арійской общины, очевидно, почему-то произошла религіозная рознь прежде, чѣмъ явилась Зороастрова религія. Прежнія представленія о богахъ у западныхъ

---

[1] Изъ другихъ личностей Авесты, тожественныхъ съ именами, встрѣчающимися въ Ведахъ, указываютъ на Thraêtaona, потомка Athrya,—Fredun или Feredun позднѣйшаго періода и на Kereçaçpa. Первый есть Trita, а второй—Kriçâçva Ведъ. Spiegel. B. I. 1. s. 7.

арійцевъ получили иной, даже противоположный характеръ. Дэвы изъ боговъ свѣтлыхъ, добрыхъ, превратились въ духовъ злыхъ, враждебныхъ человѣку, и наоборотъ, имя Агура (Ahura, Asur), у индѣйцевъ обозначавшее боговъ злыхъ, враждебныхъ человѣку, стало въ Авестѣ именемъ верховнаго Бога, источника жизни и знанія—«Ahura mazda». Самъ величественный Индра, высшій богъ Ведъ, подъ именемъ Андра,—сталъ богомъ преисподней [1]. Такое видоизмѣненіе въ значеніи однихъ и тѣхъ же понятій, несомнѣнно, указываетъ на то, что иранцы отложились отъ своихъ прежнихъ воззрѣній, признали ихъ противными истинѣ, и что самая перемѣна въ значеніи однихъ и тѣхъ же, понятій и названій произошла потому же, почему въ христіанствѣ имя греческихъ демоновъ—духовъ свѣтлыхъ—обратилось въ названіе духовъ злыхъ, т. е. потому, что демоны—боги религіи отвергнутой, ложной.

Когда именно произошла эта рознь, и что значитъ въ вопросѣ о ней явленіе Зороастра, иначе,—онъ-ли былъ проповѣдникомъ ученія, которое внесло раздѣленіе въ общую религіозную жизнь арійскихъ племенъ, со времени-ли явленія ученія Авесты положено начало этому разладу, или оно послѣдовало еще прежде, нужно ли смотрѣть на появленіе пророка, какъ на моментъ, отдѣляющій первоначальное единство въ воззрѣніи иранцевъ съ восточными арійцами;—на это нельзя отвѣчать рѣшительно. Донынѣ большею частію видѣли въ Заратустрѣ или Зороастрѣ именно такаго, или подобнаго, реформатора, который проповѣдалъ болѣе высокое ученіе о Богѣ, въ противоположность политеизму Ведъ съ ихъ безчи-

[1] Spiegel. B. I. 1. s. 1—10.

сленными дивами [1]. Но сама Авеста ничего не говоритъ о подобной реформаторской дѣятельности пророка, равно какъ и о прежнемъ религіозномъ законѣ, имъ отвергнутомъ, хотя и упоминаетъ о врагахъ его ученія. Она не знаетъ никакихъ другихъ, прежде бывшихъ, пророковъ и законодателей религіи, за исключеніемъ одного только вышеназваннаго праотца Іимы, который представляется родоначальникомъ племени, и которому приписывается такая же близость отношеній къ божеству и постиженіе истины, какъ и Зороастру [2]. Съ другой стороны, этотъ Іима вовсе не выставляется предшественникомъ Заратустры въ дѣлѣ распространенія истиннаго ученія, и позднѣйшія сказанія признаютъ только одного пророка, принесшаго законъ съ неба [3]. Остается, такимъ образомъ,

---

[1] Шерръ, Виндишманъ и самъ Бюрнуфъ. См. La science des religions. pag. 229.

[2] Анкетиль, за нимъ Клейкеръ и другіе принимали, обыкновенно, что до Зороастра Авеста указываетъ еще на прежде бывшаго пророка съ именемъ Гома (Haoma), основываясь на неправильно понятомъ мѣстѣ Авесты: Yaçna IX. 81, въ которомъ описывается Гомъ или Гома—геній или богъ жертвы Гома, и между прочимъ говорится, что ему первому Ормуздъ далъ поясъ, украшенный звѣздами и приготовленный въ небѣ, по требованію закона, даннаго Ормуздомъ. Вся эта глава Ясны посвящена генію Гома, который есть богъ жертвы Гома, какъ и индѣйскій богъ Сома. (Гома значитъ и жертвенный сокъ растенія, и—геній этой жертвы). Нѣтъ никакихъ основаній видѣть въ геніѣ или богѣ Гомъ пророка, предшественника Зороастра. А упоминаніе о св. поясѣ, который служилъ символомъ принадлежности къ религіи, открытой Ормуздомъ, и который былъ впервые приготовленъ для Гомы, значитъ только то, что олицетвореніе жертвы—геній ея, какъ и индѣйскій богъ Сома, представлялся носителемъ нравственныхъ силъ, устроителемъ нравственнаго быта. Во всякомъ случаѣ, это—вовсе не проповѣдникъ истины, въ смыслѣ предшественника Зороастра. Spigel. B. II. 1. XI.

[3] См. de Yima, primo generis humani propagatore. Vend. II. 1—38. Cossowicz. Decem Sendavestae excerpta. p. 141.

возможность различныхъ предположеній. Возможно, что одному лицу приписано воззрѣніе, слагавшееся въ народѣ постепенно, или выработанное цѣлымъ рядомъ мыслителей [1]. Возможно, что полумиѳическій Зороастръ былъ первымъ человѣкомъ, у котораго родилась мысль или чувство о ложности прежнихъ религіозныхъ вѣрованій и о заблужденіи народа. Возможно, наконецъ, что реформа эта внесена отвнѣ, или, что Зороастръ стоялъ подъ вліяніемъ посторонныхъ воззрѣній, отвнѣ полученныхъ. Несомнѣнно одно, что, если онъ существовалъ дѣйствительно, противъ чего нѣтъ нужды настаивать,—то велъ борьбу съ противниками проповѣданнаго имъ ученія, которое принималось далеко не всѣми, хотя имѣло отъ начала приверженцевъ и послѣдователей.

Въ чемъ именно первоначально состояла открывшаяся разность въ религіозномъ воззрѣніи восточныхъ и западныхъ арійцевъ, въ чемъ исходъ ея, и какимъ процессомъ сложилось своеобразное воззрѣніе иранцевъ, отторгнувшееся отъ древняго общеарійскаго воззрѣнія, — на это также отвѣчать съ опредѣленностію очень трудно. Тѣ изъ историковъ, которые признаютъ Зороастра реформаторомъ, измѣнившимъ прежнее воззрѣніе иранцевъ, общее съ воззрѣніемъ Ведъ, предполагаютъ, [2] что иранскаго пророка не удовлетворялъ прежній культъ потому, что въ немъ одинаково почитались и благодѣтельныя, и враждебныя человѣку силы,—онъ отвергъ это смѣшеніе въ религіи боговъ свѣта и добра съ богами тьмы и зла. Въ этомъ исходъ для раздѣленія между

---

[1] Ibidem.

[2] Röth въ Gesch. d. abendland. Philos. Die Zoroastrische Speculation. s. 442.

индѣйскимъ и иранскимъ религіознымъ воззрѣніемъ. Зороастръ отвергъ культъ богамъ съ враждебными для человѣка свойствами. Вотъ почему часть прежнихъ вѣрованій удержана, а другая отринута. Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ отвергались силы или боги съ характеромъ мрачнымъ, враждебнымъ,—образъ божества, естественно, становился свѣтлѣе; оно дѣлалось ближе къ человѣку, и получало свойства болѣе возвышенныя. Божество въ Зороастровой религіи, поэтому, возвышается надъ натурализмомъ Ведъ, и всѣ геніи или духи имѣютъ болѣе живой обликъ сравнительно съ богами Ведъ; Зороастръ придалъ имъ характеръ, близкій къ антропоморфизму. Но исключеніе изъ культа необходимости служенія богамъ зла и враждебнымъ силамъ, само по себѣ, еще не вело къ измѣненію воззрѣній на свойства божества, и изъ такаго исхода съ трудомъ можно объяснить предполагаемую перемѣну въ общемъ воззрѣніи на божество. А главное—этою бо́льшею человѣкообразностію во взглядѣ на божество не обнимается разность въ воззрѣніи иранской религіи, сравнительно съ религіею Ведъ, какъ увидимъ это изъ ея изложенія. Другіе изъ историковъ реформу Зороастра поставляютъ въ смѣшеніи древняго иранскаго воззрѣнія съ семитическими вѣрованіями, предполагая при этомъ даже политическія цѣли. Gobineau въ своей Histoire des Perses [1] думаетъ, что эта реформа произведена въ видахъ упроченія власти Дарія, который, послѣ того, какъ мидо-персы расширили свое владычество надъ семитами Азіи, старался объединить подвластныя ему

[1] Gobineau. Histoire des Perses. I. II. См. у Вернера въ его Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums. 1871. S. 159—160.

страны единствомъ религіи. Но, не говоря уже о томъ, что реформа въ воззрѣніи иранцевъ, сравнительно съ индѣйскимъ, произошла ранѣе временъ Дарія, изъ семитическихъ вліяній не объяснимы характерныя особенности иранской религіи, проникнутой дуалистическимъ взглядомъ. Можно принять только ту общую мысль, что религія западныхъ арійцевъ шла въ своемъ развитіи тѣмъ же процессомъ, какъ и индѣйская, т. е. процессомъ постепеннаго объединенія частныхъ и дробныхъ понятій о богахъ; только здѣсь это объединеніе сначала привязано было къ представленію о двухъ противоположныхъ началахъ жизни въ природѣ и выразилось въ дуализмѣ. [1]

Но, насколько неопредѣленно значеніе самого Зороастра въ исторіи религіознаго развитія иранцевъ, настолько не сомнѣнно, что ученіе, которое носитъ его имя, не оставалось неизмѣннымъ и неподвижнымъ и послѣ, и не было свободно отъ чуждыхъ, постороннихъ вліяній. Персія всегда была открыта для этихъ вліяній, и по своему положенію, и по своимъ живымъ политическимъ связямъ съ народами востока и запада. Греческіе историки къ этому прибавляютъ, что персы отличались особенною склонностію къ переимчивости у другихъ народовъ; особенно нужно сказать это о связи съ Ассиріею и Вавилоніею, и вообще о вліяніи семитическихъ народовъ на культуру Персіи. Иранцы, принадлежа по своему происхожденію и основному воззрѣнію къ арійцамъ, по образованію принадлежали болѣе къ

---

[1] По мнѣнію Дункера (Geschichte der Arier. 1867), въ Ираиѣ стремленіе къ объединенію частныхъ представленій о богахъ обращено было по преимуществу на нравственныя категоріи бытія (добро и зло), вслѣдствіе особеннаго развитія нравственныхъ интересовъ въ жизни и подъ вліяніемъ самой мѣстности. См. ibidem. s. 161—162.

семитамъ,—такъ связанъ былъ ихъ гражданскій бытъ съ бытомъ семитическихъ народовъ, имъ близкихъ и входившихъ въ составъ ихъ общаго государства. Связь эта не могла не отзываться на самомъ религіозномъ воззрѣніи и неодновременность появленія частей Зенд-авесты свидѣтельствуетъ объ измѣненіяхъ не въ редакціи только. Напоръ постороннихъ вліяній бывалъ такъ силенъ, что угрожалъ иногда совершеннымъ уничтоженіемъ религіи Ирана. Преданіе самихъ персовъ заявляетъ объ опасностяхъ, какимъ подвергалось ученіе древняго пророка, приписывая ему самому пророчество о такой судьбѣ его закона. Въ Авестѣ, по словамъ этого преданія, пророкъ предрекъ, что̀ будетъ послѣ съ его закономъ. Появится между вами, говорилъ онъ, царь-тиранъ, трижды будетъ отвергнута истинная вѣра. Вѣрующіе будутъ чрезъ него введены въ соблазнъ и сомнѣніе въ вѣрѣ. Названіе царя «Ситамгаръ», т. е. тиранъ,—есть намекъ на Сикандра, — персидское имя Александра. Этотъ царь тиранъ, дѣйствительно, какъ мы говорили уже, явился въ лицѣ Александра, при нашествіи котораго, по тому же преданію, сожжены св. книги. Это значило, какъ мы также видѣли, что греческая культура и образованіе имѣли сильное вліяніе на персовъ, простиравшееся до забвенія или до униженія ихъ религіи. Начавшееся затѣмъ господство парѳянъ, народа скиѳскаго, но знакомаго съ тѣмъ же греческимъ образованіемъ, если не подавляло національную религію иранцевъ, то, съ другой стороны, не могло и способствовать ея процвѣтанію и господству. Тяготѣніе къ греческому образованію продолжалось. Возстановлена національная самостоятельность только съ воцареніемъ Сассанидовъ, которые заботились о возвышеніи вѣры и народности.

Но, послѣ совершившихся катастрофъ и сильныхъ вліяній на персидскую культуру со стороны народовъ востока и запада, послѣ того, какъ персы восприняли въ себя различные, чуждые имъ элементы,— и возстановленная при Сассанидахъ національная религія не могла уже остаться совершенно неизмѣнною и сохраниться въ цѣлости. На ней, по крайней мѣрѣ на ея литературѣ, лежали слѣды чуждыхъ воззрѣній. Сдѣланный въ это время переводъ древняго св. текста Авесты на новый языкъ доказываетъ не то только, что древній языкъ св. книгъ сталъ уже не понятенъ народу, но и то, что прежнія толкованія на нихъ казались неполными, неудовлетворительными.[1] Къ этому новому переводу Авесты примыкаетъ новая богословская литература персовъ того времени, имѣющая своею цѣлію дополнить исчезнувшія или утраченныя св. книги, а равно—представить новое и болѣе полное изложеніе религіозныхъ вѣрованій, завѣщанныхъ древностію. Эти сочиненія своимъ явленіемъ также доказываютъ, что персы того времени уже не удовлетворялись прежними взглядами. Таково значеніе новѣйшихъ по времени явленія св. книгъ, подобныхъ Бундегешъ и Минокгиредъ,—изъ которыхъ первая, какъ мы сказали уже, заключаетъ въ себѣ космогонію и эсхатологію персовъ, а вторая—бесѣды мудреца съ небеснымъ разумомъ. Въ присоединяемомъ къ первой изъ нихъ, т. е. къ Бундегешъ разсказѣ подъ названіемъ: «ардай-вирафъ-Наме» о путешествіи мудреца Вирафа въ небо, новѣйшая критика съ изумленіемъ увидѣла не что иное, какъ персидскій переводъ извѣстнаго въ христіанской апокрифической литературѣ сочиненія Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου (Ascensio Je-

[1] Spiegel. Avesta B. I. 2. s. 22.

saiae). Вирафъ засыпаетъ въ присутствіи 7-ми персидскихъ мудрецовъ, съ которыми онъ разсуждалъ о законѣ, душа его возносится на небо, и на 8-й день возвращается въ тѣло, и онъ пробуждается. Затѣмъ начинается разсказъ о видѣнномъ имъ въ небесахъ, о раѣ и адѣ, духахъ и жилищѣ божества. Почти все такъ же, какъ и въ Ascensio Jesaiae, гдѣ пророкъ, водимый ангеломъ, видитъ постепенно седмь небесъ, — только имена лицъ въ той и другой книгѣ иныя. Сродство обѣихъ книгъ нынѣ никѣмъ не отрицается, но христіанскій апокрифъ критика признаетъ явившимся ранѣе персидскаго сочиненія. [1] Вообще Персія, какъ въ древнее, такъ и въ новѣйшее время, не переставала быть пунктомъ, на которомъ сходились и встрѣчались разнообразныя воззрѣнія востока и запада. Уже со втораго вѣка въ Персію проникло христіанство; съ іудействомъ, которое знакомо было ей со времени вавилонскаго плѣна и ранѣе, она также до конца продолжала быть въ соприкосновеніи. Здѣсь же, т. е. на востокѣ и, въ частности, въ Персіи, искали себѣ убѣжища и свободы и христіанскіе сектанты, гонимые изъ метрополій. Извѣстно, что несторіане находили покровительство у нѣкоторыхъ изъ Сассанидовъ, и имѣли въ Персіи свои школы до послѣднихъ временъ. Іудейская образованность также въ это время сосредоточивалась въ Персіи и Вавилонѣ; талмудъ заканчивался при Сассанидахъ. Словомъ, всѣ три религіи: христіанство, іудейство и Зороастрова религія были въ постоянномъ взаимномъ соприкосновеніи, что́ не могло, конечно, остаться безъ взаимныхъ вліяній. Прежнее тяготѣніе къ эллинизму также не исчезало. Греческая философія, осо-

[1] Spiegel. Avesta B. 1. 2. s. 22.

бенно Платонъ и Аристотель и неоплатоники, были хорошо знакомы персамъ этого времени. На персидскій языкъ былъ переведенъ Гомеръ; а послѣ — Платонъ и Аристотель. Этого мало. Сверхъ вліяній со стороны Сиріи, Греціи, іудейства и христіанства, Персія не чужда была вліяній и съ востока—со стороны Индіи. Въ это время буддизмъ, далеко распространившійся на востокѣ, высылалъ своихъ миссіонеровъ и на западъ. Есть слѣды даже литературныхъ общеній Индіи съ Ираномъ въ эту эпоху. Всѣ эти разнообразныя воззрѣнія, какъ бы твердо ни хранили иранцы свою древнюю вѣру, не могли не отзываться на ихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ. Извѣстно, что въ это время возникали въ Персіи различныя секты, [1] которыя своимъ явленіемъ доказывали уже, что религіозныя вѣрованія колебались и разнообразились. Здѣсь же явилась и христіанская секта манихеевъ, представлявшая собою смѣсь христіанства съ парсизмомъ, даже съ буддизмомъ. Мани или Манесъ, пребывающій въ пещерѣ и износящій откровеніе,— напоминаетъ собою самого миѳическаго Зороастра, получающаго откровеніе съ неба, послѣ приготовленій къ тому въ уединеніи горной пещеры.

Такъ и подъ такимъ вліяніемъ сложилось религіозное воззрѣніе Ирана, заключенное нынѣ въ св. книгахъ, извѣстныхъ подъ названіемъ Авесты или Зенд-авесты. Эта внутренняя исторія вѣрованій, постепенно слагавшихся и, очевидно, принадлежащихъ не одному времени, должна быть постоянно въ виду при рѣшеніи вопроса о томъ, что̀ собственно принадлежитъ древней религіи Ирана.

---

[1] Ученіе Маздака (Mazdak), Зерваниты (Zervaniten). О первой нѣтъ свѣдѣній, о второй также мало извѣстно. Spiegel, ibidem s. 30.

Такимъ образомъ, Зороастрова религія есть религія арійскаго племени, но своеобразно сложившаяся, и притомъ отчасти подъ чуждыми вліяніями другихъ народовъ, особенно же народовъ семитическихъ.

Начинаемъ самое изложеніе религіи Ирана.

Религія Индіи въ древнѣйшихъ св. книгахъ индѣйцевъ открывается натурализмомъ въ ученіи о божествѣ. Религія Ирана, какъ мы знаемъ ее въ Авестѣ, уже болѣе или менѣе отрѣшена отъ натуралистическихъ понятій о божествѣ. Все религіозное воззрѣніе Ирана проникнуто мыслію о противоположности между небомъ и землею, между міромъ видимымъ и невидимымъ. Въ Авестѣ постоянно противопоставляется этотъ земной, видимый, матеріальный міръ иному, невидимому, нечувственному, которому принадлежатъ боги. Вселенная распадается на двѣ части, духовную или невидимую, и матеріальную, или тѣлесную. Въ браминствѣ, которое смѣнило собою натурализмъ Ведъ, различіе между чувственнымъ и духовнымъ понималось отвлеченно, подъ формою отрицанія свойствъ реальнаго, дѣйствительнаго бытія, и обращалось въ пустое, абстрактное понятіе. Воззрѣніе Ирана, наоборотъ, представляется гораздо болѣе живымъ и конкретнымъ. Божество, духъ, это — сила живая. Она всегда олицетворяется, и почти никогда не переходитъ въ одно пустое понятіе, которому чужды свойства дѣйствительнаго, реальнаго бытія. Можно сказать болѣе: олицетвореніе всего существующаго— характерное свойство воззрѣній Авесты. Матерія, земля, минералы — все живо и одушевлено. Это не значитъ, однакоже, что иранское воззрѣніе совершенно свободно отъ тѣхъ стремленій къ пантеистическому единству, которое составляетъ выдающуюся сторону религіи индѣйцевъ, и что до конца оно оста-

валось вѣрнымъ своему живому воззрѣнію. Стремленіе къ пантеистическому единству присуще и Зороастровой религіи, но оно закрыто дуализмомъ, т. е. борьбою двухъ противоположныхъ началъ добра и зла. Борьба свѣта со тьмою, изъ которой слагается процессъ жизни во вселенной, составляя выдающуюся сторону религіознаго ученія, останавливала на себѣ все вниманіе. Но сама эта борьба имѣла и свое начало, и свой конецъ, по крайней мѣрѣ должна была имѣть, и иранское воззрѣніе впослѣдствіи стремится все известь изъ одного всеобщаго начала, которое все заключаетъ подъ собою. Въ исторіи религіозныхъ воззрѣній Ирана, повидимому, повторяются, хотя не съ такою очевидностію, тѣже моменты, какіе прошла религія въ Индіи. Какъ въ браминствѣ, послѣ періода Ведъ, является попытка къ объединенію религіозныхъ представленій о богахъ въ идеѣ о единой душѣ міра, которая, вмѣстѣ со временемъ, переходитъ въ чисто абстрактное понятіе, такъ и здѣсь, постепенно развивается стремленіе къ болѣе отвлеченному, и притомъ пантеистическому воззрѣнію.

Самую выдающуюся сторону Зороастровой религіи составляетъ, какъ сказали мы, — дуализмъ, т. е. борьба двухъ началъ, свѣта и тьмы, добра и зла. Подъ этою формою, по преимуществу, и извѣстно ученіе Зенд-авесты. Къ этому сводятся, главнымъ образомъ, и всѣ сообщаемыя греческими писателями свѣдѣнія о религіи персовъ, сохранившіяся до насъ и служившія, до открытія Зенд-авесты, единственнымъ источникомъ нашего знакомства съ религіею иранскаго пророка. Борьба Ормузда съ Ариманомъ, какъ называли греки этихъ боговъ свѣта и тьмы, — вотъ существенное содержаніе религіозныхъ вѣрованій персовъ, по этимъ извѣстіямъ.

Съ такимъ дуалистическимъ характеромъ, дѣйствительно, является религія Ирана; но, повидимому,—не отъ начала. Дуализмъ этотъ развивался постепенно, и въ своихъ рѣзкихъ формахъ открылся не вдругъ. Новѣйшія критическія изслѣдованія надъ текстомъ Авесты доказываютъ, повидимому, что было время, когда богъ добра Ормуздъ былъ единственнымъ, всемогущимъ божествомъ міра [1]. Въ самомъ дѣлѣ, въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты, какими по языку оказываются такъ называемыя Гаты (Gatae) Ясны, нѣтъ слѣдовъ того рѣзкаго дуализма, который позднѣе проникаетъ собою ученіе Зороастровой религіи,—различается добро отъ зла, но нѣтъ особаго представителя—бога зла,—нѣтъ и вѣчной борьбы между добромъ и зломъ [2].

Итакъ, по древнѣйшему воззрѣнію Авесты, существуетъ одно верховное божество міра Агурамазда—Ahura mazda, т. е. премудрый владыка [3], у грековъ

---

[1] Saraïustricae Gatae. Cossowicz. Petropoli. MDCCCLXVII—LXXI.

[2] Исключеніе изъ этого составляетъ только 30-й carmen Ясны, гдѣ описываются два генія добра и зла, но самое содержаніе стиха показываетъ, что подъ образомъ двухъ духовъ, воюющихъ между собою, разумѣется внутренняя борьба между добромъ и зломъ въ самомъ человѣкѣ, его душѣ. Во всякомъ случаѣ, что особенно замѣчательно, и здѣсь, какъ и во всѣхъ Гатахъ, нѣтъ имени того бога зла, который послѣ былъ такъ извѣстенъ своею борьбою съ богомъ добра. Духи злые называются то Dev, то Druhg, имени же Аримана или Анромана вовсе не упоминается. Трудно, поэтому, предполагать, что въ Гатахъ только выдвигается Ормуздъ насчетъ Аримана, но не исключаетъ собою послѣдняго, т. е., что составители Гатъ или гимновъ воспѣваютъ славу Ормузда, какъ бога добра, какъ силу благодѣтельную, забывая о противоположной ей силѣ и не упоминая о ней. Ibidem. Gatae posteriores. Praefatio.

[3] Ahura, какъ и санскритское Ahura, значитъ владыка, Господь; mazda отъ «maz», великій, и «dao» знаніе, мудрость. Ahura-mazda, такимъ образомъ, значитъ: «премудрый Господь». Spiegel II. I. IV.

Ὡρομάσδης—Ормуздъ [1]. Такъ, по крайней мѣрѣ, описывается онъ въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты. Это—общій и единственный владыка міра, его творящая и промышляющая сила, верховный правитель «двухъ міровъ», т. е. небеснаго и земнаго. Вмѣстѣ съ нимъ призываются и небесныя силы «excelsi» или «coelestes potestates [2]. Но эти coelestes potestates — его же созданіе, и стоятъ подъ его владычествомъ. Это—менѣе, чѣмъ dii minores въ индѣйской религіи. Собственно божество, единственный источникъ и жизни и мудрости, есть Агура-Мазда, высочайшая премудрость [3]. Возвышенными чертами описывается въ Гатахъ этотъ первый отецъ мудрости: «кто какъ не ты, Агура, спрашиваетъ пророкъ [4], удерживаешь отъ паденія (въ пустое пространство) небесныя силы—coelestia lumina, кто хранитъ воды и растенія, кто далъ вѣтрамъ и облакамъ силу и скорость движенія, кто, какъ не ты,—виновникъ *мысли,* разума, скрытаго во всемъ этомъ, во всѣхъ явленіяхъ міра [5]? Скажи мнѣ, кто этотъ великій художникъ, что далъ намъ *свѣтъ и тьму*, сонъ и бодрствованіе, дни и ночи, кто одарилъ насъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и разумомъ для различенія времени и постиженія законовъ жизни? Кто вселилъ въ насъ мысль, кто вложилъ въ насъ любовь, и связалъ людей узами живой привязанности? Ты—единственный источникъ всякаго блага» [6]. Вмѣстѣ съ

---

[1] Будемъ употреблять это послѣднее названіе, къ которому болѣе привыкли.

[2] Saratustricae Gatae. Jaçna XXXI. 3. XXXIII. 12. LI. 43.

[3] Ibidem XLIV, 4. Scio, hunc solum patrem esse bonae creatricis mentis.

[4] Ibid. XLIII. 3. 4.

[5] Ibid. XLIII. 4. Quis in omnibus his bonae auctor est *mentis*?

[6] Ibid. 4.

этою проповѣдію о единомъ верховномъ существѣ, осуждаются и порицаются почитатели дэвовъ, какъ представители культа, враждебнаго религіи Зороастра. Отъ нихъ—далекъ Агура-Мазда. Они не знаютъ его силы, его присутствія въ мірѣ, они ложно думаютъ о божествѣ. Онъ — другъ, братъ и отецъ только для тѣхъ, кто чтитъ его, какъ единаго владыку міра [1].

Такимъ образомъ, повидимому, въ этой проповѣди о единомъ Богѣ и заключалось, главнымъ образомъ, откровеніе, данное Зороастру,—въ этомъ и состояла его миссія. Древній культъ дэвовъ, которые изъ боговъ свѣтлыхъ стали духами враждебными, представляется, повидимому, политеизмомъ, противъ котораго направлено ученіе иранскаго пророка, и объ уничтоженіи котораго онъ молитъ Агура-Мазду или Ормузда. «Ты знаешь, Господи, говоритъ онъ, какою радостію исполняется мое сердце, когда у людей, одаренныхъ разумомъ, спадаетъ слѣпота съ ихъ глазъ. Сдѣлай, чтобы эта радость моя была совершенною [2]. Онъ проситъ Ормузда, чтобы открытое имъ ученіе пребывало вѣчнымъ на землѣ, и распространялось между тѣми, кто слышитъ его изъ устъ его и его послѣдователей [3]. Пророкъ надѣется даже, что оно распространится не только между его народами, но и другими племенами, что даже народы туранскіе, которые преслѣдуются теперь ненавистію и презрѣніемъ, познаютъ единаго Бога, который оснуетъ среди нихъ свое обиталище, какъ среди своихъ избранныхъ и возлюбленныхъ чадъ [4]. Побѣда этой проповѣди объ

---

[1] Ibid. XLIV. II.
[2] Ibid. XLIII. 8.
[3] Ibid.—12.
[4] Ibid. XLV. II.

истинномъ Богѣ и будетъ побѣдою надъ темными силами зла—дэвами [1].

Въ виду этого воззрѣнія на божество въ древнихъ Гатахъ, прежде поставленный общій вопросъ о значеніи реформы, произведенной въ древнемъ религіозномъ воззрѣніи иранцевъ ученіемъ Авесты, снова поднимается, усиливаясь въ своемъ значеніи, и дѣлаясь еще болѣе труднымъ къ рѣшенію. Откуда этотъ монотеизмъ, съ его возвышенными взглядами, такъ чуждый Ведамъ, съ которыми, повидимому, исторически связано иранское религіозное воззрѣніе? [2] Сама Авеста представляетъ это, съ одной стороны, откровеніемъ, съ другой,—плодомъ мысли одного лица; — пророкъ представляется размышляющимъ о свойствахъ божества, на основаніи врожденнаго человѣку чувства истины и добра. Онъ даетъ себѣ вопросы о томъ, что̀ такое божество: «кто ты и откуда, чей ты» [3], спрашиваетъ онъ у Ормузда, и, путемъ размышленій о природѣ и человѣкѣ, приходитъ къ заключенію о бытіи верховнаго разума. Онъ останавливается своимъ вниманіемъ по преимуществу на томъ,

---

[1] Ibidem.

[2] Объясняя перемѣну обще-арійскихъ воззрѣній, произведенную Зороастромъ, вышеуказанные историки, очевидно, не имѣли въ виду воззрѣній на божество, заключенныхъ въ Гатахъ. Нужно замѣтить вообще, что донынѣ, сколько мы знаемъ, ученіе Гатъ о богѣ не отдѣлялось отъ общаго дуалистическаго ученія Авесты, и не вводилось въ систему при изложеніи религіозныхъ вѣрованій Ирана, хотя возвышенныя свойства Ормузда имѣлись въ виду и сопоставлялись иногда съ библейскими воззрѣніями. Г. Коссовичъ своимъ переводомъ первый обратилъ на это особенное вниманіе, отдѣливъ ученіе Гатъ отъ ученія другихъ частей Авесты. Трудъ его встрѣченъ сочувственно европейскими учеными. Но выводы его, какъ сказано, еще не вошли въ систематическое изложеніе религіи Ирана. У Шпигеля этого также нѣтъ, по крайней мѣрѣ—не выступаетъ рѣзко.

[3] «Quis es? Cujus es?» Sarat. Gatae, XLIII. 7.

что въ природѣ видна *мысль*, разумъ, т. е. цѣлесообразность, и отсюда заключаетъ, что долженъ быть единый, разумный виновникъ этого разума — auctor bonae mentis. Но странно было-бы дѣлать какіе-либо рѣшительные выводы къ тому, что монотеизмъ древнѣйшихъ частей Авесты есть плодъ геніальной мысли иранскаго мудреца. Авеста, какъ мы уже знаемъ,—источникъ, исторія котораго слишкомъ темна для того, чтобы можно было на его основаніи рѣшать вопросы о реформѣ, произведенной ея творцомъ, чтобы положительно отвѣчать и на то, дѣйствительно-ли культъ дэвовъ, напоминающій Веды, палъ вмѣстѣ съ тѣмъ и вслѣдствіе того, что явилась проповѣдь пророка о единомъ Богѣ, и сдѣлать заключеніе къ тому, что самое раздѣленіе между арійскими племенами есть результатъ явленія этого новаго высшаго ученія. Достовѣрно одно, что во времена явленія этого ученія пророка господствовалъ въ странѣ и былъ всюду сильно распространенъ политеизмъ, и ученіе о единомъ Богѣ представляется, среди этого всеобщаго политеизма, ученіемъ новымъ, неслыханнымъ [1]. Оно усвояется съ трудомъ, и сначала не многими. Вопросъ о монотеизмѣ Гатъ, повидимому, остается открытымъ.

Впрочемъ, при всей возвышенности свойствъ, какими описывается Ормуздъ въ Гатахъ, есть черты, чуждыя истинному понятію о божествѣ. Правда, это вовсе не безличный Брама, это — не слѣпая судьба, не разумъ, живущій только въ людяхъ. Это, повидимому, разумъ личный, возвышенный надъ міромъ. Но — не духъ въ строгомъ смыслѣ слова. Не только во всей Яснѣ, но и въ самыхъ Гатахъ, Ормуздъ пред-

[1] Saratustricae Gatae. Posteriores. Praefatio. Cossovicz p. VIII.

ставляется грубо человѣкообразнымъ. Онъ имѣетъ своеобразное *тѣло*. Въ тѣлесной формѣ изображается онъ и на памятникахъ временъ Ахаменидовъ, и это не образъ только и не символъ, потому что сама Авеста называетъ его облеченнымъ въ прекрасное *тѣло* [1]. Ему приписывается также вмѣстѣ съ тѣломъ и душа, какъ особое начало [2]. У него есть дѣти, есть жены и дочери [3]. Конечно, въ этихъ послѣднихъ, чувственныхъ представленіяхъ о дѣтяхъ и женахъ Ормузда можно видѣть образное выраженіе идеи о его созданіяхъ. Очень можетъ быть, что эти образы—остатокъ прежнихъ миѳологическихъ воззрѣній, измѣнившихъ свой смыслъ. Но то несомнѣнно, что Зороастровъ Ормуздъ отъ начала, какъ и впослѣдствіи, представлялся существомъ тѣлеснымъ, хотя и съ особымъ, утонченнымъ тѣломъ. Во всякомъ случаѣ, монотеистическая идея Бога, какую мы встрѣчаемъ въ Авестѣ и даже—въ ея древнѣйшихъ частяхъ, недостаточно чиста отъ натуралистическаго воззрѣнія, и невполнѣ отрѣшена отъ него.

Впослѣдствіи, и притомъ очень скоро, она еще болѣе затемнена, если не совсѣмъ потерялась и исчезла,—измѣнила свой характеръ. Авеста содержитъ во всѣхъ прочихъ частяхъ своихъ, даже въ самой Яснѣ, уже вполнѣ развитый дуализмъ, съ какимъ и знаютъ древніе писатели персидскую религію. Ормуздъ здѣсь уже не единственный владыка міра. Рядомъ съ нимъ стоитъ столь же могучій, какъ и онъ,

---

[1] Провозвѣщаю Агура-Мазду—всемогущаго, премудраго, *прекраснымъ тѣломъ облеченнаго*, всесвятѣйшаго. Yaçna I. 2.

[2] Yaçna XXVI. 3. Vendid. XIX. 46.

[3] Сыномъ очень часто называется огонь. Visp. III, 21. Yaçna XXXVIII. 2.

Агроманъ или Анроманъ (Agromanius или Anromainyus), у грековъ Ἀρειμάνιος, Ариманъ — богъ тьмы и зла [1]. Имя Агромана или Анромана упоминается уже въ Яснѣ [2]. Представленія о злѣ физическомъ и нравственномъ, о тьмѣ въ природѣ видимой и въ человѣкѣ, олицетворены и сосредоточены въ лицѣ духа, который есть источникъ и творецъ зла и тьмы, подобно тому, какъ Ормуздъ есть источникъ добра и свѣта. Онъ равенъ этому послѣднему въ своемъ могуществѣ, и имѣетъ свою отдѣльную, самостоятельную область жизни, надъ которой царитъ и владычествуетъ. А небесныя власти «coelestes potestates»,— небесное воинство, — стали теперь носителями силъ Ормузда, точно также, какъ, наоборотъ, дэвы — порожденіемъ Анромана и служителями зла въ его темной области.

Въ небесномъ, духовномъ мірѣ, существуютъ, такимъ образомъ, двѣ, одна отъ другой отдѣльныя, области бытія,—царство свѣта и добра и царство тьмы и зла. Владыка перваго Ормуздъ, втораго—Агроманъ или Ариманъ. Тотъ и другой имѣютъ въ своемъ подчиненіи созданныхъ ими духовъ или геніевъ, добрыхъ и злыхъ. Духи добра, какъ и зла, многочисленны и неодинаковы по своимъ свойствамъ и достоинству; они раздѣляются на различные порядки и классы духовныхъ существъ, съ своеобразными свойствами и своеобразною дѣятельностію. Короче, то и другое царство организовано, какъ своеобразное цѣлое,—съ особою задачею жизни и дѣятельности, и населено раз-

---

[1] Богъ съ этимъ именемъ, какъ мы знаемъ, встрѣчается и въ Ведахъ, и имѣетъ тѣже свойства, хотя гораздо менѣе развитыя и рѣзкія. См. выше объ Индіи, періодъ Ведъ.

[2] Яснa XXVII. 2.

личными духами. Идея, заключенная въ понятіяхъ Ормузда и Аримана, такимъ образомъ, разлагается на множество частныхъ, отдѣльныхъ представленій. Классы и порядки этихъ духовъ выражаютъ собою различные типы и формы того бытія, представителями и источниками котораго служатъ Ормуздъ и Ариманъ. Типы эти, въ свою очередь, идутъ отъ общихъ и болѣе отвлеченныхъ формъ къ конкретнымъ и частнѣйшимъ.

Къ первому, совершеннѣйшему классу существъ Ормузда принадлежатъ Амеша Спента (Ameśha Çpenta) или, по новоперсидски, Амшаспанды, т. е. «безсмертные святые». [1] Это самые близкіе къ Ормузду духи, [2] это—мудрые и благодѣтельные цари неба, какъ называетъ ихъ Авеста, которые назираютъ за жизнію земли и оживляютъ ее, подобно солнцу. [3] Это—духи самаго высшаго порядка, носители интеллектуальныхъ и нравственныхъ началъ жизни, а въ области матеріальнаго міра—представители общихъ космическихъ силъ. Быть можетъ, по этому самому, дѣятельность каждаго изъ геніевъ этого класса описывается обще и неопредѣленно, и они не выступаютъ съ рѣзко очерченными свойствами. Первый изъ нихъ Vohu-mano, Богу-мано, т. е. «добрый духъ»—въ физическомъ отношеніи представляется охранителемъ

---

[1] Ameśha — противоположно meśha, смертный. Spenta — святый. Spiegel Avesta. III. I. VII.

[2] Въ молитвахъ они призываются непосредственно послѣ Ормузда. Во второй, древнѣйшей части Ясны они упоминаются очень рѣдко. съ общимъ всѣмъ духамъ эпитетомъ «вѣчно живущій или безсмертный». Очевидно, понятіе о нихъ явилось не вдругъ. Самъ Ормуздъ называется иногда тѣмъ же именемъ «Амеша-Спента», и причисляется къ ихъ классу, какъ высшій изъ Амшаспандовъ.

[3] Yaçna LVI. 10. 2. Vd. XIX. 43.

жизни всѣхъ живыхъ существъ, за исключеніемъ, впрочемъ, человѣка, который есть предметъ непосредственной заботливости самого Ормузда,—въ нравственномъ отношеніи онъ — источникъ мира и дружбы, любви между людьми, т. е. того общаго и основнаго нравственнаго начала, которое одушевляетъ жизнь и отдѣльныхъ лицъ, и цѣлыхъ обществъ. Плутархъ называетъ этого перваго изъ созданныхъ Ормуздомъ геніевъ: «Θεὸς εὐνοίας. Вогу-Мано описывается сидящимъ въ небѣ, на золотомъ престолѣ, съ котораго встаетъ, чтобы привѣтствовать являющіяся въ небо души. Имя втораго генія этого класса Аша-Вагиста (Asha Vahista), по новоперсидски Ардибигистъ (Ardibihist), значитъ «чистѣйшій». Въ области матеріальной природы, это—геній, надзирающій за огнемъ, въ нравственномъ отношеніи — источникъ чистоты въ мысли и жизни и, вмѣстѣ съ тѣмъ, радости. У Плутарха онъ названъ, поэтому, Θεὸς ἀληθείας.[1] Третій изъ Амеша-спента Кшатра-вайріа Khshatra-vairya, по новоперсидски Shehriver—«досточтимый царь» [2]—богъ металла въ физической природѣ, а въ сферѣ нравственной — богъ благотворительности; у Плутарха Θεὸς εὐνομίας. Четвертый изъ духовъ этого порядка—Спента Армаити или Сапандомадъ (Sapandomad), геній женскаго рода—прекрасная дочь Ормузда, сестра другихъ Амеша — спента, значитъ «совершенная мудрость». Это—мать земли, которая носитъ насъ на себѣ, [3] въ нравственной области она—геній мудрости, Θεὸς σοφίας, по Плутарху, а впослѣдствіи богиня краснорѣчія и

---

[1] Въ позднѣйшей литературѣ онъ описывается, какъ врагъ болѣзни и всякаго рода бѣдъ.

[2] По Бюрнуфу. Commentaire sur le Jaçna I. 152.

[3] Yaçna. XXXVIII. 2.

роскошной, утонченной жизни. Два послѣдніе Амеша-спента, стоящіе обыкновенно вмѣстѣ и рядомъ, это—Гаурвататъ и Амеретатъ (Haurvatat-Ameretat)—«вездѣсущіе, безсмертные духи» воды и растительности. Перваго Плутархъ называетъ богомъ богатства Θεὸς πλοῦτος, а втораго—ἐπὶ καλοῖς ὠδεών. Это, очевидно, геніи чувственныхъ удовольствій,—пищи и питья, почему и стоятъ всегда вмѣстѣ. [1] Таковы упоминаемые въ Авестѣ Амеша—спента или Амшаспанды. Ихъ считаютъ 6 или 7, смотря потому, причисляется или нѣтъ къ нимъ самъ Ормуздъ, который, какъ замѣчено, поставляется иногда на ряду съ ними, какъ высшій изъ духовъ этого порядка.

Гораздо конкретнѣе и опредѣленнѣе выступаетъ въ Авестѣ другой классъ геніевъ, слѣдующихъ за Амеша-спента, подъ именемъ Яцатовъ (Yazata), а по новоперсидски Изедовъ (Jzeds), т. е. «достойныхъ поклоненія и жертвоприношеній». Это—прототипы уже не столько нравственныхъ, сколько физическихъ силъ и началъ, и притомъ — олицетворяютъ собою болѣе частныя физическія силы, или стихіи природы. Они многочисленны, [2] и раздѣляются на небесныхъ и земныхъ, т. е. на дѣйствующихъ въ небѣ и дѣйствующихъ на землѣ. [3] Плутархъ считаетъ ихъ двадцать четыре, и мы находимъ почти столько же ихъ въ ге-

---

[1] Spiegel. Avesta. III. I. s. XII.

[2] «Exsurgunt coelestes yazatae centum milleque» (centeni et milleni). Laudes solis. Khurshed—Yasht. Kossovicz. Decem excerpta Sendavestae.

[3] Владыка первыхъ—самъ Агура-мазда, вторыхъ—Зороастръ; что значитъ это раздѣленіе, понять трудно. По всей вѣроятности, какъ объ этомъ скажемъ послѣ, Яцаты — небесные — олицетвореніе болѣе отвлеченныхъ и общихъ началъ физическаго міра, а земные — слиты съ явленіями видимаго міра.

ніяхъ, которые въ календарѣ персовъ указываются, какъ покровители отдѣльныхъ дней мѣсяца. Мы укажемъ на главнѣйшіе изъ нихъ. Между Яцатами неба первое мѣсто принадлежитъ Яцату солнца, который и у иранцевъ, какъ у индѣйцевъ, олицетворялся подъ различными названіями, иногда, какъ мы уже знаемъ, тожественными у тѣхъ и другихъ. Яцатъ солнца называется «высочайшимъ изъ высокихъ». Его обыкновенный эпитетъ Aurvat-açpa, «отправляющійся или ѣдущій на быстрыхъ коняхъ». Въ гимнѣ, посвященномъ солнцу, говорится, что свѣтъ, который оно распространяетъ, пріятенъ всѣмъ другимъ яцатамъ, точно также, какъ тьма приноситъ удовольствіе дэвамъ. Ему приписывается, вмѣстѣ съ свѣтоносною, и очищающая сила.[1] Непосредственно за солнцемъ слѣдуетъ луна—«Мао», которая призывается въ молитвахъ Авесты подъ формами полной луны и новой луны. Эпитетъ этого Яцата: «содержащій сѣмя быка», т. е. оплодотворяющій. Лунѣ приписывалось, какъ и въ Индіи, по преимуществу, оплодотвореніе растеній. Изъ другихъ явленій неба выдвигается и выступаетъ, вслѣдъ за этими геніями, звѣзда, «тистріа» (Tistrya). Имя ея, не разъясненное хорошо въ своемъ значеніи, указывало, кажется, на Сиріуса. Она описывается, какъ самая блестящая и величественная изъ звѣздъ, владычествующая надъ другими звѣздами. Какъ Зороастръ господствуетъ надъ людьми, такъ

---

[1] Когда солнце является въ своемъ блескѣ, встаютъ (exsurgunt) всѣ небесные Яцаты, воспринимаютъ его свѣтъ, и разливаютъ его въ природѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ земля очищается — purificatur. Когда, наоборотъ, оно заходитъ, встаютъ дэвы, и при отсутствіи солнца—absente sole, ничего не могутъ сдѣлать противъ силы тьмы небесные яцаты. См. Laudes solis. Khurscheđ Yasht. Decem Scudavestae excerpta. Kossowicz. MDCCCLXV. Parisiis.

Тистріа владычествуетъ надъ звѣздами неба,—она такъ же прекрасно создана, какъ и самъ Ормуздъ. Плутархъ называетъ ее прямо Сиріусомъ, замѣчая, что персы вѣруютъ въ одну звѣзду, которая охраняетъ всѣ другія звѣзды и наблюдаетъ за ними. Изображается она, то съ головою 15-тилѣтняго юноши, то въ формѣ быка съ золотыми рогами, или свѣтлой лошади. Она побѣждаетъ тѣхъ дэвовъ, которые приносятъ засуху и неурожай. Тоже понятіе небеснаго свѣта или свѣтила представляетъ собою Яцатъ съ именемъ Митра, которое и у арійцевъ восточныхъ указывало на солнечный свѣтъ; обычный предикатъ его—«имѣющій тысячу глазъ и тысячу ушей». Свойства его очень разнообразны. «Неустающій, вѣчно бодрствующій» Митра есть представитель свѣта въ физической природѣ. Но его дѣйствія простираются и на область нравственной жизни. Онъ — владыка и помощникъ людей, геній добра и благочестія и одинъ изъ главнѣйшихъ противниковъ духовъ зла [1]. Въ сродствѣ съ Митрою, стоятъ и геніи Сраоша (Çraosha), что значитъ побѣдоносный, возвышенный, и Рашну-разиста (Rashnu-razista). Въ наблюденіи перваго—время отъ полуночи до восхода солнца; въ нравственномъ отношеніи, Сраоша или Серошъ также, подобно Митрѣ,—покровитель вѣры, учитель закона и помощникъ слабыхъ и бѣдныхъ. Рашну — также охранитель нравственности, вмѣстѣ съ Митрою [2]. Къ той же категоріи, повидимому, принадлежитъ геній

---

[1] Митра имѣлъ свой особый культъ, о чемъ будетъ рѣчь ниже Тамъ же будетъ подробнѣе разъяснено и значеніе этого Яцата. Теперь мы указываемъ только его общее мѣсто въ ряду Яцатовъ.

[2] Геніи Митра, Сраоша и Рашну у позднѣйшихъ персовъ представлялись тремя небесными судьями, которые произносятъ судъ надъ умершими душами.

Веретрагна, Verethraghna, что значитъ «побѣдитель», представляемый подъ образомъ птицы, вѣтра, вола, коня, верблюда, кабана, юноши, овна и человѣка; по преимуществу же, подъ образомъ перваго символа, т. е. птицы. Какъ и Митра, онъ — врагъ людей нечистыхъ и нечестивыхъ. Впрочемъ, значеніе его не можетъ быть уловлено и вѣрно объяснено. Но, не отдѣльныя только явленія неба, или не силы только, дѣйствующія въ небѣ, служатъ носителями духовныхъ силъ или геніевъ, но и небо вообще, какъ пространство, въ которомъ дѣйствуютъ эти силы, или какъ отдѣльный отъ нихъ и самостоятельно существующій предметъ. Есть геній или Яцатъ неба вообще (açman); въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Авесты онъ называется даже первымъ изъ сотворенныхъ геніевъ. Этотъ геній окружаетъ всю землю, его пространство—безгранично, и конца ему ни откуда не видно. Онъ представляется одѣтымъ въ свѣтовидное, усѣянное звѣздами платье, по сторонамъ его стоятъ другіе, частные геніи неба. Пространство между небомъ и землею, воздушная среда также имѣетъ своихъ Яцатовъ или геніевъ. Есть Яцатъ воздуха Раманъ—Raman. Это—«быстрѣйшее изъ быстрѣйшихъ существъ, и вмѣстѣ—«сильнѣйшее изъ сильнѣйшихъ». Онъ изображается съ золотымъ оружіемъ, на золотой колесницѣ и съ золотымъ кольцомъ въ рукахъ [1]. Его призывали въ помощь въ битвахъ. Отъ воздуха отличается и признается въ видѣ отдѣльнаго генія еще Яцатъ вѣтра (Vata), съ эпитетомъ: крѣпкій, сильный, благотворный [2]. Главнѣйшіе и извѣстнѣйшіе изъ Яцатовъ въ области земныхъ явленій слѣдующіе: Яцатъ огня

[1] Yt. X. 15. 54. 57.

[2] Yaçna XLI. 24. XVII. 33.

(Atars); это—сынъ Ормузда, это—по преимуществу Яцатъ, т. е. достойный поклоненія, одинъ изъ сильнѣйшихъ враговъ Аримана [1]. Рядомъ съ нимъ стоитъ столько же важный Яцатъ воды (âpo). Яцаты воды и огня, отъ Амеша-спента, покровителей огня и воды, отличаются тѣмъ, что послѣдніе заключаютъ подъ собою болѣе общее понятіе воды и огня, какъ *началъ* міровой жизни,—огня и воды небесныхъ и земныхъ вмѣстѣ, первые—частнѣе огня и воды—видимыхъ, земныхъ [2]. Вмѣстѣ съ Яцатомъ воды Аро—упоминаются другіе Яцаты, олицетворяющіе собою тоже понятіе, но частнѣе — и прежде всего — Ardvi-cura-Anahita, «могущій и чистый». Это—геній женскаго рода, и представляетъ собою текущую отъ Ормузда плодотворную «силу воды»,—первоисточникъ, изъ котораго исходитъ—земная вода, обусловливающая собою явленіе животныхъ и человѣка. Эта богиня изоб-

---

[1] Иранцы почитали огонь не только въ общемъ понятіи о явленіи этого источника теплоты и живительной силы, но и подъ различными формами. Различается огонь, живущій въ тѣлахъ людей, животныхъ и растеній, отъ огня въ молніи и громѣ. Различается также домашній огонь и огонь на горахъ. Есть, наконецъ, огонь воиновъ, земледѣльцевъ. Словомъ, понятіе объ огнѣ поставлено въ связь со всѣми явленіями жизни—и физической, и общественной, и во всѣхъ этихъ формахъ явленіе огня священно. Культъ огня, какъ мы знаемъ, имѣлъ важное значеніе и у арійцевъ восточныхъ, т. е. индѣйцевъ. Но въ странѣ Ирана были, кажется, и особыя, мѣстныя явленія, послужившія причиною къ развитію своеобразнаго культа огню. Огонь, исходящій изъ земли, и ничѣмъ не поддерживаемый при горѣніи въ Баку и странѣ около Каспія, былъ, безъ сомнѣнія, явленіемъ, поражающимъ чувства (персы называли огонь «небесною пищею»). По историческимъ извѣстіямъ, храмы огня явились прежде всего въ Антропатенѣ, т. е. на сѣверо-западѣ Ирана. Spiegel. Avesta. B. III. 1. cap. p. 16.

[2] Вода, какъ и огонь, раздѣляется въ понятіи на различныя формы и виды, и почитается, то какъ собраніе водъ или водная стихія, то какъ вода рѣкъ и источниковъ.

ражается въ золотомъ покрывалѣ, съ золотыми привѣсками въ ушахъ, такою же повязкою на шеѣ и діадемою на головѣ. Она ѣздитъ на колесницѣ, возимой четырьмя животными, которыми правитъ сама. Она призывается очень часто въ молитвахъ самимъ Зороастромъ, даже самимъ Ормуздомъ; но слышитъ мольбы только достойныхъ. Это — богиня плодородія и рожденія. [1] Упоминается еще божество, связанное съ понятіемъ воды Apaum Napat, «волны воды», но смыслъ его трудно опредѣлить. Но и вся земля въ цѣломъ, какъ отдѣльный отъ совершающихся на ней явленій предметъ, подобно небу, имѣетъ своего представителя, своего Яцата. Это Земіадъ (Zemyad), слѣдующій непосредственно за Асманъ, т. е. небомъ. Есть и особая богиня—Яцатъ женскаго рода,— представительница земныхъ благъ и удовольствій — Ашисъ-вагуги (Ashis-Yagugi). Какъ и Анагита, она называется дочерью Ормузда и сестрою Амешаспентовъ,—прекрасною и лучеобразною. Это—богиня брака, брачной жизни, цивилизаціи, просвѣщенія и всѣхъ благъ земной жизни. [2] Есть, наконецъ, духъ, представитель земли и неба вмѣстѣ, въ ихъ взаимодѣйствіи, или лучше, представитель жизненной силы во всей природѣ; еще вѣрнѣе—представитель всей природы въ ея жизненныхъ явленіяхъ. Это Яцатъ подъ именемъ «вола первороднаго», bos primaeva, олицетворяющій собою «rerum naturam». Bos primaeva встрѣчается уже въ самыхъ древнѣйшихъ частяхъ Авесты; тамъ же упоминается душа и тѣло этого

---

[1] Къ ней, по преимуществу, обращались за помощію въ случаѣ безплодія земли и въ болѣзняхъ рожденія.

[2] Yt. I. 17. 7. 18. 4. Ей не имѣли права приносить жертву дѣвицы и дѣти.

первобытнаго вола, какъ эссенція всего, что̀ явилось послѣ въ органическомъ мірѣ. Ормуздъ называется творцемъ «bovis primaevae», т. е. творцемъ всей природы. [1]

Еще болѣе конкретный, а вмѣстѣ съ тѣмъ и болѣе опредѣленный характеръ имѣетъ третій классъ духовъ или геніевъ, называемыхъ по зендски фравашисъ (Fravashis), а по новоперсидски ферверъ (Ferver). [2] Это, повидимому, прототипы отдѣльныхъ формъ бытія, олицетвореніе частнѣйшихъ, индивидуальныхъ видовъ существованія, тогда какъ Яцаты представители силъ и стихій природы. Это то, что даетъ опредѣленный *видъ отдѣльному* существованію, невидимая сущность или субстанція индивидуальнаго бытія. Ихъ эпитеты: «чистые, святые, мощные защитники, полезные и необходимые для всѣхъ созданій». Все живое имѣетъ своего фервера, не исключая самого Ормузда. [3] Существуютъ ферверы людей прежде жившихъ, еще не родившихся и имѣющихъ жить послѣ. [4] Всякая отдѣльная форма бытія имѣетъ своего фервера, и дѣятельность ихъ одинаково обнимаетъ собою и небо и землю. Они — помощники Ормузда, и при ихъ посредствѣ онъ содержитъ небо. Безъ этого посредства не могли бы явиться въ міръ ни человѣкъ, ни животное. [5] Они же причиною того, что воды и

---

[1] Yaçna XXIX. 2. Creator bovis primaevae, id est, rerum naturae Cossovicz. Saratustricae Gatae. Petropoli. MDCCCLXVII—LXXI. pag. XVI.

[2] Значеніе ихъ имени донынѣ не разъяснено. Въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты оно почти не встрѣчается (во 2-й части Ясны только одинъ разъ: XXXVII, 8), въ Вендидадѣ—также очень рѣдко. Spiegel. III, 1. XXIX.

[3] Yaçna XXVII. 3; XXVI, 3.

[4] Ibid. 20.

[5] Ibid. 13, 3.

растенія, луна и звѣзды совершаютъ свой, имъ указанный, путь. Но, по преимуществу, они назираютъ за рожденіемъ или явленіемъ новыхъ существъ въ міръ. Они, какъ послѣ увидимъ, сохраняютъ и сѣмя пророка Зороастра до будущаго воскресенія. Вообще, это—духи защитники и охранители отдѣльныхъ лицъ и отдѣльныхъ тварей. Они же защитники и отдѣльныхъ человѣческихъ общинъ и учрежденій, — боги клановъ, т. е. родовъ или общинъ иранскихъ, [1] пособники въ нѣкоторыхъ особенныхъ обстоятельствахъ, болѣзняхъ, бѣдахъ, разрушительныхъ явленіяхъ природы. И такъ, это — геніи покровители отдѣльныхъ, частныхъ формъ жизни.

Въ позднѣйшей литературѣ эти воители за продолженіе жизни представляются, какъ звѣзды на поверхности неба, поставленныя на стражѣ,—затѣмъ, чтобы съ высотъ своихъ назирать за дѣйствіями Аримана, и понятіе о нихъ, повидимому, слилось съ представленіемъ о звѣздахъ и ихъ вліяніи на судьбы человѣка. Весьма вѣроятно, что это совершилось подъ вліяніемъ халдейскихъ и вавилонскихъ воззрѣній. [2] Въ Бундегешъ и Минокгиредъ, дѣйствительно, звѣзды представляются носителями жизни и подателями добра и зла, и называются небеснымъ воинствомъ. Съ высотъ неба они сходятъ на землю въ продолженіи 10-ти ночей и, раздѣлясь по кланамъ, «облекаются въ плоть и одежду». [3]

Понятіе о ферверахъ или фравашисъ, повидимому, произошло изъ культа умершихъ. Необъясненное

---

[1] Ясп. XXIII, 1. Таково значеніе ферверовъ и по клинописямъ. Spiegel. III. 1. XXXI.

[2] Spiegel. ibid. B. 1. Erst. Exc. s. 275

[3] Yt. 13, 49.

филологически слово «фравашисъ» служитъ одинаково, какъ для обозначенія генія, такъ и для обозначенія понятія о человѣческой душѣ, какъ части божественнаго существа, и есть олицетвореніе жизненной силы, или души. Вотъ почему въ молитвахъ призываются ферверы умершихъ прежде людей, и особенно ферверъ пророка Зороастра. Даже собственная душа молящагося также призывается имъ въ молитвѣ. [1]

Понятно, что ферверовъ безчисленное множество, потому что они—представители и охранители всѣхъ живыхъ существъ и даже всѣхъ другихъ отдѣльныхъ формъ бытія. Это—весь универсъ, въ своихъ безчисленныхъ явленіяхъ, олицетворенный подъ образомъ геніевъ или духовъ. Вообще, по воззрѣнію Авесты, міръ—полонъ духовъ Ормузда. Все въ человѣкѣ и человѣческой жизни, какъ и въ природѣ, имѣетъ своего фервера или своего Яцата. Такъ, есть особый геній и закона, открытаго Зороастромъ, Мантраспента (Mantra-çpenta)—духъ св. писанія; есть геніи человѣческихъ радостей и скорбей; есть богъ или геній жертвы Гаома, носящій одно имя съ нею; есть геніи и многихъ частнѣйшихъ явленій природы, геніи отдѣльныхъ рѣкъ и мѣстностей.

Но и царство Агромайна (Agromainyus — Angromainius) или Аримана, — этого «убивающаго духа», организовано также, какъ и царство Ормузда. Подъ властію этого духа, «полнаго смерти» [2] состоитъ цѣлое

---

[1] Греки различали у персовъ боговъ главныхъ, царственныхъ, всеобщихъ и боговъ отечественныхъ, частныхъ (*Θεοὶ βασίλειοι* и *Θεοὶ πατρῷοι*. Plutarch, de fort. Alex. I. II). Нѣтъ сомнѣнія, что подъ *Θεοὶ πατρῷοι* разумѣлись Ферверы, которые сначала были геніями умершихъ предковъ, а затѣмъ стали геніями покровителями отдѣльныхъ родовъ, клановъ, общинъ, племенъ и народовъ.

[2] Обычный эпитетъ Аримана.

полчище злыхъ духовъ, многочисленное «воинство», борющееся съ духами Ормузда. [1] Въ этомъ злобномъ, всеразрушающемъ воинствѣ есть свои чины, свои классы и порядки духовъ. Зенд-авеста не указываетъ на нихъ, и не описываетъ ихъ съ такою опредѣленностію, какъ порядки духовъ Ормузда, но общая мысль о бытіи разнородныхъ духовъ въ царствѣ Аримана — совершенно ясна. Воинство Аримана состоитъ изъ дэвовъ, Друковъ или Другoвъ и Пайриковъ, какъ бы въ соотвѣтствіе съ Амшаспандами, Яцатами и Ферверами. Дэвы (Daeva)—понятіе, выродившееся изъ прежняго, противоположнаго ему, представленія о геніяхъ добрыхъ. Дэвы, повидимому, могущественнѣйшіе изъ злыхъ духовъ, и самъ Ариманъ, какъ глава всѣхъ злыхъ демоновъ, принадлежитъ къ ихъ сонму, какъ Ормуздъ къ Амшаспандамъ. Они раздѣлены, какъ и яцаты, на небесныхъ и земныхъ. [2] Извѣстны и отдѣльныя имена дэвовъ съ особымъ, свойственнымъ имъ образомъ дѣйствій, направленныхъ противъ дѣятельности духовъ добрыхъ. Это дэвы противники Амшаспандовъ: Ако-мано (Ako-mano) — противникъ Вогу-мано, Андра (Andra)—противникъ Аша-вагиста, Наоггаити (Naoghaithi)—противникъ Спента-армаити, Тауру (Tauru) и Зайрика (Zairica)—противники Ameретатъ и Гаурвататъ. Изъ другихъ дэвовъ чаще упоминаются и болѣе извѣстны дэвъ «Эсмо» или Асмо (Aeshmô). Онъ стоитъ рядомъ съ самимъ Ариманомъ, и есть врагъ яцатовъ Митры и Сраоша. Это—жесто-

---

[1] Именемъ воинства называются злые духи и на клинописныхъ надписяхъ.

[2] Раздѣленіе это имѣетъ, конечно, такой же смыслъ, какъ и подобное раздѣленіе духовъ Ормузда; небесные дэвы — представители болѣе общихъ и отвлеченныхъ началъ зла, земные—частнѣйшее олицетвореніе зла и враждебныхъ свойствъ.

кій воитель зла, изображаемый, обыкновенно, съ мечемъ, позднѣе — врагъ души. [1] Столько же могучъ и враждебенъ царству Ормузда «демонъ смерти и разрушитель тѣлъ», Асто-видготусъ—Açto-vidhotus [2] Онъ примыкаетъ по своей дѣятельности прямо къ Эсмо. Къ нему, въ свою очередь, по дѣятельности принадлежатъ демоны сна (Büshyançta), своими длинными руками выдавливающіе глаза [3] и Апаоша (Apaosha), изсушающій землю. Отъ самихъ дэвовъ отличаются также особые духи — ихъ порожденіе, каковы: геній зимы, демонъ пожеланія, демонъ зависти. За дэвами слѣдуютъ злые духи низшаго порядка, и прежде всего Друки (Druias, Drukg, Druga). Почти всѣ они—божества женскаго рода, съ нѣкоторыми только исключеніями. Извѣстнѣйшіе изъ нихъ Яги (Yahi), Насусъ (Naçus) и Агга-доитра (Agha doitra). Первый есть демонъ чародѣйства и разврата; второй—демонъ трупныхъ нечистотъ, который тотчасъ по смерти поселяется въ тѣлѣ, а послѣдній — демонъ «нечистаго глаза». Къ Друкамъ же причисляются и олицетворенія нѣкоторыхъ страстей и болѣзней; — есть Друки горячки, презорства, высокомѣрія, зависти. Пайрики (Pairika), послѣдній классъ злыхъ духовъ, также женскіе геніи, большею частію представляемые подъ образомъ красивыхъ женщинъ, соблазняющихъ людей. Между ними особенно извѣстенъ Duzhyâjrya—«худой годъ», олицетвореніе неурожая и врагъ генія Тистріа. Сюда же можно отнести колдуновъ Yatus, хотя они занимаютъ средину между духами и людьми, и принимаютъ на себя видъ различныхъ животныхъ, чтобы

---

[1] По значенію слова—геній страсти и гнѣва.

[2] У Аникетиля «Astoniad».

[3] Повидимому, это—геніи женскаго рода.

вредить людямъ. Нѣтъ сомнѣнія, что дѣятельность всѣхъ злыхъ духовъ прямо направлена противъ дѣятельности противоположныхъ имъ духовъ Ормузда, какъ направлена дѣятельность нѣкоторыхъ дэвовъ прямо противъ Амшаспандовъ. Предполагается строгій параллелизмъ въ устройствѣ того и другаго царства. Всѣ положительныя свойства духовъ Ормузда находятъ свое отрицаніе въ духахъ Аримана.

Міръ небесъ, такимъ образомъ, раздѣленъ на двѣ противоположныя области, и состоитъ изъ множества духовъ, принадлежащихъ тому и другому царству. Мѣстомъ обитанія Ормузда, съ его духами, служитъ высшее небо Гара-немана (Gara-nemâna), позднѣе Городманъ (Gorodman). Жилище злыхъ духовъ—адъ (Duzhaka), тьма, до такой степени густая, что ее можно осязать рукою». [1] Отсюда исходятъ порожденія Аримана, направляясь на свою дѣятельность съ высокой горы Арезура. [2]

Всѣ духи, созданные Ормуздомъ и Ариманомъ, какъ и сами вожди ихъ,—не безтѣлесны, и имѣютъ, болѣе или менѣе, тонкую или, болѣе или менѣе, отрѣшенную отъ вещественности, оболочку. Они представляются человѣкообразными, и существуютъ, повидимому, самостоятельно и лично. Но самостоятельность и отдѣльность ихъ существованія — далеко не полная, хотя и замѣтнѣе, чѣмъ въ богахъ Ведъ, всегда слитыхъ съ явленіями природы. Они—не отдѣльны, по своей природѣ, отъ своихъ творцевъ. Ормуздъ изводитъ духовъ добра изъ собственнаго свѣта, изъ собствен-

---

[1] Vend. v. 176. XIX. 147.

[2] Vend. III. 23. 24. Повидимому, эта гора представляется мѣстомъ зарожденія и собранія злыхъ духовъ. Арезура—слово собственное, но значитъ: ревность, зависть. Spiegel. Avesta. II. s. 80. Comment. in Vend. III. 23.

наго существа; Ариманъ точно также творитъ дэвовъ изъ своего мрака. Вотъ почему первый часто и самъ смѣшивается съ духами добрыми. Онъ и Амшаспандъ, и яцатъ, и имѣетъ своего ферверa; Ариманъ, поэтому же, называется Дэвомъ Дэвовъ. [1] Безчисленное множество духовъ добра—это различныя преломленія лучей того свѣта, центромъ и средоточіемъ котораго служитъ Ормуздъ. Множество злыхъ духовъ, это—разнообразное порожденіе той тьмы, того мрака, источникомъ и вмѣстилищемъ котораго служитъ Ариманъ. Строго не отдѣлены, по своему существу, духи Ормузда и Аримана и отъ видимой природы. Они часто сливаются въ представленіи съ явленіями физическаго міра. Таковы яцаты огня, воды. Еще непосредственнѣе связаны съ явленіями и предметами природы ферверы, которые суть не что иное, какъ душа или жизненная сила живаго существа, — тоже, что геній (a genendo) грековъ и римлянъ, т. е. субстанція существъ, раждающаяся вмѣстѣ съ ними. Отдѣльное существованіе ихъ есть только отвлеченное представленіе о томъ физическомъ явленіи, или о той силѣ природы, которая олицетворяется въ образѣ духа или генія. Раздѣленіе духовъ на небесныхъ и земныхъ и указываетъ на то, что одни изъ духовъ служатъ олицетвореніями болѣе отвлеченныхъ, невидимыхъ началъ жизни, другіе представляютъ собою самое чувственное явленіе, и поэтому имѣютъ болѣе осязательную и видимую форму. [2] Самые классы и порядки

---

[1] Vendid. XIX. 1.

[2] Весьма вѣроятно, что земные духи т. е., олицетвореніе явленій природы были предметами поклоненія массы народа, а небесные, т. е. отвлеченные типы бытія, составляли предметъ вѣрованія образованныхъ классовъ.

духовъ того и другаго царства служатъ выраженіемъ идеи о томъ, что отраженія свѣта и тьмы, исходящія изъ Ормузда и Аримана, постепенно переходятъ изъ болѣе утонченныхъ и отвлеченныхъ формъ бытія въ болѣе частные и конкретные виды существованія, и напоминаютъ индѣйскія понятія объ истеченіи изъ божества сначала идеальныхъ формъ жизни, постепенно осложняющихся и овеществляющихся. Въ самомъ дѣлѣ, амшаспанды, по своимъ свойствамъ,— гораздо отвлеченнѣе, чѣмъ яцаты, а ферверы уже слиты съ понятіемъ о частнѣйшихъ, индивидуальныхъ формахъ жизни. Съ другой стороны, чѣмъ выше духъ, тѣмъ онъ менѣе тѣлесенъ, [1] или тѣмъ тоньше его вещественная форма. Такимъ образомъ, царство Ормузда и его духовъ олицетворяетъ собою положительную сторону бытія и жизни, въ ея разнообразныхъ силахъ, царство Аримана—отрицательную сторону, съ ея разнообразными формами. А сами Ормуздъ и Аримань—источники жизни въ той и другой сторонѣ ея.

Таковы два начала жизни, къ которымъ все сводится въ иранскомъ религіозномъ воззрѣніи.

Между тою и другою областію жизни, между тѣмъ и другимъ царствомъ духовъ существуетъ средостѣніе—и пространственное, и нравственное. Есть пустота, отдѣляющая Ормузда и Аримана. Но еще болѣе отдѣлены они между собою своими нравственными свойствами, и не могутъ существовать совмѣстно. И Ормуздъ и Аримань создали себѣ безчисленное множество духовъ для взаимной, неустанной борьбы. Это—два противоположныхъ лагеря, это—воинство, постоянно враждующее подъ предводитель-

---

[1] Yt. X. 36. 17. 16.

ствомъ двухъ враждебныхъ другъ другу вождей. Отъ вѣка ведутъ вражду два равные въ силѣ борца, не уступая одинъ другому, и борьба эта есть борьба за самое существованіе.

Сама Авеста говоритъ объ этой борьбѣ, какъ уже существующей, не объясняя ни начала, ни условій этой борьбы. Позднѣйшая литература, въ дополненіе къ этому, сообщаетъ и понятіе о начальномъ исходѣ вражды между Ормуздомъ и Ариманомъ; равно какъ и о нѣкоторыхъ условіяхъ этой борьбы. Ормуздъ и Ариманъ, и по позднѣйшему воззрѣнію, равносильны и могучи, но Ормуздъ, какъ духъ добра и знанія, имѣетъ нѣкоторое нравственное преимущество. Онъ знаетъ все прежде, онъ имѣетъ *предвѣдѣніе;* Ариманъ, какъ духъ тьмы, знаетъ все, но не иначе, какъ судя по факту, уже совершившемуся. Поэтому Ормуздъ отъ начала зналъ и о существованіи Аримана, и о его всеуничтожающихъ стремленіяхъ. Ариманъ узналъ о бытіи Ормузда не скоро, спустя три тысячи лѣтъ.[1] Небо, такимъ образомъ, сначала не знало вражды, и не было ничѣмъ возмущаемо. Но Ариманъ вышелъ изъ своей тьмы, и увидѣлъ свѣтъ. Этого было довольно, чтобы онъ тотчасъ же замыслилъ уничтожить нестерпимый для друковъ свѣтъ. Онъ удаляется въ глубину мрака, и творитъ себѣ дэвовъ. Ормуздъ также, еще прежде, создалъ своихъ духовъ, пользуясь невозмутимымъ состояніемъ неба. Не онъ, однакоже, началъ борьбу, онъ не хотѣлъ вступать въ нее; убѣждалъ Аримана не открывать вражды, но убѣжденіе было тщетно. Послѣдній отвѣчалъ, что онъ не можетъ терпѣть созданій Ормузда. Онъ заключилъ,

[1] Послѣ мы увидимъ, что иранское воззрѣніе дѣлитъ исторію міра на 4 періода, каждый—въ 3000 лѣтъ.

однакоже, по предложенію Ормузда, договоръ съ нимъ не начинать *рѣшительной* борьбы въ продолженіе девяти тысячь лѣтъ.[1] Итакъ, отъ вѣка и до конца временъ, жили и будутъ жить два борца жизни, два враждебныя одно другому начала.[2]

Но дуализмъ въ Зороастровой религіи не безусловный. Какъ отъ начала было время, когда не открывалась еще борьба между Ормуздомъ и Аримановъ, такъ будетъ время, когда эта вражда совершенно прекратится, и Ормуздъ побѣдитъ Аримана. Мысль о томъ, что начало добра и свѣта должно возобладать надъ царствомъ тьмы, проникающая собою все ученіе Зенд-авесты, особенно развита, какъ послѣ узнаемъ, въ позднѣйшей эсхатологической литературѣ персовъ. Такимъ образомъ, подлѣ Ормузда, подлѣ царства свѣта, явился Ариманъ, вождь духовъ тьмы, но—только затѣмъ, чтобы впослѣдствіи исчезнуть.

Впрочемъ персидскій дуализмъ не есть безусловный, не потому только, что онъ признаетъ въ будущемъ побѣду Ормузда надъ Аримановъ. Этимъ представленіемъ не ограничилось воззрѣніе иранцевъ. Оно стремилось объединить начала міровой жизни—не только въ концѣ, но и въ ихъ начальномъ возникновеніи. Дальнѣйшимъ процессомъ развитія мысли требовалось, чтобы два противоположныя начала, одинаково сильныя, имѣли для себя одну общую основу бытія, безъ которой не понятно ихъ совмѣстное существованіе. Этому отвѣчаетъ въ Зороастровой религіи

---

[1] Т. е. до конца временъ. Предполагается, что до этого срока можетъ быть ведена борьба только нерѣшительная, неполная и не окончательная.

[2] Bundegesch. Capit. I. Die traditionelle Litteratur der Parsen. Spiegel.

высшее понятіе о Заруана акарана, т. е. «безконечномъ пространствѣ и безконечномъ времени», изъ котораго родились, и которымъ созданы сами Ормуздъ и Ариманъ, — понятіе отвлеченное, подобно индѣйскому понятію о Брамѣ. Въ этомъ Заруана-акарана иранскій дуализмъ также исчезалъ, какъ политеизмъ Ведъ въ браминскомъ ученіи о Перво-брамѣ. Есть перво-раждающее существо, изъ котораго произошли оба равные боги: и Ормуздъ и Ариманъ. Съ такимъ же понятіемъ о «перво-божествѣ» извѣстна намъ Зороастрова религія и у греческихъ писателей.

Новѣйшая критика, въ самое послѣднее время, въ лицѣ нѣкоторыхъ авторитетныхъ представителей своихъ, находитъ, что понятіе о Заруана или Зрвана-акарана (Zrvana akarana) не существенно принадлежитъ къ воззрѣнію Зороастровой религіи, составляетъ элементъ, привзошедшій въ нее изъ другихъ религій, и притомъ — совершенно лишній и ненужный. Шпигель, вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими филологами [1], полагаетъ, что оно — позднѣйшаго происхожденія, и притомъ не иранскаго, а семитическаго, и что, наконецъ, оно привноситъ разладъ въ Зороастрово ученіе, *misston*, лишаетъ его цѣльности. По его мнѣнію, оно всего болѣе отвѣчаетъ вавилонскому божеству, извѣстному подъ именемъ Bel, Belitan— Ваалъ, которое въ образѣ старца представлялось рокомъ, господствующимъ надъ вселенною, и привзошло въ Зороастрову религію изъ халдейско-вавилонской религіи. Онъ находитъ даже, что имя Zerovanes встрѣчается въ отрывочныхъ остаткахъ вавилонской миѳологіи [2]. Въ самыхъ же древнихъ частяхъ Зенд-

[1] Brockhaus, Joh. Müller.

[2] Въ одномъ изъ разсказовъ Бероза говорится о Zerovanus Titan и Japetosthea, какъ о царяхъ, которые въ глубокой древности вла-

авесты имя Заруана акарана встрѣчается очень рѣдко, а между греческими писателями—только у позднѣйшихъ. На этихъ основаніяхъ, равно какъ и на томъ, что культъ Заруана-акарана не былъ развитъ, Шпигель считаетъ это божество чуждымъ иранскому воззрѣнію, малоизвѣстнымъ, и составлявшимъ предметъ поклоненія только одной изъ сектъ, извѣстныхъ подъ названіемъ Зерванитовъ[1]. Но уже въ древнихъ частяхъ Авесты, даже въ Яснѣ, Ормуздъ представляется не единственнымъ самобытнымъ существомъ. Вмѣстѣ съ нимъ упоминается и «несозданный свѣтъ»[2]. Этотъ «самосущій и безначальный»[3] свѣтъ различается отъ свѣта или свѣтилъ, созданныхъ для видимаго міра[4],—свѣтъ невидимыхъ, небесныхъ сферъ—отъ свѣта видимаго. Такой несозданный свѣтъ есть, очевидно, среда, въ которой живетъ Ормуздъ, или которая окружаетъ его, но среда, не имъ созданная, а существующая вмѣстѣ съ нимъ и обусловливающая его бытіе[5]. Но безначаленъ и самобытенъ не свѣтъ

дѣли всею землею, и изъ которыхъ первый захотѣлъ властвовать одинъ надъ всѣми. Zerovanus—въ этомъ разсказѣ отожествляется съ магомъ Зороастромъ, царемъ бактріанъ, который fuit Medorum principium ac deorum pater. Spieg. Avesta 1. Erstes Excurs. s. 272.

[1] Ibidem. II, s. 218, 219; I, s. 272.

[2] Yaçna I, 45. LXX, 45.

[3] Vend. XIX, 119.

[4] Vend. II, 131. Свѣтъ самосозданный и созданные свѣты, существующіе въ природѣ. Selbstgeschaffene Lichter und in Reichen (Ordnung) geschaffene.

[5] Ормуздъ и Ариманъ обыкновенно представляются живущими во свѣтѣ и мракѣ, который ихъ окружаетъ. Повидимому, самосозданною представляется и та среда или пустота, которая отдѣляетъ Ормузда отъ Аримана. «Восхваляю, говорится въ XIX farg. Vendidad (стих. 121) *срединный міръ самосозданный*. Mittel — welt. Можно, конечно, разумѣть подъ этимъ, какъ объясняетъ Шпигель, міръ между небомъ землею, или воздухъ. Во всякомъ случаѣ, остается представленіе о

только, а и вообще твердь неба (Thwâsha), т. е. безначальное и безграничное пространство высшаго, невидимаго неба, противополагаемаго видимому, звѣдному (собственно по словозначенію — «твердь, небо надъ головою»). Въ Вендидадъ называется также самобытнымъ и безконечное время, какъ, также, не созданная сила. Здѣсь уже полное представленіе о Заруана-акарана. Вполнѣ понятно, что несозданная среда, *въ которой* живетъ Ормуздъ, впослѣдствіи обратилась въ среду, въ пространство, *изъ котораго* онъ возникъ и стала перво-божествомъ. Позднѣйшая литература, вмѣстѣ съ понятіемъ о Заруана-акарана, сохранила и слѣды такого первоначальнаго воззрѣнія на отношенія боговъ Ормузда и Аримана къ этой безконечной и несозданной средѣ ихъ жизни. Ормуздъ живетъ въ *вѣчномъ* свѣтѣ, Ариманъ во тьмѣ, которая есть также тьма безначальная.[1] Такимъ образомъ, изъ представленія о пространственной средѣ, которая вмѣщаетъ въ себѣ жизнь боговъ свѣта и тьмы, въ иранскомъ религіозномъ воззрѣніи выработалось понятіе о верховномъ божествѣ, отъ котораго зависятъ оба бога, и которое содержитъ въ себѣ представленіе безконечнаго времени и безконечнаго пространства, хотя раскрытіе этого понятія и могло совершиться подъ вліяніями посторонними. Заруана-акарана относится, такимъ образомъ, къ понятію объ Ормуздѣ и Аримане, какъ богъ скрытый, непроявляющійся — къ богамъ открытымъ, живымъ и дѣйствующимъ, — какъ понятіе отвлеченное къ его конкретнымъ обнаруженіямъ.

какомъ-то несозданномъ пространствѣ. Воздухъ, дѣйствительно, называется также несозданнымъ Vend. XIX. 44.

[1] Die Traditionelle. Literatur der Parsen. Spiegel. Bundehesch, s. 34.

Развитіе такаго высшаго понятія требовалось логически, и вовсе не составляло дисгармоніи въ общемъ воззрѣніи Зороастровой религіи. Дуализмъ скорѣе вызывалъ, чѣмъ уничтожалъ, вопросъ объ иномъ, высшемъ существѣ, которому подчинены и Ормуздъ, и Ариманъ. Оба они — равно могучи. Одинъ не подчиненъ другому,—какъ низшій высшему;—единства, цѣлостности въ представленіи нѣтъ. Вопросъ объ этомъ единствѣ уничтожался-бы, еслибъ Ормуздъ былъ единственнымъ источникомъ жизни, какъ въ положительной, такъ и въ отрицательной сторонѣ ея. Но въ томъ и состояло характерное отличіе персидскаго дуалистическаго воззрѣнія, что оно раздѣляло непроходимою средою эти двѣ противоположныя стороны жизни. Ормуздъ — источникъ только свѣтлыхъ, благодѣтельныхъ явленій природы; мракъ, тьма существуетъ отдѣльно и самостоятельно. Скоро, однакоже, начало колебаться это воззрѣніе. Открытіе самой борьбы между тѣмъ и другимъ богомъ есть уже ихъ, своего рода, сліяніе; среда, пустое пространство, отдѣлявшее ихъ, начало наполняться ихъ дѣятельностію, стало смѣшеніемъ свѣта со тьмою; противоположности начали сходиться. Съ другой стороны, очень рано высказывается стремленіе — неясное, смутное,—быть можетъ, остатокъ понятій объ Ормуздѣ, какъ единомъ верховномъ божествѣ,—возвысить Ормузда надъ Ариманомъ. Оба они—равно могучи; но первый знаетъ все напередъ, послѣдній — послѣ; оба они — равно могучи, но *физически;* нравственно — Ормуздъ выше. Правда на его сторонѣ. Онъ долженъ, наконецъ, побѣдить Аримана. Изъ этого послѣдняго представленія слѣдовало-бы, что или Ормуздъ есть единственный верховный правитель міра, а Ариманъ—его же созданіе, или, что оба они

созданы инымъ божествомъ, которое вмѣщаетъ въ себѣ, вмѣстѣ съ свѣтлымъ элементомъ добра, и его тѣнь—зло, хотя первый изъ элементовъ въ немъ есть господствующій. Иранскій дуализмъ разрѣшился, въ этомъ послѣднемъ смыслѣ,—въ понятіе о Заруана—акарана, безграничномъ времени, изъ котораго равно произошли и Ормуздъ и Ариманъ.

Понятіе это, не только по содержанію, но и по формѣ своей, вполнѣ отвѣчаетъ религіозному воззрѣнію Ирана и тѣмъ образамъ, къ какимъ привязаны были отъ начала религіозныя представленія иранцевъ. Свѣтъ и тьма, — вотъ исходъ ихъ религіознаго воззрѣнія. Вотъ два дѣятеля жизни, равно могучіе. Откуда они? Вопросъ—неизбѣжный, потому что они не происходятъ одинъ отъ другаго. Откуда же? Конечно, изъ того, что существуетъ, или что можетъ существовать *прежде* ихъ, или *внѣ* ихъ. Что же существуетъ прежде ихъ и независимо отъ нихъ? Очевидно, то, въ чемъ они сами, т. е. среда, пространство, въ которомъ они живутъ и дѣйствуютъ. Пространство, дѣйствительно, есть нѣчто независимое отъ нихъ и существующее прежде всего. Можно уничтожить въ представленіи и свѣтъ и тьму, и все, что существуетъ; но пространство, въ которомъ совершаются міровыя явленія, останется. Когда мы отрѣшимся въ мысли отъ жизненнаго процесса, отъ всѣхъ явленій, совершающихся во вселенной, у насъ образуется представленіе о какой-то пустой, безсодержательной средѣ, которая вмѣщала въ себѣ міровую жизнь. Все пропадаетъ,—одна она еще не исчезаетъ, и по уничтоженіи всѣхъ явленій жизни во вселенной. Это пустое пространство есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣчто неизмѣнное, недвижимое и безпредѣльное. У него—ни конца, ни начала. Слѣдовательно, оно есть вмѣстѣ и безконеч-

ное время, потому что нѣтъ въ немъ прерывающихся, преходящихъ явленій. Итакъ, вселенная, взятая отрѣшенно отъ жизненнаго процесса, представляется безпредѣльностію въ пространствѣ и во времени. Вотъ Заруана-акарана персовъ...Вотъ почему это перво-божество называется одинаково и безпредѣльнымъ пространствомъ, и безграничнымъ временемъ. Оно есть та, ничѣмъ ненаполненная пространственная пустота, какая остается въ понятіи, по уничтоженіи всѣхъ явленій и формъ жизни во вселенной. Ясно, что несозданный свѣтъ, окружающій Ормузда, и не сотворенная твердь, которые призываются вмѣстѣ съ Ормуздомъ въ гимнахъ Авесты, заключаютъ въ себѣ то самое понятіе о Заруана-акарана, какое опредѣленнѣе выработалось позднѣе, и представляютъ собою начальные и частные моменты въ развитіи этой идеи о перво-божествѣ персовъ.

У греческихъ историковъ мы встрѣчаемъ,—въ извѣстіяхъ о Зороастровой религіи,—вполнѣ раскрытымъ именно такое понятіе о Заруана-акарана, какъ о высшемъ, верховномъ божествѣ персовъ. Уже Аристотель, въ одномъ мѣстѣ своей «метафизики», разсуждая объ отношеніи нравственно-добраго къ физической основѣ міра, упоминаетъ объ ученіи маговъ, которое признаетъ бытіе «первобога», изъ котораго все исходитъ, а ученикъ его Евдемосъ, какъ сообщаетъ объ этомъ Дамасцій,—въ своей книгѣ объ ученіи маговъ замѣчаетъ, что маги признаютъ первымъ, верховнымъ божествомъ частію пространство, частію время, т. е. понятіе о безконечномъ пространствѣ и безконечномъ времени, или иначе—о безпредѣльности въ пространствѣ и времени [1]. У позднѣйшихъ писа-

[1] Arist. metaphys 1. XIV. c. 4. Damasc. de primis princ. p. 384. ed. Kopp.

телей греческихъ находится и самое имя Заруана-акарана, какъ названіе верховнаго божества персовъ [1].

Такимъ образомъ явилось иное, высшее божество—въ понятіи о всеобнимающемъ, безпредѣльномъ пространствѣ и времени, которое объединяло въ себѣ, какъ въ первоисточникѣ, и бога добра, и бога зла. Заруана-акарана есть то, изъ чего—все, и въ чемъ совмѣщаются всѣ противоположности. Безконечное время, какъ послѣ объясняли сами персы, «не имѣетъ возраста, не знаетъ смерти, въ немъ нѣтъ ни жажды, ни голода, никакихъ противоположностей, никто не можетъ властвовать надъ нимъ, ничто не можетъ отнять у него силу» [2]. Это—безстрастное, отвлеченное божество, безразличное въ своихъ свойствахъ, стоитъ въ совершенной аналогіи съ индѣйскимъ Брамъ. Оно живетъ въ недосягаемой высотѣ, и скрыто отъ жизни міра. Оно дѣлается явнымъ и открытымъ только чрезъ свои порожденія, т. е. Ормузда и Аримана. Оно само чуждо всякаго жизненнаго процесса, всякихъ проявленій бытія, но есть верховное начало и источникъ всякой жизни, и неразумной, и разумной, «первоблаго, высшій разумъ», какъ называли его греческіе философы [3], и существуетъ идеально, мысленно, потому что постигается только мыслію, а не внѣшнимъ чувствомъ. Само не проявляясь въ мірѣ и не имѣя никакихъ свойствъ, какъ и индѣйскій Брамъ, оно стоитъ надъ міромъ, какъ сила, его содержащая,

---

[1] Я прочиталъ, говоритъ св. Фотій въ своей библіотекѣ, книгу Θеодора (мопсуэтскаго) объ ученіи маговъ, въ которой нашолъ еретическое ученіе о судьбѣ подъ именемъ Ζαρουὰμ, которая представляется виновникомъ бытія всего существующаго. Bibliotheca. Cod. 81. pag. 63. edit. Becker.

[2] Minokhired. Tradit. Literatur. Spiegel B. 1. S. 143.

[3] Arist l. cit.

и отъ него зависитъ міръ. Оно есть тотъ рокъ, та судьба, надъ которой никто не властенъ и которой никто не знаетъ.

Такъ и называютъ греческіе писатели высшее божество персовъ. Это—*ἀρχηγὸς πάντων καὶ τύχη*. «Маги», говорилъ позднѣе Діонъ Хризостомъ, «высшаго бога признаютъ совершеннѣйшимъ и первымъ возничимъ, управляющимъ колесницею міровой жизни. Солнце сравнительно съ нимъ еще юно и видимо (тѣлесно), также и луна и звѣзды. Къ тому же, свѣтила движутъ и управляютъ отдѣльными частями міра. Есть сила, движущая всѣми ими, невидимая, о которой масса не знаетъ и величія которой не понимаетъ. [1]

Вмѣстѣ съ развитіемъ такаго понятія о верховномъ божествѣ, Ормуздъ и Ариманъ должны были стать въ подчиненное отношеніе къ нему, какъ къ своему первоисточнику, и какъ къ силѣ, высшей ихъ. Такъ это и было, хотя значеніе этого высшаго движителя міровой жизни и не выступало съ полною опредѣленностію и хотя отвлеченное божество, особенно для массы народа, оставалось мало доступнымъ и заслонялось представленіемъ о прежнихъ живыхъ богахъ свѣта и тьмы. Заруана-акарана, по воззрѣнію позднѣйшей литературы, не только творитъ или изводитъ изъ себя Ормузда и Аримана, но и есть сила, отъ которой зависитъ ихъ дѣятельность. Ормуздъ творитъ міръ небесныхъ духовъ при *ликованіи и благословеніяхъ* Заруана-акарана. Самый договоръ Ормузда съ Ариманомъ заключается съ вѣдома и, какъ бы, *при посредствѣ* безконечнаго времени. [2] Въ самой борьбѣ Ормузда съ Ариманомъ, Заруана-акарана, повидимому,

---

[1] Dio Chrys. orat. XXXVI. ed. Mor. p. 448.

[2] Minokhired. p. 125. См. у Шпигеля. Avesta B. II. p. 218.

не принимаетъ участія; она только зритель ея, или третейскій судья — не болѣе, но сочувствіе ея на сторонѣ Ормузда, потому что эта сторона — правая. Правда, обыденный, народный взглядъ персовъ мало зналъ объ этомъ верховномъ богѣ. Ормуздъ и его духи, и послѣ, представлялись дѣйствующими совершенно независимо. Но взглядъ этотъ далеко не выражалъ собою того воззрѣнія на божество, какое выработано было позднѣйшею теософіею персовъ. Иначе смотрѣли на верховное начало жизни образованные классы, и секта зорванитовъ была, по всей вѣроятности, выраженіемъ этого послѣдняго взгляда. [1] Безпредѣльное въ пространствѣ и времени, по воззрѣнію позднѣйшей теософіи персовъ, есть отецъ Ормузда и Аримана; эти послѣдніе — только его порожденія. Возникновеніе ихъ изъ Заруана-акарана представляется, какъ проявленіе ея внутренняго *существа;* самый исходъ ихъ на дѣятельность предопредѣленъ и есть необходимое требованіе жизни этого безпредѣльнаго. Вотъ какъ выражается это въ одномъ изъ позднѣйшихъ религіозныхъ миѳовъ, олицетворяющихъ отвлеченное божество персовъ. Акарана, т. е. «вѣчный», въ продолженіе тысячи лѣтъ, приносилъ жертвы и молился, чтобы получить сына. По прошествіи этого времени, онъ впалъ въ сомнѣніе. Вслѣдствіе этого, у него родились два сына: одинъ—плодъ его молитвы, другой—плодъ его сомнѣнія. Онъ рѣшилъ дать господство тому, кто первый явится на свѣтъ. Ариманъ прогрызъ утробу и первый предсталъ предъ Заруана акарана. Онъ показался очень мрачнымъ и «вѣчный» хотѣлъ возвратить его внутрь себя. Но Ариманъ напомнилъ обѣщаніе, и «Вѣчный» далъ ему господство

[1] Heidenthum und Judenthum v. Döllinger. S. 359.

на 9-ть тысячь лѣтъ. [1] Мысль миѳа совершенно ясна. Свѣтъ и тьма явились изъ общей *сущности* міра—одинъ, какъ положеніе,—другая, какъ отрицаніе—и явились необходимо. Ормуздъ и Ариманъ — добро и зло одинаково возникаютъ изъ нѣдръ вѣчности и составляютъ, такимъ образомъ, необходимую принадлежность жизни Вѣчнаго; тотъ и другой — одна изъ сторонъ его жизни. Самъ Вѣчный, хотя противъ своего намѣренія, соглашается на бытіе мрачнаго духа. Говоря иначе: все развивается изъ первоначальнаго безразличія путемъ противоположностей,—мысль, которую встрѣчаемъ мы и въ древнемъ пантеизмѣ, и въ новѣйшихъ пантеистическихъ философемахъ.

Такимъ образомъ, воззрѣніе Зороастровой религіи на божество, развиваясь постепенно изъ первоначальныхъ представленій о свѣтѣ и тьмѣ, какъ двухъ постоянныхъ дѣятеляхъ жизни во вселенной, и переходя въ дуализмъ—и физическій, и нравственный, олицетворяемый Ормуздомъ и Ариманомъ съ ихъ духами, разрѣшилось, наконецъ, въ пантеистическое представленіе о единомъ, всеобщемъ, безразличномъ началѣ жизни. Съ точки зрѣнія этого высшаго понятія о божествѣ, ученіе Зороастровой религіи представляется въ слѣдующей системѣ, полной единства и законченности. Есть единое, нераздѣльное, все въ себѣ содержащее существо и первоисточникъ всякой жизни. Имя ему—«безпредѣльное время и безпредѣльное пространство». Оно извело изъ себя свѣтъ и тьму, или боговъ свѣта и тьмы, добра и зла. Изъ этихъ основныхъ, но противоположныхъ силъ и ихъ взаимной борьбы, возникли и всѣ другіе боги или геніи. Царство Ормузда

[1] Refutations des sectes, par Eznig; trad par le Vaillant de Florival. См. Döllinger lib. cit. s. 360.

есть раздѣлившійся Ормуздъ, а духи Аримана — раздѣлившійся Ариманъ. А высшій смыслъ этой доктрины — пантеистическій. Начало и основа жизни— безразличіе, бытіе безъ имени, всеобъемлющее, но неопредѣлившееся. Изъ этого безразличія исходятъ два начала жизни, которыми обусловливается дѣйствительная жизнь и реальное бытіе. Оба эти начала одинаково необходимы, и безъ зла не было бы и добра.[1] Какъ скоро явилось положеніе, необходимо является и его тѣнь—отрицаніе. Жизнь вселенной и есть не что иное, какъ соединеніе этихъ противоположностей, смѣшеніе добра со зломъ, разума съ неразумностію, жизни со смертію.

Диссонансъ въ этомъ воззрѣніи на божество составляетъ только ученіе Гатъ—о богѣ добра Ормуздѣ, какъ *единственномъ*, верховномъ творцѣ и правителѣ міра....

Но—это міръ только неба и боговъ. Кромѣ его существуетъ, и притомъ параллельно ему, міръ земли, міръ видимый... Что такое онъ и какъ возникъ?

Міръ видимый, земной, является послѣ невидимаго, который есть его первообразъ. Такова мысль, развиваемая всею персидскою литературою. Его явленіе, какъ и явленіе духовъ неба, приписывается могуществу божества, и иранское воззрѣніе не знаетъ тѣхъ космогоническихъ миѳовъ, проникнутыхъ пантеистическимъ взглядомъ, которыхъ такъ много въ брамин-ствѣ. Исторія творенія земнаго міра въ Авестѣ опи-

---

[1] Секталты представляли, что Ариманъ явился прежде Ормузда. При этомъ послѣднемъ представленіи еще яснѣе пантеистическій смыслъ персидской доктрины. Ариманъ, явившійся прежде,—это тоже, что Майя—индѣйцевъ—темное, неопредѣленное начало въ богѣ, или хаосъ, изъ котораго все возникаетъ въ опредѣленную форму.

сывается гораздо полнѣе и яснѣе, чѣмъ исторія творенія міра духовъ, о которой говорится обще и неопредѣленно, а въ позднѣйшей богословской литературѣ персовъ она получила очень сложный, но совершенно фабулёзный, сказочный характеръ.

Авеста едва ли не единственный памятникъ религіозной языческой литературы, гдѣ встрѣчаемся мы съ идеею происхожденія міра, весьма близкою къ библейской. Таковы, по крайней мѣрѣ, древнѣйшія части ея—Гаты. Божество творитъ вселенную своею силою, своимъ *могуществомъ*. Вмѣсто миѳологическихъ разсказовъ о порожденіи вселенной изъ божества, мы находимъ здѣсь иную, совершенно своеобразную картину, полную поэзіи, но чуждую пантеистической мысли, въ которой изображается отношеніе божества къ созданному имъ міру. Божество, существовавшее отъ вѣка, присутствуетъ на празднествѣ рожденія вселенной. Пророкъ видитъ Ормузда,—praesentem in natalicіis mundi, [1]—т. е. какъ бы возсѣдающимъ на пиршествѣ по случаю рожденія вселенной, которая возникла по его верховной волѣ. Образъ, указывающій — какъ на отношеніе вѣчнаго къ явленію временнаго бытія, такъ и на самый актъ творчества. Мысль пророка переносится ко времени перваго возникновенія вселенной, когда изведшій ее изъ небытія—Ормуздъ озабоченъ ея рожденіемъ и празднуетъ ея появленіе. [2] Самый актъ творенія совершается божественною мудростію, божественнымъ всесильнымъ словомъ—«Honover». Міръ возникаетъ,

---

[1] Saratustrіcae Gatae. Cossovicz. Yaçna XLII, 5. XLVII, 6.

[2] Зендскій терминъ—«twâ», по объясненію г. Коссовича, значитъ и присутствіе, и занятіе, и можетъ быть переданъ, какъ словомъ «praesentem», такъ и «occupatum». Ibid. nota 6.

по словамъ пророка, sanctissimo ore Dei, [1] т. е. изъ устъ Бога,—его велѣніемъ. Онъ созданъ божественною мудростію. [2] «Я изрекъ то слово, говоритъ Ормуздъ, чрезъ которое создана вселенная. Донынѣ продолжаютъ уста мои произносить это мощное слово». Твоя мудрость, говоритъ къ нему пророкъ, создала этотъ міръ. [3] Это слово и мудрость иногда отдѣляются отъ божества, какъ тѣ свойства, которыя проявились въ созданіи вселенной, возникшей его могуществомъ и отразившей на себѣ его божественную, «благую мысль» (bonam mentem). Онѣ олицетворяются, какъ олицетворяется все въ живомъ изображеніи,—не болѣе. [4] Божество представляется, такимъ образомъ, творящимъ міръ свѣта словомъ и мудростію, т. е. своимъ повелѣніемъ, въ силу котораго возникаетъ вселенная, отображающая на себѣ божественную мысль.

Въ позднѣйшей литературѣ персовъ олицетвореніе божественной мудрости получило иной смыслъ. Она является съ именемъ «небеснаго разума»; какъ отдѣльное отъ верховнаго божества существо, которое и есть собственно творецъ міра, зиждительная сила вселенной, становится понятіемъ, напоминающимъ представленіе Платоновой философіи о λόγος. Книга Минокгиредъ (Minokhired), принадлежащая, какъ мы знаемъ, одной эпохѣ съ Бундегешъ, представляетъ понятіе о небесной мудрости, подобное тому, какое находимъ у Филона и у гностиковъ.

---

[1] Ibid. Yaçna XXVIII, 11.

[2] Ibid. XXXI, 8.

[3] Summa sapientia creatrix fuit. XXXI, 9.

[4] Иногда, поэтому же, божественная мудрость и слово, создавшее міръ, называются душою бога и отождествляются съ геніемъ Ормузда. Vend. XIX, 47—48.

Олицетвореніе мудрости здѣсь уже не форма только для выраженія отвлеченной идеи, а стоитъ въ связи съ особымъ благоговѣйнымъ отношеніемъ автора къ лицу мудрости. Мудрость, по его воззрѣнію, есть высочайшее изъ благъ, которымъ можетъ насыщаться человѣческій духъ. Она существуетъ прежде вѣка и ею создаются вѣка. Съ этимъ-то «небеснымъ разумомъ» бесѣдуетъ авторъ названной книги и сообщаетъ отвѣты его на вопросы о происхожденіи міра, о нравственности и добродѣтели.

Таково понятіе о твореніи въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты. Премудрый и всемогущій творецъ міра есть единственно Ормуздъ, который изводитъ его изъ небытія своимъ словомъ и мудростію. Съ развитіемъ дуализма, творцемъ вселенной, на ряду съ Ормуздомъ, является и Ариманъ. Тотъ и другой духъ одинаково—творцы міра. [1] Оба они создаютъ вселенную, внося въ нее каждый—свой, ему свойственный, элементъ. Еще позднѣе—творческая дѣятельность ихъ ставится въ зависимость отъ Заруана-акарана. Ормуздъ творитъ видимый міръ изъ своего блеска или свѣта, по благословенію «безконечнаго времени», при посредствѣ своихъ амшаспандовъ, точно также, какъ и міръ духовъ онъ сотворилъ, по соизволенію безпредѣльнаго времени. Въ позднѣйшей литературѣ, вмѣстѣ съ этимъ, мы находимъ и болѣе подробную миѳологическую исторію творенія міра и участія въ ней обоихъ боговъ.

Она ставится въ связь съ исторіей взаимныхъ отношеній между Ормуздомъ и Ариманомъ и есть продуктъ ихъ личныхъ цѣлей и взаимной дѣятель-

---

[1] См. Duo spiritus creatores. Yaçna XXX, 1—11. Decem Sendavestae excerpta. Cossovicz.

ности. Міръ небесный созданъ Ормуздомъ еще до времени заключенія договора между нимъ и Ариманомъ, точно также, какъ и міръ дэвовъ сотворенъ Ариманомъ прежде явленія видимаго міра. Спокойное время, наставшее вмѣстѣ съ заключеніемъ договора, Ормуздъ захотѣлъ употребить на созданіе видимаго міра. Это было, съ его стороны, какъ бы новое приготовленіе къ борьбѣ съ Ариманомъ; міръ земный, чувственный былъ какъ бы больверкомъ, заложеннымъ въ томъ пустомъ пространствѣ, какое отдѣляло его отъ Аримана. Онъ нудился, такимъ образомъ, къ созданію вселенной цѣлями своей борьбы съ духомъ злобы, видѣлъ въ ней средство для этой борьбы, подобно тому, какъ находилъ его и въ своихъ небесныхъ созданіяхъ. Сначала онъ создаетъ небо, потомъ воду, землю, и затѣмъ, на ней—дерева, животныхъ и человѣка. Совершается это не вдругъ, а постепенно, — въ продолженіе шести періодовъ, обнимающихъ собою пространство времени въ 365 дней, т. е. въ продолженіе года. Годъ, такимъ образомъ, въ своемъ теченіи служитъ періодомъ и первоначальнаго возникновенія видимаго міра. [1]

Указываемъ кратко и самые моменты творенія міра, какъ они передаются въ позднѣйшихъ миѳологическихъ разсказахъ, въ основѣ которыхъ, впрочемъ, лежатъ понятія, встрѣчающіяся и въ самой Авестѣ. Сначала созданы были Ормуздомъ небо и земля, т. е. общее содержаніе видимаго міра, или общая матерія міра. Вслѣдъ за этимъ Ормуздъ удалился въ свое высшее небо, скрылся изъ пространства, въ которомъ заложены были основы видимой

[1] Небо явилось въ продолженіе 45 дней, вода—60, земля—75, растенія—30, животныя—80, человѣкъ—75.

вселенной. Ариманъ, вышедшій изъ своей тьмы и неожиданно увидѣвшій созданное Ормуздомъ вещество вселенной, возмутился, и, говоря словами Плутарха, разбилъ скорлупу міроваго яйца, [1] т. е. разсѣялъ внѣшнее облачное пространство неба и земли, или, какъ говоритъ Бундегешъ, пробѣжалъ небо и, явившись въ образѣ змѣя, спустился на землю съ цѣлью разрушить и уничтожить созданіе Ормузда. Такъ—отъ перваго момента возникновенія вселенной, началась въ ней борьба двухъ началъ — добра и зла, и продолжается съ этихъ поръ чрезъ всю исторію мірозданія, которое отображаетъ на себѣ двойственный характеръ дѣятельности этихъ боговъ. Замыслы Аримана, хотѣвшаго разомъ уничтожить созданіе Ормузда, не удаются. Ормуздъ свою мудрость и дѣятельность тотчасъ же направляетъ противъ разрушительныхъ стремленій Аримана. Открывается первая битва за право существованія нашего міра, описываемая въ Бундегешъ яркими чертами. Она сопровождается явленіемъ кометъ, [2] посредствомъ которыхъ Ариманъ хотѣлъ сокрушить небо, и потопа, которымъ Ормуздъ и его духи хотѣли прогнать съ земли духовъ Аримана. Битва кончилась побѣдою бога свѣта, впрочемъ не полною: Ариманъ обезсиленъ, но окончательно не изгнанъ изъ міра. Напротивъ, часть міра отдана имъ въ управленіе дэвамъ, точно также, какъ другая—бо́льшая—Ормуздомъ отдана подъ защиту его яцатовъ. Вотъ почему въ ней перемѣшано добро со зломъ и между тѣмъ и другимъ идетъ всегдашняя борьба. Часть самаго планетнаго міра осталась въ

---

[1] De Iside et Osiride c. 4.

[2] Кометы представляются созданіями Аримана, или существами, принадлежащими къ его царству.

обладаніи дэвовъ [1], а на землѣ, вмѣстѣ съ свѣтомъ, явилась и тьма, ночь, стужа и зимній холодъ, разрушающіе вѣтры и «нечистый» огонь, «губящій жаромъ», — словомъ, всѣ извѣстныя физическія силы разрушительнаго характера. Но, не смотря на то, что вселенная, въ основныхъ своихъ силахъ и элементахъ, была, такимъ образомъ, повреждена Ариманомъ и «сдѣлалась нечистою»,—Ормуздъ продолжалъ свою творческую дѣятельность, согласно съ своимъ планомъ и намѣреніями. Чтобы укрѣпить свою силу въ мірѣ, онъ, прежде всего, облекъ въ матеріальное тѣло своихъ чистыхъ духовъ и послалъ ихъ на землю. Первымъ изъ явившихся, такимъ образомъ, живыхъ созданій Ормузда на землѣ былъ первобытный волъ, прототипъ всѣхъ земныхъ существъ [2], изъ котораго имѣли, впослѣдствіи, явиться всѣ животныя и вся органическая жизнь. Этотъ волъ — не миѳическое только существо, но — яцамъ, духъ неба и предметъ поклоненія. «Хвала волу, чистому, совершеннѣйшему зародышу всего добраго», говоритъ Зороастръ въ Авестѣ [3]. Съ явленіемъ первобытнаго вола началось твореніе земныхъ существъ. Ариманъ, чтобы въ самомъ зародышѣ убить земную жизнь, сдѣлалъ нападеніе на вола, и духъ смерти Astoniad закололъ его. Но въ тотъ моментъ, какъ изъ лѣвой стороны павшаго вола вышла его душа, чтобъ оставить тѣло, изъ правой явился первочеловѣкъ — Кай-

---

[1] Планета Кеванъ и кометы. Онѣ считаются дѣйствующими на человѣка враждебно.

[2] Онъ упоминается, какъ сказали мы выше, въ числѣ яцатовъ и принадлежитъ къ ихъ классу. Имя этого яцата, какъ тоже уже сказано, встрѣчается въ самыхъ древнѣйшихъ частяхъ Авесты, какъ олицетвореніе всей природы.

[3] Vend. XXI. 1.

мортъ, или вѣрнѣе—Гайо-маратанъ (Gayo-maratan),—другой первотипъ живыхъ существъ на землѣ [1]. Изъ этихъ *двухъ основныхъ или первообразныхъ формъ* и возникли затѣмъ всѣ роды живыхъ существъ на землѣ. Душа вола «сѣтуя и скорбя, вознеслась на небо», но сѣмя его взято ею и отдано на сохраненіе генію луны—Анагитѣ [2]. Изъ сохраненнаго на лунѣ сѣмени первовола и изъ его трупа тотчасъ же возникло царство растеній [3]. Изъ первочеловѣка—Каймортa—имѣли возникнуть люди въ ихъ нынѣшней формѣ. Но и этотъ прототипъ, какъ и волъ, не избѣгъ нападеній со стороны Аримана и дэвовъ. Онъ прожилъ недолго (30 лѣтъ, по Бундегешъ) и умеръ, убитый дэвами. Повидимому, вмѣстѣ съ его смертію, снова прекратилась жизнь живыхъ существъ, Но и умирающій Каймортъ оставляетъ на землѣ свое сѣмя. Изъ этого-то сѣмени выросла та первая чета, отъ которой произошелъ нынѣшній человѣческій родъ; имя ей: «Мешіа и Мешіана (Meshia, meshiana) [4]. Такъ возникъ человѣческій родъ [5]. Вмѣстѣ съ тѣмъ изъ сохраняемаго на

---

[1] Имя этого перво-человѣка встрѣчается уже въ древнихъ частяхъ Авесты. Yaçna XXVI; 33. Онъ также упоминается въ числѣ духовъ неба и призывается въ молитвахъ, хотя въ порядкѣ занимаетъ мѣсто послѣ перво-вола. «Приношу жертву ферверу вола и духу съ неба явившагося Гайо-маратанъ». Yaçna XIV. 18. Слова Gayo—merethno значатъ, собственно, смертная жизнь. Spiegel примѣч. на Yaçna XIV. 18.

[2] Которая, какъ сказано выше, и называется, потому, «хранительницею сѣмени», т. е. вола.

[3] Частнѣе: изъ мозга и внутренностей—дерева и растенія, изъ роговъ—плоды, изъ крови—виноградныя кисти, изъ хвоста—зерновыя, хлѣбныя растенія.

[4] Именъ этихъ не встрѣчается въ подлинномъ текстѣ Авесты; они извѣстны только изъ позднѣйшей литературы. Spiegel. III. Dritter. cap. LV p.

[5] Въ Бундегешъ къ этому присовокупляется, что первая пара людей явилась сначала въ видѣ дерева съ человѣческою формою, на ко-

лунѣ сѣмени вола возникло и царство животныхъ всякаго рода. Такъ населилась земля созданіями Ормузда, вопреки намѣреніямъ Аримана. Но, если этому послѣднему не удалось воспрепятствовать явленію живыхъ существъ на землѣ, то, въ отмщеніе за это, онъ успѣлъ внести и въ кругъ живыхъ существъ земныхъ свою нечистоту, какъ внесъ ее прежде въ область матеріи и силъ природы. На ряду съ живыми созданіями Ормузда явились и противоположныя имъ созданія Аримана, которыми ограничивается и нарушается миръ и довольство въ жизни существъ, созданныхъ Ормуздомъ и принужденныхъ, вслѣдствіе этого, «терпѣть страданіе». Какъ при первомъ актѣ творенія самаго матеріала видимаго міра: земли и неба, — той среды, которая предназначалась для обитанія земныхъ существъ, вмѣшательствомъ Аримана введены враждебные жизни элементы, губительно вліяющіе на землю: — кометы, вѣтры, нечистый огонь; такъ и при второмъ актѣ созданія самыхъ живыхъ существъ, участіемъ и враждебною дѣятельностію духа зла, введены существа нечистыя, враждебныя другимъ живымъ тварямъ. Царство растительности, созданное Ормуздомъ, получило вредныя и ядовитыя растенія, по вліянію Аримана; царство животныхъ точно также имѣетъ свирѣпыхъ и кровожадныхъ звѣрей, которые суть порожденія этого «духа смерти».

Смыслъ этой миѳологической исторіи творенія тотъ же, что и въ исторіи созданія небеснаго міра, явившагося прежде, т. е., что дѣйствительное бытіе

торомъ вмѣстѣ срослись фигуры мущины и женщины, такъ что Ормуздъ долженъ былъ ихъ разъединить, чтобы они могли жить. Это, очевидно, позднѣйшее созданіе фантазіи, напоминающее раввинскія басни и сказки.

представляетъ собою смѣсь свѣта и тьмы, добра и зла, положенія и отрицанія. И на землѣ, какъ на небѣ, также двѣ области жизни и два разряда живыхъ существъ, добрыхъ и злыхъ, принадлежащихъ царству Ормузда и царству Аримана [1]. Самое явленіе живыхъ существъ на землѣ представляется результатомъ воплощенія уже прежде созданныхъ существъ небеснаго, невидимаго міра и есть какъ бы дальнѣйшее овеществленіе этихъ духовныхъ формъ бытія. Въ этомъ отношеніи воззрѣніе Зороастровой религіи снова напоминаетъ собою идеально-пантеистическое воззрѣніе индѣйцевъ. Жизнь постепенно какъ бы осложняется, чрезъ овеществленіе идеальнаго міра небесъ. Земной, видимый міръ есть какъ бы отобразъ своего невидимаго первообраза и въ болѣе видимыхъ и осязательныхъ формахъ представляетъ то, что уже существовало въ иныхъ, высшихъ сферахъ жизни, что жило уже въ идеѣ, въ отвлеченномъ типѣ. Между тѣмъ и другимъ міромъ—полный параллелизмъ. Нѣтъ ничего на землѣ, что не имѣло бы своего представителя въ небѣ, что не было бы продуктомъ дѣятельности силъ неба. Правда, этотъ небесный міръ есть также міръ живыхъ существъ, какъ и міръ земной, и не есть одна только идеализація этого послѣд-

---

[1] Самыя страны міра раздѣляются, сообразно съ этимъ, на созданія Ормузда и Аримана. Въ Vendidad (1-й farg) описываются эти страны, созданныя Ормуздомъ и Ариманомъ,—благопріятныя и неблагопріятныя для жизни человѣка. Этотъ отдѣлъ въ Vendidad имѣетъ важное значеніе для историко-географическихъ свѣдѣній о древнемъ мірѣ. Къ сожалѣнію, по названіямъ мѣстностей, какія даются Авестою, трудно съ точностію опредѣлить нынѣшнее географическое положеніе упоминаемыхъ странъ. Видно одно, что Авеста имѣетъ въ виду только мѣстности, извѣстныя иранцамъ. Исторія творенія земли въ Авестѣ имѣетъ, такимъ образомъ, чисто мѣстное, иранское значеніе. См. Vendidad farg. 1.

няго, какъ въ Индіи. Но эта живость представленія, свойственная иранскому воззрѣнію, только прикрываетъ пантеистическую мысль, лежащую въ его основѣ. Міръ земной, во всякомъ случаѣ, есть только видимая сторона другаго, невидимаго міра. Сущность того и другаго одна и таже.

Человѣкъ есть также порожденіе великихъ силъ,— воплощеніе невидимыхъ духовъ. Позднѣйшій миѳологическій разсказъ изводитъ его изъ общей первичной формы вола. Но и онъ отличаетъ его происхожденіе, отдѣляя его въ исторіи творенія отъ другихъ животныхъ. Человѣкъ возникаетъ изъ сѣмени вола, но его одушевляетъ геній, посланный съ неба, — ферверъ. Вновь раждающіеся люди происходятъ подобнымъ же образомъ, какъ и Кайморть. Въ минуту рожденія, съ неба нисходитъ на землю ферверъ и соединяется съ тѣломъ раждающагося. Такимъ образомъ, и по воззрѣнію Зороастровой религіи, какъ по индѣйскому ученію, существо человѣка состоитъ изъ нѣсколькихъ частей: изъ тѣла, особой силы, оживляющей тѣло, и души. Жизненная сила непосредственно связана съ матеріальнымъ началомъ, а душа обнимаетъ собою силы сознанія, ума, совѣсти, и есть воплощеніе небеснаго начала [1].

Въ древнихъ частяхъ Авесты достоинство человѣка описывается высокими чертами. Человѣкъ есть предметъ особеннаго попеченія божества, среди всѣхъ другихъ тварей земныхъ. Онъ есть носитель того разума, той вѣчной правды, что отъ вѣка сіяетъ въ са-

---

[1] «Я не откажусь отъ закона, даннаго Ормуздомъ, говорилъ иранскій пророкъ Ариману, соблазнявшему его,—до конца жизни и на вѣкъ, и даже тогда, когда отдѣлятся, разлучены будутъ *моя душа, моя жизненная сила и мои кости*». Vend. XIX. 26.

момъ Ормуздѣ; въ немъ та сила, что постигаетъ мысль божественную, скрытую въ мірѣ, и божественную благость, явленную въ мірозданіи. Онъ можетъ быть причастникомъ божественнаго разума и божественной святости [1]. Но особенно выдающуюся черту Зороастрова ученія о человѣкѣ и о его достоинствѣ составляетъ ученіе о безсмертіи, которое встрѣчаемъ мы уже въ древнихъ частяхъ Авесты—Гатахъ, и которое проходитъ чрезъ всю позднѣйшую литературу и своеобразно раскрывается въ ней. Ормуздъ, по воззрѣнію Зороастра, одарилъ человѣка двумя благами: счастіемъ на землѣ и безсмертіемъ въ будущей жизни. [2] Это послѣднее на землѣ есть достояніе только человѣка и его особый даръ — donum a sanctitate revelatum, т. е. безсмертіе есть тайна, открытая Богомъ относительно смертныхъ [3]. Впослѣдствіи, эта общая мысль о безсмертіи поставлена въ связь съ ученіемъ о происхожденіи и составѣ человѣка. Человѣческій духъ, какъ духъ, нисшедшій съ неба и существующій независимо отъ тѣла, живетъ и по разрушеніи его и изчезновеніи жизненной силы. Послѣ смерти тѣла онъ восходитъ на гору Альбарда, отъ которой къ жилищу Ормузда и мѣсту блаженства ведетъ мостъ Цинватъ или Синватъ (Cinvat) [4], страшный для нечестивыхъ и безопасный для праведныхъ. Только тѣ проходятъ чрезъ него, кто вѣрно служилъ Ормузду; нечестивый, наоборотъ, низвергается въ безд-

---

[1] Yaçna XXXI, 7—8. XLIII, 5. 7. XLVII, 7. Saratustricae Gatae. Kossovicz.

[2] Yaçna XXXII; 5, 6. Sarat. Gatae.

[3] Ibid XLIII, 18. «Mysterium quod mortalibus donum est a sanctitate revelatum».

[4] Мостъ этотъ упоминается уже въ Гатахъ. Yaçna LXV, 10; L, 13.

ну ада. Добрые проходятъ чрезъ этотъ мостъ, устроенный Ормуздомъ, въ сопровожденіи охраняющихъ ихъ яцатовъ. Частнѣйшія описанія состоянія душъ по смерти къ этому прибавляютъ, что души, въ продолженіи трехъ ночей по смерти, находятся вблизи тѣла, затѣмъ удаляются отъ него. Ихъ добрыя дѣла слѣдуютъ за ними въ видѣ прекрасной женщины, которая направляется въ рай, гдѣ встрѣчаютъ ее яцаты и самъ Ормуздъ и гдѣ она забываетъ всѣ ужасы смерти. Съ нечестивыми иначе. Ихъ встрѣчаетъ, по смерти, злая, ненавистная женщина, [1] которую съ ругательствами отводятъ въ адъ злые дэвы [2].

Такъ устроенъ міръ и таково назначеніе человѣка. Ариманъ не успѣлъ въ своихъ планахъ. Міръ и человѣкъ созданы, хотя злой духъ и внесъ въ него свой вредный элементъ. Но за то послѣдній и не остановился на этомъ въ своихъ враждебныхъ стремленіяхъ. Какъ при самомъ сотвореніи міра и человѣка, онъ вредилъ своею дѣятельностію, такъ и по созданіи, въ исторіи человѣка, съ самыхъ первыхъ дней существованія его, онъ не переставалъ и не перестаетъ вліять на него враждебнымъ образомъ. Первые люди—Мешіа и Мешіана, какъ созданіе Ормузда, должны были тяготѣть къ нему своею мыслію и чувствомъ. Ариманъ постарался отвратить ихъ отъ него; они пали, потерявъ благоговѣніе къ Ормузду.

---

[1] Олицетвореніе ихъ нечестивой души.

[2] При этомъ упоминается о нѣсколькихъ мѣстахъ блаженства,—о 3-хъ раяхъ (а вмѣстѣ съ жилищемъ Ормузда—Городманъ—Gorodman, которое отдѣляется отъ нихъ,—4-ре). Эти мѣста блаженства соотвѣтствуютъ добрымъ мыслямъ, добрымъ словамъ и добрымъ дѣламъ. Сообразно съ этимъ, есть и три ада, за исключеніемъ той тьмы, въ которой живетъ самъ Ариманъ, для наказанія за недобрыя мысли, слова и дѣла. См. Spiegel 111, LXXIV р.

Такова мысль Зороастроой религіи о первобытномъ состояніи человѣка, но развивалась она не одновременно.

Въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты мы находимъ только общее понятіе о томъ, что въ человѣкѣ живетъ зло, что онъ уклонился отъ своего пути [1] и отъ божественной премудрости, что источникъ этого—злой духъ [2], что онъ вліяетъ на него посредствомъ искушеній, и нечестивые люди его порожденіе [3], что они—жилище злаго духа, его тѣла [4], что въ человѣкѣ борьба двухъ началъ—добраго и злаго, и его внутреннее состояніе представляется какъ бы во владычествѣ двухъ противоположныхъ силъ [5].

Позднѣйшая литература представляетъ уже разсказъ о паденіи, напоминающій библейское сказаніе о грѣхопаденіи. Бундегешъ говоритъ, что Ариманъ послалъ къ Мешіа и Мешіана своего дэва, чтобы соблазнить человѣка. Въ началѣ, говорится здѣсь, Мешіа и Мешіана признавали, что Ормуздъ есть творецъ міра. Но Ариманъ чрезъ своего дэва научилъ ихъ говорить: «Ариманъ—нашъ творецъ», и, такимъ образомъ, отвратилъ сердца ихъ отъ Ормузда. Къ этому, несовсѣмъ послѣдовательно, прибавляется: Ариманъ далъ имъ плоды, вкусивъ отъ которыхъ, они потеряли то блаженное состояніе, въ какомъ находились [6]. Такимъ образомъ, продолжаетъ разсказъ

---

[1] Yaçna LIII, 7. 8.

[2] Ibid.

[3] Ibid. XLV, 7. 6.

[4] Yaçna XLV, 11.

[5] См. Duo spiritus creatores. Excerpta Send—avestae. Kossovicz.

[6] Bundegesch cap. XV. Такаго разсказа нѣтъ въ Авестѣ, какъ нѣтъ и самыхъ именъ Мешіа и Мешіана. Нѣкоторое указаніе на это можно видѣть только въ Yasht Taschter, гдѣ говорится, что Ариманъ

о паденіи, Мешіа и Мешіана, чрезъ вѣру въ эту ложь, т. е. что Ариманъ—творецъ міра, сдѣлались грѣшниками, достойными наказанія, и души ихъ до конца времени обречены на жизнь въ аду (Duzakh) [1]. Самый бытъ ихъ измѣнился, вслѣдствіе отпаденія отъ Ормузда, на болѣе грубый. Въ началѣ первые люди жили мирно, безболѣзненно и не знали страстей,—въ пищу употребляли только плоды, пили только воду; послѣ люди стали ѣсть молоко, мясо [2].

Итакъ внесено зло и въ жизнь человѣка, и вмѣстѣ съ умноженіемъ людей должна была открыться еще бо́льшая борьба темныхъ силъ съ свѣтлыми. Исторія человѣка, такимъ образомъ, представляетъ собою, какъ и исторія творенія міра, тоже зрѣлище взаимной вражды между началами добра и зла. Ариманъ старается отклонять людей отъ служенія добру: Ормуздъ, съ своей стороны, посылаетъ пророковъ и носителей своего откровенія для отвращенія людей отъ зла. Въ такихъ колебаніяхъ между добромъ и зломъ и шла человѣческая исторія. Ея періоды или

старается, чтобы люди не оказывали почтенія ни Ормузду, ни его яцатамъ. Но это указаніе содержитъ только общую мысль о нечестіи, выражающемся въ служеніи Ариману.

[1] Въ Бундегешъ ставятся въ связь съ актомъ паденія и половыя отношенія между Мешіа и Мешіана. Въ нихъ видитъ она, если не причину, то слѣдствіе паденія.

[2] Въ описаніи первобытной земли, созданной Ормуздомъ, позднѣйшая литература упоминаетъ о двухъ деревахъ, изъ которыхъ одно давало безсмертіе, а другое освобождало отъ болѣзней. Первое называется Gaokerena, и заключаетъ въ себѣ бѣлую гаому, воду жизни. Имя это встрѣчается и въ самой Авестѣ. Vend. XX, 17, гдѣ Gaokerena прославляется, какъ цѣлебнѣйшее и благодѣтельнѣйшее изъ деревъ. Впрочемъ разсказы Бундегешъ и Минокиредъ о мѣстѣ, гдѣ растетъ или росло это таинственное дерево, сбивчивы и разнорѣчивы. См. Spiegel. Avesta. 1. 256. S. Объясненіе на Vend. XX, 17.

эпохи представляютъ собою фазисы тойже борьбы между Ормуздомъ и Ариманомъ.

Когда, среди распространившагося отъ Мешіа и Мешіана поколѣнія, умножились почитатели дэвовъ, явился Іима или Има (Yima), могучій представитель благочестія въ древнѣйшія времена—онъ же и цивилизаторъ древнихъ иранцевъ. Личность его, упоминаемая въ древнихъ частяхъ Авесты, имѣетъ миѳическій характеръ [1]. Время правленія его народомъ было самое счастливое и блаженное. Изобиліе всѣхъ благъ земныхъ отличало тогдашній бытъ. Люди не знали ни бѣдъ, ни болѣзней, ни самой смерти [2]. Тысячу лѣтъ продолжалась эта блаженная жизнь при Іимѣ. Какъ носитель и представитель силы свѣта и жизни,—Іима, вмѣстѣ съ распространеніемъ и утвержденіемъ вѣры въ Ормузда, является и распространителемъ, множителемъ, и человѣческаго населенія, и всѣхъ другихъ тварей, и устроителемъ страны. По мѣрѣ того, какъ ослаблялась власть Аримана—этого «убійцы всякой жизни», возрастало и умноженіе тварей и всѣхъ земныхъ благъ. Молитва Іимы, обращенная къ небу [3], изводитъ во множествѣ живыя существа, которыя переполняютъ собою землю; всякаго рода животныя, какъ и «чистые огни», распространяются повсюду. Земля наполнилась чистыми созданіями до того, что уже не доставало мѣста для обитанія. Но онъ снова обращается съ молитвою къ небу, разсѣкаетъ землю золотымъ мечомъ, прокалываетъ ее иглою и умоляетъ, чтобы она разступилась,

---

[1] Yaçna IX, 13—30.

[2] Neque frigidus ventus, non calidus, non morbus, non mors. Vend. II. 1—38. De Yima, generis humani propagatore. Cossovicz.

[3] Собственно къ небесныхъ свѣтилахъ—«coelestia lumina». Ibidem.

призывая Спента Армаити, т. е. одного изъ амшаспандовъ. Обошелъ, послѣ этого, Іима землю и увидѣлъ, что она на треть больше, чѣмъ прежде; когда онъ обошелъ въ другой разъ, то увидѣлъ, что она—на двѣ трети больше, въ третій разъ—на три трети; нѣсколько разъ дѣлаетъ онъ это, умножая землю и живыя существа, сначала по прошествіи 300 лѣтъ, затѣмъ 600 и, наконецъ, 900 лѣтъ. Но что̀ послѣдовало за окончаніемъ этихъ блаженныхъ временъ, относительно этого расходятся сказанія. По Вендидадъ, вслѣдъ затѣмъ, повидимому, снова началось оскудѣніе благочестія, подъ вліяніемъ Аримана. Ормуздъ, вслѣдствіе этого, объявляетъ, что имѣетъ послѣдовать погибель тѣлеснаго, т. е. матеріальнаго міра; настанетъ губительная зима, во множествѣ появится снѣгъ и затѣмъ водѣ отъ растаявшаго снѣга. Умретъ скотъ и все, что живетъ даже на высокихъ горахъ,—воды всюду устремятся и погубятъ все живущее. Поэтому Ормуздъ повелѣваетъ Іимѣ устроить садъ (окопъ, ограду—vara, claustrum, kreis), длиною въ стадію, и снести туда сѣмена скотовъ, животныхъ, людей и «огней блистающихъ», т. е. ввести туда лучшихъ людей и животныхъ, способныхъ къ распространенію рода, а равно и растенія. Въ немъ должны были быть устроены жилища съ дверями и окнами [1]. 40 лѣтъ въ этомъ саду люди жили блаженно и безболѣзненно. Преданіе объ этомъ садѣ сохра-

[1] Весь claustrum былъ въ двѣ квадратныя стадіи пространствомъ, или съ конское ристалище по всѣмъ 4-хъ угламъ. Вверху его—девять мостовъ, въ срединѣ также мостъ, внизу—три. На верхнихъ мостахъ помѣщалось сѣмя тысячи мущинъ и женщинъ, въ срединѣ—600, въ нижнихъ—300. У сада должна была быть высокая дверь и окно, которое свѣтило бы внутрь. Не должно было быть ни ссоры, ни досады, ни обмана, ни вражды въ этомъ блаженномъ жилищѣ. Ibidem. 38.

нилось и повторялось до послѣдняго времени [1]. По однимъ изъ позднѣйшихъ сказаній, Іима не умеръ и продолжаетъ жить въ своемъ саду съ своими вѣрными [2]. По другимъ, въ послѣднее время своей жизни, Іима сдѣлался гордъ, предался пороку, и слава отлетѣла отъ него въ образѣ птицы [3] Остается одно, что онъ былъ распространителемъ и цивилизаторомъ страны.

Отъ временъ Іимы — жизнь человѣка шла въ той же борьбѣ добра со зломъ. Когда мѣра нечестія возрасла, явился новый пророкъ и носитель откровенія,— это Зороастръ, преемникъ Іимы. По прошествіи 6-ти тысячъ лѣтъ [4], Ормуздъ посылаетъ Зороастра съ откровеніемъ, въ которомъ изложена воля Ормузда не только о томъ, что должны дѣлать люди, но и уяснено ихъ прошедшее и будущее. Явленіе этого откровенія отъ начала было въ планахъ божества. Ариманъ ничего такъ не устрашился при твореніи міра Ормуздомъ, какъ явленія того фервера, который имѣлъ произвесть изъ себя пророка Зороастра. Этотъ злой, говоритъ самъ Ормуздъ объ Ариманѣ, хотѣлъ и надѣялся побороть меня, но онъ тогда еще не видалъ святаго Зороастра. Когда же увидѣлъ его этотъ дэвъ дэвовъ, то смутился и потрясенъ былъ всѣмъ

---

[1] Очевидно, оно есть искаженное преданіе о потопѣ.

[2] Составитель Minokhired говоритъ, что предъ концемъ міра изъ сада Іимы вѣрные выйдутъ и населятъ собою землю. Мѣсто этого сада указываютъ то подъ землею, то въ средипѣ Персіи, подъ горою Дамеканъ. Spiegel. Avesta. III. LIX.

[3] Yt. 19, 9.

[4] Пространство времени между Іимой и Зороастромъ въ персидскомъ эпосѣ наполняется такими героями добра, которые вели борьбу съ темными силами зла (Athwyo, Thraetaono, Thrita, Keresaspa. Yacha. IX), но они не имѣютъ такого значенія въ исторіи религіи, какъ Іима и Зороастръ.

своимъ существомъ [1]. Онъ послалъ друка умертвить святаго Зороастра, но тщетно: злой духъ оказался безсильнымъ,—дэвъ исчезъ, по молитвѣ пророка. Послѣ этого, Ариманъ употребляетъ хитрость, — онъ льстиво проситъ пророка не убивать его созданій; но и это не помогло. Зороастръ объявляетъ, что вся жизнь его будетъ посвящена уничтоженію и истребленію созданій Аримана и что въ рукахъ его данное ему для того Ормуздомъ оружіе. Оружіе это—откровенное слово закона и тѣ средства, которыя предписаны этимъ закономъ для очищенія человѣка и освобожденія его отъ вліянія злыхъ духовъ [2]. Пророкъ представляется, такимъ образомъ, воплощеніемъ силы, направленной противъ Аримана.

Но и эта побѣда надъ Ариманомъ не была полною; смѣшеніе добра со зломъ въ этомъ мірѣ продолжается. Но должно быть окончательное пораженіе темныхъ силъ,—оно отлагается, согласно заключенному условію, до срока, который имѣетъ кончиться чрезъ 9-ть тысячъ лѣтъ. Явленіе Зороастра было по истеченіи только 6-ти тысячъ. Остается еще періодъ въ 3 тысячи лѣтъ. Въ концѣ его послѣдуетъ окончательная, рѣшительная побѣда добра надъ зломъ.

Ученіе объ этихъ послѣднихъ временахъ, во многихъ отношеніяхъ, составляетъ выдающуюся сторону Зороастровой религіи, сравнительно съ другими языческими религіями. Но излагается оно по преимуществу въ позднѣйшей литературѣ персовъ. Въ самой Авестѣ раскрывается лишь общая мысль о побѣдѣ добра надъ зломъ, и находятся только нѣкоторыя немногія черты, вошедшія въ сказанія позднѣйшаго

---

[1] Vend. XIX. 1.

[2] Ibid. 1—10. Tentatio Saratustrae. Cossovicz.

времени. Концу міра и побѣдѣ добра надъ зломъ, по этимъ позднѣйшимъ вѣрованіямъ, должно предшествовать явленіе новаго, послѣдняго пророка, а за тѣмъ воскресеніе мертвыхъ и обновленіе вселенной—апокатастасисъ. Послѣдній пророкъ родится изъ сѣмени Зороастра, которое хранится 99,999 ферверами [1]. Сѣмя это будетъ брошено въ воду Канçаоуа [2], купаясь въ которой, дѣва зачнетъ и родитъ этого пророка. Имя ему—Сосіошъ или Саошіансъ (Çаосһуанç) [3]. Оно встрѣчается, впрочемъ, и въ Авестѣ. «Отъ Кайморта до Сосіоша»—обычный терминъ для обозначенія времени міровой исторіи въ ея настоящемъ видѣ.

Этотъ потомокъ и порожденіе Зороастра есть проявленіе или воплощеніе всего того нравственнаго могущества, какое можетъ вмѣстить въ себѣ человѣкъ; онъ какъ бы повтореніе того первоначальнаго типа, какой представляетъ собою Каймортъ,—это двѣ крайнія точки въ развитіи человѣчества. Что заложено и дано было въ лицѣ Кайморта, какъ зародыша и первотипа, то осуществится, въ концѣ временъ, не смотря на вліяніе Аримана и злыхъ силъ, въ лицѣ Сосіоша. Зороастръ стоитъ какъ бы въ срединѣ между тѣмъ и другимъ. Одна и таже сила, проявившаяся въ началѣ въ Каймортѣ, развивается въ Іимѣ и Зороастрѣ и заканчиваетъ, завершаетъ это развитіе въ лицѣ Сосіоша, къ которому привязана идея объ окончательной побѣдѣ надъ Ариманомъ.

---

[1] Yt. 13, 62.

[2] Vendid. XIX, 18. По Бундегешъ,—озеро въ Сегестанѣ; что значитъ самое слово, еще неопредѣлено. Повидимому, оно тожественно съ словомъ—mag.

[3] Значитъ: «побѣдоносный, благопріятный, пользу приносящій».

Предъ наступленіемъ послѣдней, рѣшительной битвы между Ормуздомъ и Ариманомъ и явленіемъ послѣдняго пророка, т. е. Сосіоша,—или, что тоже, въ послѣднія времена міра, силы добра и зла будутъ проявляться въ особенно-напряженной дѣятельности. Ариманъ пошлетъ бѣды и горе на землю, откроются жестокія войны, кровь будетъ литься рѣкою. Хищныя животныя будутъ опустошать жилища людей; отъ множества крови роса, падающая съ неба, приметъ красный цвѣтъ. Смертоносныя язвы и болѣзни обнаружатъ все свое могущество. Все, что производитъ земля, будетъ смѣшано съ нечистотою. Вмѣстѣ съ тѣмъ умножится беззаконіе и нечестіе. Когда мѣра зла достигнетъ такихъ предѣловъ, Ормуздъ пошлетъ потомковъ Зороастра — пророковъ: Ошедаръ-бами (Oshedar-bami) и Ошедаръ-Магъ (Oshedar-mah), которые знаменіями и чудесами будутъ призывать народъ къ покаянію и обращенію на путь истины и возвѣстятъ близость конца міра. Они остановятъ ходъ солнца, въ доказательство своего божественнаго посланничества. По окончаніи проповѣди и господства этихъ новыхъ пророковъ,[1] снова начнутся бѣды. Настанетъ жестокая зима, которая будетъ продолжаться три года. Погибнутъ всѣ живыя существа. Тогда отворятся двери замка или сада Іимы и обитатели его населятъ міръ. Нечестіе, однако же, еще и въ послѣдній разъ проявитъ свою силу и только малая часть избранныхъ останется на землѣ. Явится послѣдній изъ пророковъ и потомковъ или сыновей Зороастра — побѣдитель дэвовъ — Сосіошъ. Время его явленія будетъ послѣднимъ време-

[1] Ошедаръ-Бами будетъ оставаться 150 лѣтъ; его періодъ весь будетъ продолжаться 300 лѣтъ. Spiegel. I, 2, 33.

немъ настоящей жизни. Бытъ людей въ эти послѣдніе дни господства Сосіоша и вѣры на землѣ будетъ напоминать первобытное состояніе. Люди, какъ и въ началѣ, будутъ ѣсть мало и притомъ только плоды, пока, наконецъ, не одухотворятся и не будутъ ѣсть небесную пищу, т. е. ничего не ѣсть [1]. Вмѣстѣ съ тѣмъ Ариманъ и его духи будутъ повержены и лишатся своей власти на землѣ и во всемъ мірѣ. По одухотвореніи людей и побѣдѣ надъ духомъ смерти, послѣдуетъ обновленіе или воскресеніе тѣлъ. Для полноты побѣды надъ Ариманомъ, источникомъ смерти, иранское воззрѣніе требуетъ, такимъ образомъ, уничтоженія и смерти тѣла. Съ другой стороны, это стоитъ въ связи съ его общимъ взглядомъ на одушевленныя существа, по которому все, не исключая и самого Ормузда, имѣетъ тѣлесную форму. Жизни, внѣ или безъ тѣла, оно не допускаетъ [2].

Это замѣчательное ученіе о воскресеніи, въ позднѣйшей литературѣ персовъ, излагается со всею очевидностію и подробностію. Бундегешъ разсуждаетъ даже о возможности этого воскресенія. Зороастръ спрашиваетъ Ормузда: какимъ образомъ воскреснетъ, вновь явится тѣло, которое унесено и сокрушено вѣтрами, поглощено водою, растерзано звѣрями? Ормуздъ отвѣчаетъ: «если моею силою небо держится

---

[1] Въ послѣднія времена люди постепенно будутъ отрѣшаться отъ грубой пищи—мяса, молока, плодовъ, и станутъ употреблять только воду. Наконецъ, во времена Сосіоша, они будутъ довольствоваться пищею боговъ, т. е. ничего не будутъ ѣсть и будутъ безсмертны. Bundegesch. c. XXXI.

[2] Описывая побѣду Зороастра надъ духами зла, Авеста замѣчаетъ, что со времени его явленія, дэвы поражены уже и не имѣютъ *тѣла*, а только душу. Бытіе безъ тѣла неустойчиво, призрачно. Spiegel. Bemerk. in Yaçna IX, 42.

безъ видимыхъ опоръ и сіяетъ, земля стоитъ безъ поддержки и несетъ на себѣ тѣлесный міръ, солнце и звѣзды съ другими свѣтящимися тѣлами не уклоняются отъ своего пути, если созданное мною растеніе, умирая, вновь возникаетъ и возрастаетъ, если я деревамъ далъ жилы и въ утробу матери вложилъ дитя, которое получаетъ отъ нея кровь, глаза, уста и другіе члены и дѣлается живымъ, если водѣ далъ ноги и она течетъ, если облакамъ указалъ брать въ себя и возвращать земную воду, если моею силою воздухъ движется и вѣтеръ безъ рукъ дѣлаетъ нападенія и похищенія: — то неужели трудно мнѣ возстановить умершее тѣло, прежде мною созданное? Всего этого вовсе не было, и я создалъ: почему же не могу возстановить то, что уже существовало?» Бундегешъ, затѣмъ, объясняетъ отъ лица самого Ормузда, что изъ земли выростутъ кости, изъ воды — кровь, изъ деревъ — волосы, а изъ огня явится жизненная сила. Самое воскресеніе тѣлъ совершится въ томъ порядкѣ, въ какомъ по времени являлись люди на землѣ. Сначала воскреснетъ тѣло Кайморта, затѣмъ Мешіа и Мешіана и послѣдующихъ поколѣній. Это возстановленіе тѣлъ продолжится 57 лѣтъ [1].

Въ собственной Авестѣ, или въ древнихъ частяхъ ея, нѣтъ этого ученія о воскресеніи тѣлъ, по крайней мѣрѣ, въ ясномъ и опредѣленномъ видѣ. Современные филологи (Бюрнуфъ, Шпигель) пришли къ заключенію, что это ученіе не было извѣстно до времени явленія позднѣйшей литературы, послѣ завоеванія персовъ Александромъ великимъ [2]. Только

[1] Bundegesch XXXI. У Шпигеля—Einleitung in d. Tradit. Litter. der Parsen.

[2] Слова въ первоначальномъ переводѣ Анкетиля, переведенныя французскими — «jusque à la resurrection», какъ доказалъ Бюрнуфъ,

въ одномъ изъ такъ называемыхъ яштовъ, гдѣ описывается явленіе Сосіоша — послѣдняго пророка, — и блаженное состояніе людей послѣдняго времени, не знающихъ ни смерти, ни болѣзней, — встрѣчаются выраженія, повидимому, указывающія на воскресеніе тѣлъ [1]. Въ эпоху Александра македонскаго, повидимому, также уже существовало у персовъ ученіе о воскресеніи. Діогенъ Лаэрцій говоритъ, что, по ученію маговъ, умершіе оживутъ, и заимствуетъ это изъ книги Теопомпа объ исторіи Филиппа македонскаго [2].

Воскресшія, такимъ образомъ, тѣла, по ученію Бундегешъ, соединятся вновь съ ферверами, которые связаны были съ ихъ душами и тѣлами при жизни, и будутъ совмѣстно наслаждаться блаженствомъ будущей жизни. Воскресшіе, прибавляетъ Бундегешъ, узнаютъ другъ друга, какъ знали при жизни, отцы своихъ дѣтей, друзья своихъ близкихъ. Образованіе новаго тѣла произойдетъ «такъ же, какъ и при рожденіи», т. е. оно будетъ состоять изъ той же матеріи.

значатъ просто: навсегда (immerfort); поэтому, какъ замѣчаетъ Шпигель, слова перевода о воскресеніи въ XIX farg. Vendidad имѣютъ другой смыслъ и говорятъ о безсмертіи только, о наказаніи и наградѣ души. Spiegel. Avesta. 1, 3. Cap. p. 15—16.

[1] Zamyad — yasht (XIX). mortui exsurgent. 88. Cossovicz. Decem excerpta. Send-Avestae.

[2] Θεόπομπος ἐν τῇ ογδόῃ τῶν φιλιππικῶν καὶ ἀναβιώσεσθαι, κατὰ τοὺς Μάγους, φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους. Diog. Laërt. prooem. Sect. 9. На этомъ основаніи, равно какъ и на свидѣтельствѣ изъ Zamyad Yasht, Шпигель въ своемъ третьемъ томѣ Авесты, повидимому, съ сомнѣніемъ относится къ своему прежнему мнѣнію о томъ, что ученіе о воскресеніи въ древности не было извѣстно въ иранской религіи. (См. Avesta. B. III, 3 Кар. p. LXXV). Но выраженіе ἀναβιώσεσθαι, опять оживутъ, какъ и выраженіе возстанутъ, exsurgent, еще не говоритъ со всею рѣшительностію о воскресеніи въ томъ же тѣлѣ.

Но, прежде, чѣмъ воскресшіе примутъ участіе въ блаженствѣ, они должны очиститься отъ всякой Ариманової нечистоты; «въ мой небесный міръ, говоритъ Ормуздъ, «не можетъ войти ничто нечистое».

Съ этою цѣлію Сосіошъ произведетъ судъ всѣмъ вмѣстѣ собраннымъ людямъ и раздѣлитъ ихъ на двѣ половины—чистыхъ и нечистыхъ, добрыхъ и злыхъ. Каждый откроется въ своихъ мысляхъ и чувствахъ. [1] Чистые будутъ оплакивать грѣшниковъ, а эти послѣдніе самихъ себя. Друзья отъ друзей, братъ отъ брата и сестра отъ сестры будутъ отлучены. «Зачѣмъ, — пока я жилъ еще на землѣ и былъ твоимъ другомъ, ты не училъ меня добру?»—скажетъ отверженный своему праведному другу. [2]

По окончаніи суда, комета спадетъ съ неба и «растерзаетъ землю, какъ волкъ овцу», огонь растопитъ горы, и металлы потекутъ изъ нихъ, какъ рѣки. Всѣ люди должны будутъ пройти чрезъ эту горящую лавою рѣку, чтобы очиститься. Чистые безопасно пройдутъ чрезъ нее, испытывая такое же ощущеніе, «какъ отъ прикосновенія руки къ теплому (парному) молоку». Нечестивые, напротивъ, будутъ терпѣть жесточайшія мученія,—впрочемъ, только въ продолженіи трехъ дней и трехъ ночей. Вмѣстѣ съ ними и самъ Ариманъ, и его дэвы будутъ мучиться въ той же огненной рѣкѣ, и горящій металлъ долженъ очистить самый адъ. [3]. По прошествіи этого срока,

---

[1] Чистый будетъ также замѣтенъ между нечистыми, какъ бѣлый между черными. Bundegesch XXXI.

[2] Ibidem.

[3] Въ Бундегешѣ упоминается, при этомъ, еще о борьбѣ съ Ариманомъ, уже самой послѣдней; впрочемъ разсказъ ея очень сбивчивъ и неясенъ. См. Spiegel. Trad. Litterat. d. Parsen.

все будетъ свѣтло и чисто. Поверхность земли выравняется и образуетъ собою прекрасную равнину, потому что всѣ горы будутъ предварительно растоплены огнемъ. Обновленная земля будетъ совершенно свободна отъ всего нечистаго и вреднаго.

Новыя тѣла людей также будутъ свѣтлы и подобны эѳиру; они не будутъ нуждаться въ пищѣ и не будутъ давать отъ себя тѣни, по словамъ Плутарха, [1] и останутся безсмертны. Безсмертіе это они получатъ вслѣдствіе употребленія живой воды [2]. Сосіошъ, говоритъ Бундегешъ, дастъ пить отъ сока изъ древа жизни, и всѣ будутъ неизмѣнны, пока продолжатся вѣка. Различіе половъ и возрастовъ, повидимому, останется, впрочемъ, только на время—на 40 лѣтъ [3]. Тѣла не будутъ нуждаться и въ одеждѣ. Жизнь въ обителяхъ неба будетъ блаженною, счастливою. Всѣ объединятся въ своихъ мысляхъ и дѣйствіяхъ и совокупно будутъ возносить хвалы Ормузду и его амшаспандамъ. Самъ Ариманъ, при этомъ, будетъ предстоять престолу Ормузда въ качествѣ священника — жреца, а ему будетъ помогать Серошъ — духъ покровитель, который заступитъ мѣсто Ормузда на землѣ. [4]

Но это блаженное состояніе людей въ общеніи съ Ормуздомъ, повидимому, представляется не безконеч-

---

[1] De Iside et Osiride, c. 47.

[2] Питье сока изъ небесной Гаома (Haoma), или изъ urina «чистаго вола»—Гедейявешъ» (Hedeiavesch). Тоже, что употреблялось и на землѣ—при жертвахъ и очищеніяхъ, но въ иномъ, «небесномъ» видѣ.

[3] Въ Бундегешѣ и это изложено не ясно. Каждый будетъ, говорится здѣсь, имѣть свою жену и изводить потомковъ, но не такъ, какъ теперь. см. у Шпигеля. Bundegesch Cap. XXXI.

[4] По Плутарху и Теопомпу, всѣ люди образуютъ одну общину, съ совершенно тожественнымъ образомъ жизни и однимъ языкомъ.

нымъ; оно образуетъ собою только послѣдній періодъ міровой жизни. Въ этотъ послѣдній, также, какъ и предъидущіе, трех-тысячный періодъ все будетъ неизмѣнно. Ормуздъ ничего не создастъ вновь и люди не будутъ размножаться. Что же затѣмъ, и что значитъ это временное блаженное состояніе міра? Что его ожидаетъ въ концѣ концовъ и къ чему онъ готовится?

На это не отвѣчаютъ, или почти не отвѣчаютъ, ни сама Авеста, ни оставшіяся до насъ сказанія позднѣйшей литературы персовъ. А, между тѣмъ, подобное эсхатологическое представленіе представляется не законченнымъ, тѣмъ болѣе, что Ормуздъ и Ариманъ, по позднѣйшему воззрѣнію, существуютъ не самостоятельно и надъ ними есть высшая сила, въ лицѣ Заруана или Зрвана—акарана. Эта послѣдняя является въ этихъ разсказахъ о концѣ міра, повидимому, совершенно безучастнымъ, бездѣятельнымъ существомъ. О ней нѣтъ слова.

Но этотъ пробѣлъ могутъ дополнить для насъ извѣстія греческихъ писателей. Плутархъ, описавъ, согласно съ Бундегешъ, кончину міра и блаженное состояніе людей, прибавляетъ: «что же касается до бога, который все это предустановилъ, т. е. до верховной судьбы, Заруана—акарана, то и онъ потомъ празднуетъ свой покой, какъ и люди, хотя этотъ покой и для него, какъ для людей, ограниченъ, не продолжителенъ. [1] Итакъ, судьба, по окончаніи этихъ періодовъ міровой жизни, протекшихъ въ борьбѣ добра со зломъ и побѣдѣ надъ послѣднимъ, празднуетъ, наконецъ, свой покой, т. е. кончаетъ управленіе мі-

[1] De Iside c. 47. Τὸν δὲ ταύτα μηχανησάμενον θεὸν ἡρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν εʼ πολὺν τῷ Θεῷ, ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.

ромъ. Колесница міра, правимая ею, исчезаетъ, впрочемъ только на время, и притомъ на малое время, по объясненію другаго греческаго писателя—Теопомпа, на двѣ тысячи лѣтъ,—что для безконечнаго времени, дѣйствительно, очень ничтожно. Снова, такимъ образомъ, долженъ явиться изъ Заруана—акарана новый міръ, котораго жизнь пойдетъ, какъ и жизнь этого міра, имѣющаго закончить свое теченіе. Мы встрѣчаемся, такимъ образомъ, и здѣсь съ представленіями, подобными индѣйскому,—о днѣ и ночи, или снѣ Брамы, и о множествѣ міровъ. Пока Заруана — акарана бодрствуетъ, жизнь міра продолжаетъ свое теченіе, но она засыпаетъ на время, и міръ исчезаетъ, Скрытый въ дуализмѣ—пантеизмъ выступаетъ здѣсь со всею очевидностію, и Зороастрова религія получаетъ въ немъ свое окончательное завершеніе. Все вышло изъ единаго и безразличнаго, чтобы раздѣлиться на противоположности, а это, затѣмъ, чтобы снова обратиться въ тоже единство и безразличіе, чтобы исчезнуть и уничтожиться въ безграничномъ времени, которое постоянно, періодически изводитъ изъ себя міры, какъ и индѣйскій Брама, но только затѣмъ, чтобы снова поглотить ихъ въ себя. Круговое движеніе—безцѣльное, непонятное, безъ конца....

Нѣтъ основанія считать это воззрѣніе измышленнымъ греческими писателями, тѣмъ болѣе, что мы имѣемъ подъ руками, главнымъ образомъ, только литургическую литературу персовъ. Не удивительно, что въ ней мы не встрѣчаемъ такаго ученія, потому что оно не было въ интересѣ религіозно-практическихъ требованій и предписаній. Весьма вѣроятно, что въ теоріи это было именно такъ. Впрочемъ, есть нѣкоторыя указанія на это и въ самой Авестѣ и принадлежащей къ ней литературѣ. При описаніи кончины міра, гово-

рится, что, въ заключеніе всего, Ормуздъ и Ариманъ— оба принесутъ жертву «вѣчному», и тогда *конецъ вещей*.[1]

Таковы вѣрованія персидской религіи въ ея полномъ раскрытіи. Она проповѣдывала чистое, по ея понятіямъ, ученіе, направленное противъ господства злаго начала, требовала борьбы съ нимъ и служенія иному богу—добра и свѣта, обѣщая соединеніе съ нимъ и блаженство въ его небесномъ жилищѣ,—вмѣстѣ съ свѣтлыми духами.

Культъ ея и служилъ выраженіемъ этихъ вѣрованій, предлагая средства къ соединенію съ Ормуздомъ и вступленію въ его свѣтлое царство. Онъ весь проникнутъ мыслію о томъ, что послѣдователь Зороастра есть врагъ дэвовъ (vidaevo), а его законъ, заключающій въ себѣ чистое ученіе,—оружіе противъ враговъ свѣта и добра, какъ говорилъ объ этомъ и самъ Зороастръ, въ бесѣдѣ съ представителемъ тьмы и зла— Ариманомъ.

Молитва, какъ внѣшнее выраженіе этого вѣрованія, и состояла, главнымъ образомъ, въ прославленіи Ормузда и его небесныхъ духовъ, въ исповѣданіи его могущества, его славы и въ прошеніи о заступленіи отъ враждебныхъ силъ Аримана. Большая часть содержанія Авесты состоитъ изъ хвалебныхъ пѣсней Ормузду и его духамъ и призываній ихъ на помощь. Такова Ясна, Вендидадъ, Виспередъ и такъ называемыя Яшты (yasht), т. е. особые, хвалебные гимны въ честь отдѣльныхъ духовъ. Цѣлые отдѣлы Вендидадъ посвящены исчисленію и прославленію духовъ различныхъ классовъ.

---

[1] Creuzer, Symbolik und Myth. I, II, p. 206. Такъ—покрайней мѣрѣ, по переводу Анкетиля и Клейкера. Kleuker. B. I, p. 24.

Чтеніе тѣхъ частей Авесты, которыя содержатъ въ себѣ призываніе Ормузда, его амшаспандовъ, яцатовъ, ферверовъ и составляло одну изъ главнѣйшихъ частей богослуженія. Читались отдѣлы изъ Ясны, Виспередъ и Вендидадъ поперемѣнно.[1] Кромѣ этихъ призываній божества, заключенныхъ въ Авестѣ, извѣстны были три отдѣльныя молитвы, имѣвшія особенно важное значеніе и произносимыя среди самыхъ хвалебныхъ гимновъ, читаемыхъ изъ Авесты. Эти послѣднія одинаково употреблялись и при частномъ, и при общественномъ богослуженіи. Онѣ произносились и повторялись многократно.[2]

Священныя дѣйствія и богослужебныя церемоніи служили также отчасти выраженіемъ исповѣданія или признанія могущества Ормузда, отчасти служенія и покорности ему, или предлагали средства къ очищенію.

Одна изъ самыхъ священныхъ и вмѣстѣ древнѣйшихъ церемоній, или обрядовъ состояла въ охраненіи священнаго огня. Въ Иранѣ, на горахъ и въ домахъ

---

[1] Чтеніе Ясны признавалось важнѣйшимъ. Оно могло быть и одно, т. е. не сопровождаться чтеніемъ изъ другихъ частей Авесты. Но чтеніе изъ Вендидадъ и Виспередъ всегда соединялось съ чтеніемъ первой—древнѣйшей части закона, содержавшей въ себѣ и болѣе возвышенныя понятія. Менѣе важны и значительны были для богослуженія части такъ называемой малой Авесты (Khorda Avesta), содержащей въ себѣ собраніе формулъ исповѣди и нѣкоторыхъ гимновъ. Яшты же, въ ней заключающіеся, имѣли значеніе молитвъ на извѣстные дни мѣсяца. Такъ яшты амшаспандамъ назначались для первыхъ 7 дней каждаго мѣсяца. Есть яшты геніямъ воды, въ извѣстные опредѣленные дни. Есть яшты, какъ наприм., Ардибигисту, и для извѣстнаго времени дня. Spiegel. II, LXXXII.

[2] Первая изъ этихъ молитвъ начинается словами: yatha ahû vairyo; вторая извѣстна подъ именемъ—ascha—vahista; третья—yeghe hatañm. Онѣ читались при началѣ занятій, предъ путешествіемъ, при пробужденіи отъ сна и отхожденіи ко сну. Ibidem. LXXXII. Vendid. XVIII. 97.

постоянно горѣлъ неугасимый огонь. Это было, можно сказать, символомъ всего религіознаго воззрѣнія послѣдователей Зороастра, какъ чтителей бога свѣта и жизни. Самъ Ормуздъ живетъ во свѣтѣ и есть «огонь все проникающій». Небесныя власти (coelestes potestates) также огонь и свѣтъ. Это было, съ другой стороны, символомъ всей дѣятельности и самого перса, который обязанъ былъ вести борьбу съ силою мрака. Наконецъ, это было жертвою со стороны человѣка въ отношеніи къ божеству. Ормузду постоянно приносится неугасающая жертва, ему пріятная, какъ воплощеніе въ природѣ и на землѣ свѣтоносной стихіи отображающей его силу. [1] Были особые представители огня въ небѣ Ормузда, яцаты огня; но здѣсь огонь служилъ символомъ самого Ормузда и всего его свѣтлаго царства, съ его животворною дѣятельностію.

Собственно жертвами служили: «Гома или Гаома» питье изъ сока растенія, называвшагося этимъ именемъ, и приношенія изъ хлѣбовъ небольшой величины и круглой формы—(draona, darans, daran). Вмѣстѣ съ послѣдними, полагалась и часть мяса Сокъ изъ Гома, очевидно, имѣлъ такое же значеніе, какъ и у арійцевъ восточныхъ, и есть древнѣйшее изъ жертвенныхъ приношеній. Самое слово, какъ мы знаемъ уже, почти тожественно съ индѣйскимъ Сома; былъ здѣсь и особый геній этого жертвеннаго питья, какъ былъ онъ и у индѣйцевъ [2]. Все это—хлѣбы, мясо и

---

[1] Это имѣло, конечно, и гигіеническія цѣли, закрытыя религіозными. Мы замѣчали уже, что почтеніе огня, очень развитое и въ Индіи, въ Иранѣ, быть можетъ, подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ особенныхъ физическихъ явленій, получило еще болѣе широкое значеніе.

[2] Въ Авестѣ упоминается бѣлая и желтая (gelb) Гома. Бѣлая Гома въ позднѣйшей литературѣ обратилась въ сказочную траву, растущую на такомъ же сказочномъ озерѣ Vouru—kasha. Собственно

питье изъ Гомы, при прочтеніи молитвъ и гимновъ, приносилось вмѣстѣ, какъ жертва Богу и выраженіе благодарности за дары жизни. Жертвъ кровавыхъ, животныхъ въ собственномъ смыслѣ слова, не могло быть. Чистыя животныя не могли быть приносимы въ жертву, какъ созданія Ормузда, жизнь которыхъ должна быть охраняема, а жертва изъ животныхъ нечистыхъ, созданій Аримана, не могла быть пріятна Ормузду. Персы, повидимому, хотѣли избѣжать этихъ коллизій, принося въ жертву вмѣстѣ съ Гома только часть мяса. Они отдѣляли на жертву только голову, языкъ или глазъ животнаго, предполагая, что приношеніе частей тѣла не значитъ уничтоженія жизненной силы животнаго, и не въ нихъ живетъ она.

Самое богослуженіе состояло изъ молитвъ и жертвоприношеній, при постоянномъ горѣніи огня на жертвенникѣ. Каждое приношеніе предварялось призываніемъ духовъ на жертву и прославленіемъ Ормузда и его свѣтлаго царства, а по окончаніи молитвъ и соотвѣтственныхъ гимновъ или призываній, жертвенные хлѣбы и мясо съѣдались, а сокъ Гома выпивался. Молитвы и гимны (изъ Авесты) не только читались, но и пѣлись. Употреблялась также при богослуженіи музыка. Есть указаніе на нѣсколько музыкальныхъ инструментовъ, составлявшихъ богослужебную принадлежность [1].

Гома, приносимая въ жертву, — желтая и часто восхваляется за свой золотой цвѣтъ. Она росла на высотахъ горъ и (ее звалъ еще Плутархъ) собиралась съ различными церемоніями въ особый сосудъ (Homdan). Изъ растенія, такимъ образомъ собраннаго, выжимался сокъ, который и назывался Пара-гаома.

[1] Санай (Çanaî) — флейта; Доль (Dohl) — родъ барабана и Таль (Tâl) металлическій инструментъ, состоявшій изъ двухъ жестяныхъ пластинокъ и издававшій очень рѣзкіе звуки. Spiegel. Avesta II, vierl. Cap. LXXIV—LXXV.

Вмѣстѣ съ молитвою и жертвенными приношеніями, одну изъ необходимыхъ и важныхъ частей культа составляли религіозныя церемоніи очищенія или омовенія, которыя были таинственными средствами къ соединенію съ Ормуздомъ и его чистыми духами. Поклонникъ бога свѣта долженъ быть чистъ и физически, и нравственно. Въ случаяхъ нечистоты, онъ долженъ былъ очиститься, сбросить съ себя все, что напоминаетъ объ Ариманѣ. Нечистый, сверхъ того, сквернилъ другихъ, сквернилъ самую землю и все, что есть чистаго въ природѣ.

Средствами очищенія были: вода, земля и, какъ и въ Индіи, urina коровы или вола. Самыя церемоніи очищенія раздѣлялись на большія и малыя. Малыя состояли въ омовеніи рукъ и ногъ, сопровождавшемся чтеніемъ молитвъ. При большихъ очищеніяхъ, все тѣло омывалось сначала первымъ изъ очистительныхъ средствъ, затѣмъ вытиралось землею, и наконецъ снова омывалось водою. Важнѣйшимъ изъ такихъ обрядовъ очищенія былъ такъ называемый Барашномъ (Barashnom), продолжавшійся 9 ночей [1]. Для этой продолжительной церемоніи очищенія устроялось особое мѣсто, углубленное въ землѣ и раздѣлявшееся на нѣсколько отдѣловъ, служившихъ степенями постепеннаго очищенія. Послѣдовательно проходя чрезъ эти отдѣлы очищенія, въ продолженіе 9 ночей, очищаемый, при чтеніи молитвъ и гимновъ, многократно омывался по всему тѣлу то тою, то другою очистительною жидкостію, то всѣми вмѣстѣ [2].

---

[1] Онъ подробно описывается въ IX главѣ Вендидадъ. См. Vend. IX; 1—143.

[2] Мѣсто избиралось безводное и вдали отъ огня и деревъ. Выкапывались шесть углубленій въ землѣ (лѣтомъ на 2 пальца глубины,

Религіозные обряды, состоявшіе изъ жертвоприношеній и очищеній, обнимали собою и всѣ важнѣйшіе моменты жизни послѣдователя Зороастра. Нѣкоторые изъ нихъ очень древни и общи у иранцевъ съ другими арійцами, другіе, болѣе сложные, развились впослѣдствіи. При рожденіи младенца Авеста предписывала простое омовеніе [1],—естественное, физическое требованіе. Позднѣе, присоединены къ этому болѣе сложныя операціи очищенія [2]. Онъ омывался нѣсколько разъ (4) очистительными средствами, а въ уста вливалась часть сока Гомы. Чрезъ 3 года по рожденіи, отцемъ приносилась жертва за рожденное дитя, чрезъ 5 лѣтъ оно дѣлалось отвѣтственнымъ за свои поступки, а на 15 году жизни человѣкъ становился уже членомъ религіозной общины. Около этого времени молодой персъ опоясывался поясомъ (kosti), [3] который имѣлъ и здѣсь тоже значеніе со-

---

зимою на 4), каждое на шагъ отъ другаго. Затѣмъ приготовлялись три еще бо́льшія углубленія, на разстояніи 3-хъ шаговъ одно отъ другаго. Углубленія обводились 12-ю кругами; три изъ нихъ очерчивали три большія углубленія, три — шесть меньшихъ и три — всѣ девять, наконецъ три еще большія—все въ цѣломъ. Очищаемый, омывался, постепенно переходилъ изъ круга въ кругъ. Онъ долженъ былъ, сверхъ того, держаться руками за собаку,—животное, служившее символомъ чистоты. Устройство этого мѣста для очищенія описывается не одинаково, впрочемъ, въ Вендидадѣ и у Анкетиля. Spiegel. B. I. 160 — 162; II, LXXXVI. Весьма вѣроятно, что этотъ обрядъ въ началѣ былъ простымъ естественнымъ средствомъ къ удаленію нечистоты физической, а послѣ обратился въ обрядъ символическій, который самъ въ себѣ уже составлялъ заслугу или служилъ однимъ изъ видовъ культа.

[1] Vend. XVI, 18. 19.

[2] Въ предположеніи о нечистотахъ, которыми питался младенецъ до своего появленія на свѣтъ.

[3] Онъ долженъ былъ состоять изъ 72 шерстяныхъ волоконъ. Черная шерсть не употреблялась.

юза съ божествомъ, какъ и въ Индіи, и могъ сниматься только ночью. Ко времени этой церемоніи персъ долженъ былъ научиться читать св. книги, а при совершеніи ея подвергнуться, въ продолженіе нѣсколькихъ дней, обрядамъ очищенія. Не прошедшій чрезъ эти обряды считался непринадлежащимъ къ царству Ормузда, наравнѣ съ невѣрующими. Религія освящала собою и вступленіе въ бракъ, хотя церемоніи брачнаго обряда, повидимому, довольно новы, и въ самой Авестѣ не упоминаются. Самое замѣчательное явленіе относительно брака Зороастрова религія представляетъ въ томъ обстоятельствѣ, что бракъ съ родственниками, и притомъ близкими, не только не воспрещался, но и вмѣнялся въ заслугу. Это объясняется, конечно, фамильною гордостію и желаніемъ сохранить *чистую* кровь. Заключался бракъ довольно рано (срокъ бо́льшею частію опредѣлялся 15 годами). При обрученіи брачущіеся соединяли руки, предъ самымъ бракомъ совершались омовенія, а въ день брака женихъ приходилъ въ домъ невѣсты, откуда, по прочтеніи молитвъ, уводилъ ее къ себѣ. Религіозные обряды сопровождали и конецъ жизни. При послѣднихъ минутахъ читались извѣстныя, на то положенныя, молитвы. Но всего характеристичнѣе были церемоніи, слѣдовавшія за смертію, и самое погребеніе трупа. Вслѣдъ затѣмъ, какъ умиралъ человѣкъ, по вѣрованію персовъ, трупомъ овладѣвалъ Друкъ-Насусъ, духъ смерти. Прогнать его можно было только взглядомъ собаки, которая, съ этою цѣлію, и приводилась къ трупу. Затѣмъ трупъ полагался,—до времени погребенія,—на особое мѣсто, чтобы нечистотою его не осквернить чистыхъ созданій. Смерть была созданіемъ не Ормузда, а Аримана, и все мертвое есть оскверненіе, нечистота. Два человѣка, одѣ-

тые въ старыя платья, обернутыми въ сукно руками, переносили тѣло съ его смертнаго ложа [1]. Они приносили, затѣмъ, желѣзный саргъ (гробъ) къ трупу, который оставался закрытымъ, и съ пѣніемъ гимновъ отправлялись съ нимъ къ мѣсту могилы (Dakhma). Самая могила (Dakhma—по словопроизводству «темный») устроялась совершенно особеннымъ образомъ. Для нея избиралось возвышенное мѣсто, удаленное отъ воды и деревъ, трупъ полагался такъ, чтобъ не коснулся другихъ тѣлъ. Мѣсто предварительно освящалось приношеніемъ жертвы (Daran) яцатамъ. Принесенный трупъ, совершенно обнаженный, клали такъ, чтобы лицо не было обращено къ восходу солнца, которое служило символомъ Ормузда. Въ могилѣ устроялось, сверхъ того, отверстіе, чтобы трупъ могъ служить пищею собакамъ и птицамъ небеснымъ. А чтобы, при этомъ, части терзаемаго тѣла не могли попасть на дерево, или въ воду, онъ прикрѣплялся къ своему мѣсту за волосы, или за ноги [2]. Послѣ похоронъ, родственники умершаго, слѣ-

[1] Ихъ было четыре, если умирала беременная женщина.

[2] Мѣсто для дакмы выбиралось уединенное, сухое, безлѣсное и возвышенное. Вода и растительность, иначе, могли бы осквернить нечистотами трупа. Вырывалась земля и возводились стѣны; по 4 угламъ ихъ и по всему пространству могилы вбивали столбы различной величины, которые служили къ тому, чтобы поверхность дакмы возвышалась надъ землею, и трупъ не могъ касаться ея. Все зданіе дакмы, дѣйствительно, какъ бы висѣло на воздухѣ, не касаясь земли. Съ тою же цѣлію, пространство могилы выкладывалось камнями, и затѣмъ возводились стѣны Въ срединѣ могилы дѣлалось отверстіе, прикрытое камнемъ, чтобы приходилъ духъ для очищенія трупа. Устроялась, наконецъ, дверь къ востоку—каменная, или желѣзная. Каждое отдѣльное мѣсто для трупа отдѣлялось отъ другихъ на 2 дюйма, и пространство прокладывалось мастикою. Лучше всего считалось начать погребеніе въ новой могилѣ трупомъ младенца. Разрушеніе могилы непремѣнно предписывалось чрезъ 50 лѣтъ. Снаружи дакма также обнесена была углубленіями и отверстіями для стока воды.

довавшіе за трупомъ въ нѣкоторомъ отдаленіи (на пространствѣ 90 шаговъ), читали молитвы. Только тогда, когда бренные остатки были съѣдены животными, или уже обратились въ прахъ, можно было выравнять могилу. До этого времени, она считалась мѣстомъ сборища дэвовъ. Это уравненіе могилы, какъ мѣста смерти и нечистоты, называлось уничтоженіемъ смерти, и считалось однимъ изъ самыхъ благочестивыхъ дѣлъ. Кто въ дакмахъ уравняетъ мѣсто настолько, сколько займетъ его собственное тѣло, сказано въ Вендидадѣ, тотъ искупаетъ всѣ грѣхи, какіе онъ совершилъ мыслію, словомъ и дѣломъ, и о немъ не будутъ скорбѣть небесныя силы при входѣ его въ небесное жилище. Тотъ, чье тѣло ранѣе другихъ было съѣдено птицами и собаками, считался счастливымъ и блаженнымъ. Это не былъ, впрочемъ, родъ погребенія повсемѣстный; трупы и сожигали, и погребали въ землѣ, какъ это видно изъ строгаго запрещенія подобныхъ дѣйствій въ самой Авестѣ. Но попеченіе объ умершихъ не ограничивалось только погребеніемъ ихъ тѣла. Еще болѣе замѣчательно попеченіе о душѣ. Сверхъ прочтенія молитвъ и хвалебныхъ пѣсней въ честь духовъ, при погребеніи, раздавалась милостыня. Такъ какъ душа, по вѣрованію персовъ, въ продолженіи 3-хъ дней по выходѣ изъ тѣла, находилась еще въ этомъ мірѣ,—или въ томъ домѣ, гдѣ былъ трупъ, или въ дакмѣ; то все это время читались молитвы о душѣ, о томъ, чтобы Ариманъ и его дэвы не увлекли ее въ адъ. Молитва соединялась съ приношеніемъ жертвы изъ хлѣбовъ (Draona). Одинъ изъ этихъ жертвенныхъ хлѣбовъ видомъ своимъ походилъ на солнце, другой—на луну. Хлѣбы приносились въ жертву духамъ, которые сопровождаютъ душу при переходѣ ея чрезъ страшный

мостъ (Синватъ), и ферверамъ, которые являются заступниками душъ предъ Ормуздомъ [1]. Каждый мѣсяцъ, въ день смерти, по умершемъ читалась Ясна, и снова приносилась жертва. По истеченіи года,—таже церемонія, сверхъ того, въ продолженіи всего года,—чтеніе Ясны по умершемъ, предъ принятіемъ пищи.

Были и особые праздники, или особо посвященные религіозному культу дни, сверхъ обыденныхъ, всегдашнихъ религіозныхъ требованій. Каждый мѣсяцъ имѣлъ нѣсколько праздничныхъ дней [2]. Каждый день мѣсяца, тожественный по названію съ самимъ мѣсяцемъ, считался священнымъ и праздничнымъ. Въ мѣсяцѣ Митра—день Митры, въ мѣсяцѣ Фарводинъ—день Фарводинъ. Это было, такимъ образомъ, нѣчто въ родѣ еврейскихъ субботъ. Въ эти дни читались особыя молитвы огню, и совершалось поклоненіе ему. Были, сверхъ того, другіе большіе праздники. Первый между ними—праздникъ новаго года, древнѣйшій изъ праздниковъ въ Иранѣ; онъ продолжался 6 дней. Послѣдній изъ торжественныхъ дней этого празднества—самый важный, такъ какъ въ этотъ именно день, по вѣрованію персовъ, Ормуздъ сотворилъ самыя совершенныя созданія; въ этотъ же день и царь Вистаспъ принялъ законъ Зороастра; въ этотъ день имѣетъ быть и воскресеніе мертвыхъ [3]. Второй по степени

[1] Количество хлѣбовъ, впрочемъ, не опредѣлено, упоминаются, то два, то четыре хлѣба.

[2] Извѣстія о календарѣ персовъ довольно неопредѣленны. Извѣстно, впрочемъ, что годъ состоялъ изъ 365 дней. Извѣстны также названія мѣсяцевъ (8-ми съ древними названіями и 12-ти съ новыми), состоявшихъ, повидимому, изъ 30 и 31 дней. Мѣсяцы и дни назывались именами Ормузда и его духовъ—амшаспандовъ и ядатовъ. Spiegel. Avesta B. II. Кар. VI. XCVI—XCIX. Но мѣсяцы не раздѣлялись на частнѣйшіе отдѣлы или періоды, въ родѣ нашихъ недѣль.

[3] Въ этотъ день совершались, между прочимъ, трапезы или пиры, имѣвшіе религіозное значеніе.

важности праздникъ Митры, продолжавшійся также 6 дней и посвященный прославленію этого яцата, великаго по своей дѣятельности, какъ увидимъ ниже. Было, сверхъ того, шесть праздниковъ, подъ названіемъ Гаганзарасъ (Gahansaras), посвященныхъ воспоминанію о твореніи міра и продолжавшихся по 5 дней. Послѣдніе 10 дней года, какъ и первые шесть, также были праздничными. Они посвящались воспоминанію объ умершихъ, которые, по вѣрованію персовъ, въ это время приходили изъ рая на землю, и посѣщали жилища своихъ родныхъ. Послѣдніе же пять дней этого праздника—частнѣе—посвящены были ферверамъ закона, т. е. душамъ знаменитыхъ благочестіемъ людей, которые старались о распространеніи и чистотѣ Зороастрова ученія. Даже души осужденныхъ, по мнѣнію персовъ, могли въ это время посѣщать домы земныхъ обитателей, сродныхъ съ ними по образу жизни. Домы, во время этого празднества, украшались и очищались. Приносилась, сверхъ того, жертва Драона. Къ этимъ же празднествамъ принадлежитъ и, собственно такъ называемый, праздникъ умершихъ душъ (Fravardian — Fravardagan), посвященный исключительно воспоминанію объ умершихъ. Приносились плоды, цвѣты, молоко, вино и мясо или рисъ [1]. Онъ сопровождался пиршествами. Неисполненіе этого осуждалось, какъ неблагодарность въ отношеніи къ предкамъ. Впрочемъ, бо́льшая часть этихъ праздниковъ—поздняго происхожденія. Авеста ихъ не знаетъ.

---

[1] Въ этотъ день за столомъ нельзя было говорить;—было вѣрованіе, что ангелъ, стоящій по правую сторону, т. е. добрый, удаляется, какъ скоро сказано недоброе слово. Во избѣжаніе этого, всѣ молчали.

Но и вся жизнь иранца подчинена была требованіямъ религіозныхъ обрядовъ и церемоній. При пробужденіи отъ сна, во время отправленія въ путь или на занятія, а равно и предъ употребленіемъ пищи, читались извѣстныя, опредѣленныя молитвы, имѣвшія особое значеніе и состоявшія въ прославленіи Ормузда. Вечеромъ персъ долженъ былъ припомнить всѣ свои дѣла и принести покаяніе. Ночью рекомендовалось бодрствовать и вставать на молитву, потому что ночь—созданіе Аримана, съ которымъ нужно вести борьбу. Самая одежда для послѣдователя Зороастра была предписана закономъ, и служила символомъ, знакомъ принадлежности его къ обществу поклонниковъ бога свѣта. Ее составляли Садеръ (Sader) — нижняя короткая одежда изъ льна или пеньки; сверху ея на груди прикрѣплялся особый карманъ,—необходимая принадлежность въ одеждѣ исповѣдниковъ Зороастровой вѣры; поясъ (kosti) — второй символъ принадлежности къ обществу вѣрующихъ и союза съ Ормуздомъ, и наконецъ—самая выдающаяся особенность въ одеждѣ перса—Пеномъ (Penom),—четвероугольный неширокій кусокъ матеріи, прикрѣпляемый къ устамъ, во время молитвы. Пеномъ знаетъ уже Страбонъ [1]. Онъ употреблялся затѣмъ, чтобы дыханіемъ не осквернить св. огня, — этого очевиднаго представителя свѣта и божественной чистоты.

Для совершенія такаго сложнаго культа, равно какъ и для наставленія въ законѣ, издавна было особое общество или классъ жрецовъ, которые, по выраженію самого закона, должны были «показывать путь къ небу и отвращать отъ путей, ведущихъ въ

---

[1] Strabo. Lib. XV.

адъ [1]». Занятіе ихъ было наслѣдственно. Они составляли, повидимому, особый родъ или поколѣніе и, судя по извѣстіямъ древнихъ, принадлежали къ племени мидянъ. Сначала они были малочисленны, а потомъ возросли во множествѣ, удерживая за своимъ родомъ званіе священниковъ [2]. По всей вѣроятности, жрецы,—по крайней мѣрѣ въ западномъ Иранѣ,—были, дѣйствительно, мидійскаго происхожденія. Обычное имя ихъ у греческихъ писателей «магъ, маги».—Авестѣ не извѣстно. Названіе, усвояемое ею священникамъ,—Атарва (Atharva), отъ atare огонь, и указываетъ на ихъ служеніе въ религіи свѣта и огня. Оно и удержалось на востокѣ Ирана. Значитъ-ли это, что тамъ и здѣсь было различное жречество,—рѣшить трудно. Весьма возможно, что имя магъ значило не должность только, но и родъ, что на востокѣ называли ихъ по ихъ служенію, а на западѣ Ирана по происхожденію. Магъ было названіе жреческаго сословія, а атарва—имя должности. Нѣтъ ничего удивительнаго, съ другой стороны, что отдѣльный родъ, принадлежащій, впрочемъ, къ одному и тому же племени, какъ левиты у евреевъ, взялъ на себя исключительно служеніе религіи. Самъ глава и вождь ма-

---

[1] Въ Ираніѣ также было раздѣленіе на сословія жрецовъ, воиновъ, земледѣльцевъ и ремесленниковъ, хотя оно не имѣло такихъ строгихъ и жесткихъ формъ, какъ въ Индіи. Въ Ясиѣ и Вендидадѣ находятся указанія на это раздѣленіе по сословіямъ. Оно сохранялось и до послѣдняго времени. Но сословія здѣсь вовсе не имѣли характера взаимной отчужденности.

[2] Геродотъ говоритъ, что въ Персіи именемъ маговъ назывались священники поколѣнія мидянъ. Аммианъ Марцеллинъ замѣчаетъ, что маги per suam quisque progeniem tradunt doctrinam. Сначала незначительные по числу, они aucti paulatim in multitudinem, gentis solidae concesserunt et nomen. Ammian. XXIII, 6. См. Spiegel. Avesta. I, cap. 1. VI.

говъ или священниковъ Зороастръ, по преданію, пришелъ изъ Мидіи [1]. Само собою понятно, что, вмѣстѣ съ осложненіемъ формъ гражданской жизни, жрецы или маги заняли особое, имъ принадлежащее мѣсто, и стояли высоко по своему общественному положенію. Они раздѣлялись на степени или ранги, и по своему значенію, и по роду своей дѣятельности. Уже рано упоминается имя Zarathustro—tema, который былъ, повидимому, первосвященникомъ страны. Позднѣе, главные жрецы носили имя Maubad или Destur, что значитъ «вождь маговъ». Низшіе священники назывались «Herbeds».

Главнѣйшимъ занятіемъ маговъ, какъ и браминовъ въ Индіи, было изученіе св. писанія и религіозныхъ обрядовъ, хотя въ Иранѣ имъ давалось право заниматься и земледѣліемъ, и торговлею. Вмѣстѣ съ раздѣленіемъ на ранги, они раздѣлялись, какъ видно изъ ихъ названій, и по роду своихъ служебныхъ обязанностей. Были маги, занимавшіеся исключительно принесеніемъ жертвъ, и притомъ еще частнѣе—жертвы «Гома»; были маги, спеціально занятые поддержаніемъ священнаго огня, приготовленіемъ вещества для жертвеннаго употребленія, церемоніями очищеній и покаянія [2].

---

[1] Нѣкоторые видятъ въ перемѣнѣ или неодинаковости имени жрецовъ Ирана выраженіе вліянія халдейско-вавилонскаго на Зороастрову религію. Слово «магъ», замѣнившее «атарва», явилось, по этому мнѣнію, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ Зороастрова религія подпала вліянію халдейскихъ и вообще семитическихъ воззрѣній.

[2] Вотъ названія жрецовъ, упоминаемыя въ Авестѣ: Havanan отъ Havena—ступка для толченія Гомы. Atarevakhsho отъ имени огня (atar), Frabereta приноситель, т. е. готовящій жертву, Açnata моющій, Raethwiskare очищающій, Zaoter или Zaota чтецъ. Послѣдній родъ жрецовъ назначался для чтенія (речитативомъ) ясны и гимновъ, во время богослуженія. Spiegel. Avesta. II, 1. XVII.

Такимъ образомъ, при посредствѣ этихъ представителей религіи, совершались всѣ религіозныя церемоніи и обряды. Они во время общественнаго богослуженія читали и пѣли гимны Авесты, и дѣлали даже наставленія народу [1]. Они приносили жертвы и совершали очищенія. Только одно малое омовеніе могло совершаться безъ жреца. Они являлись въ домы при рожденіи, бракѣ и смерти, для прочтенія молитвъ и совершенія другихъ обрядовъ. Они же постоянно поддерживали огонь на особо устроенныхъ жертвенникахъ. Между прочимъ, они никогда не скидывали Пеномъ съ своихъ устъ, какъ представители служенія огню и свѣту. Отъ нихъ, по преимуществу, требовалось и знаніе закона, и исполненіе—строгое и точное—всѣхъ религіозныхъ предписаній, касающихся жизни.

Но, не смотря на бытіе жрецовъ, особо устроенныхъ храмовъ въ Иранѣ долго не было. По свидѣтельству Геродота, персы ихъ не имѣли. Ни охраненіе священнаго огня,—главнѣйшее изъ религіозныхъ отправленій или обрядовъ,—ни принесеніе жертвъ долго не вызывало потребности въ особыхъ зданіяхъ, посвященныхъ божеству. Огонь горѣлъ на жертвенникахъ, которые устроялись на возвышенныхъ мѣстахъ; здѣсь же приносилась и жертва Гома. Уже впослѣдствіи явились такъ называемые храмы огня и въ числѣ ихъ знаменитый Azar-gashaçp, расположенный недалеко отъ Балка (Бактры). [2] Храмы эти были четыреугольныя зданія, почти не отличавшіяся отъ другихъ домовъ. Внутри было нѣсколько отдѣленій для различныхъ ви-

---

[1] Въ дни праздниковъ жрецы говорили народу поученія.

[2] Въ клинческихъ надписяхъ уже встрѣчается имя храмовъ. Время ихъ явленія точно опредѣлить не возможно.

довъ богослуженія, т. е. молитвъ и жертвъ, стоялъ особый жертвенникъ для огня съ сосудомъ, въ которомъ постоянно горѣлъ огонь. Кромѣ священниковъ никто не могъ входить въ это святилище огня. День и ночь горѣлъ здѣсь огонь, и 5 разъ въ день, съ молитвами и гимнами, въ него бросались новые матеріалы, вмѣстѣ съ благовоніями. Съ «Пеномъ» на лицѣ и мѣшкомъ въ рукахъ, всегда стоялъ жрецъ около этого св. сосуда съ огнемъ. Другія отдѣленія храма предназначались для чтенія Авесты, т. е. ея гимновъ, и для принесенія жертвъ, а равно и для другихъ принадлежностей при совершеніи жертвъ [1]

Но религіозные обряды и богослуженіе составляли только часть служенія Ормузду. Оно должно было проникать собою и всю жизнь и дѣятельность перса. Молитва и жертвы — только средства къ той же цѣли, т. е. чтобы получить силы для дѣятельности, сообразной съ требованіями Ормузда, и къ борьбѣ съ началомъ зла. Человѣкъ созданъ затѣмъ, чтобы, во имя бога добра и свѣта, вести борьбу, и борьбу неустанную, съ царствомъ тьмы и зла. Съ одушевленіемъ говорилъ объ этомъ иранскій пророкъ. Призывъ къ этой борьбѣ съ царствомъ мрака и нечистоты—его глав-

---

[1] Сосуды съ водой для очищенія, дерево для огня, ложка, которою бросались въ огонь ароматы—вотъ главнѣйшія принадлежности храма. Частнѣе—въ составъ ихъ входили слѣдующія св. вещи: сосудъ для поддержанія огня изъ мѣди или латуни, стоявшій на камнѣ, ступка и сосудъ для прессованія ствола Гомы, пукъ растеній или приготовленныхъ на жертву огню растительныхъ матеріаловъ (Barecma отъ berez—расти. Для этого употреблялись финиковыя и гранатовыя дерева,) тарелка для цвѣтовъ и плодовъ, приносимыхъ въ жертву, особые сосуды для Гомы съ отверстіями, въ которыя вытекалъ сокъ растенія, сосудъ для молока, сосудъ съ водою для омовенія рукъ и другіе бо̀льшіе для очищеній. Для чтенія закона служилъ камень, на которомъ читалась Авеста. Spiegel. 11, LXX.

ная тема. Борьба съ силами Аримана—основа проповѣдуемой имъ нравственности. Побѣда надъ властію тьмы — высшее благо, какое обѣщаетъ его законъ. Когда совершится эта побѣда, уничтожится всякій грѣхъ и беззаконіе, исчезнетъ самый адъ. Жизнь послѣдователя Зороастра, такимъ образомъ, должна была представлять собою отображеніе царства свѣта и чистоты, и отрицаніе и уничтоженіе всего нечистаго и вреднаго, порождаемаго Ариманомъ, и въ самомъ человѣкѣ, и въ окружающемъ его мірѣ.

Первая и главнѣйшая нравственная обязанность, это — удаленіе нечистоты въ человѣкѣ, и — прежде всего, нечистоты физической. Законъ Зороастра въ этомъ отношеніи представляетъ рядъ безчисленныхъ предписаній касательно чистоты, доходящихъ до скрупулёзности и простирающихся на самые ничтожные предметы и явленія. Мы встрѣчаемъ здѣсь предписанія не только о средствахъ къ устраненію нечистоты въ тѣлѣ, въ извѣстныхъ особыхъ физіологическихъ или болѣзненныхъ состояніяхъ, но и цѣлый рядъ правилъ касательно нечистоты дома и даже сосудовъ для пищи. Все это облечено въ религіозный законъ.[1] Предъ принятіемъ пищи персъ долженъ былъ омыться. Въ пищу можно было употреблять только чистыя созда-

---

[1] Vendidad разсуждаетъ, въ цѣлыхъ отдѣлахъ, о положеніи женщины in statu menstruationis, опредѣляетъ родъ пищи и сосудовъ, изъ которыхъ она должна ѣсть, указываетъ разстояніе, на какое можно приближаться къ ней въ этомъ положеніи ея. Она должна быть въ это время въ нѣкоторомъ удаленіи отъ всѣхъ, (на 30 шаговъ отъ огня и воды и на 3 шага отъ мужа) она можетъ ѣсть въ это время только молоко овецъ и козъ и мясо, но приготовленное безъ воды. Тоже предписывается и въ положеніи женщины послѣ родовъ; точно также разсуждается и вообще о пищѣ, именемъ самого Ормузда, и сообщаются, подъ формою откровеній, правила касательно чистоты домашнихъ сосудовъ. Ср. Vend. farg. V, XV и XVI.

нія Ормузда, за исключеніемъ св. животныхъ, какова собака. Пенѳмъ долженъ покрывать ротъ во время употребленія пищи, какъ и во время молитвы;[1] не позволялось во время стола говорить. Пить можно было не иначе, какъ держа сосудъ надъ устами на извѣстномъ разстояніи.[2] Все нечистое должно быть удалено, а въ особыхъ случаяхъ явленія нечистоты, особенно же смерти, трупа, какъ мы отчасти уже видѣли это изъ обрядовъ погребенія,—принимались особыя мѣры. Огонь, священный символъ чистоты, выносился изъ дома, въ самомъ домѣ отъ трупа удалялось все чистое, какъ и сами родственники умершаго могли приближаться къ нему только на извѣстномъ разстояніи.[3] Сверхъ того, цѣлый годъ нельзя было ничего строить на томъ мѣстѣ, гдѣ найденъ былъ трупъ человѣка или собаки. Трупъ всякаго животнаго также вызывалъ особыя мѣры къ его удаленію.[4] Уже древніе знали эту мелочность персовъ и удивлялись ей. Геродотъ съ изумленіемъ разсказываетъ, что персы не льютъ воды въ рѣку, чтобы не осквернить ее нечистотою, ничего не моютъ въ ней, не умываютъ надъ нею рукъ и не дѣлаютъ ничего подобнаго.[5] Огонь—символъ чистоты — и въ домахъ, какъ на алтаряхъ,

---

[1] Чтобы дыханіемъ не осквернить пищи.

[2] Вода текла въ ротъ сверху; уста не должны были касаться сосуда.

[3] Въ случаѣ рожденія мертваго плода, утроба женщины считалась могилою, послѣдующіе новорожденные нечистыми отъ пребыванія въ этой Дакма. Требовались, поэтому, особые обряды очищенія и матери, и новорожденныхъ.

[4] Прежде всего требовалось удаленіе его отъ огня и воды. Въ 7-мъ farg. Vendidad подробно разсуждается и о томъ, какія мѣры нужно употребить, чтобы вытащить, въ возможно скоромъ времени, трупъ человѣка или животнаго, утонувшаго въ водѣ или послѣ смерти попавшаго въ воду.

[5] Herodot. l. 138.

считался священнымъ, и осквернить его нечистымъ прикосновеніемъ, даже дыханіемъ, признавалось величайшимъ грѣхомъ. Въ случаяхъ особой физической нечистоты въ домѣ, требовались обряды очищенія, при посредствѣ жреца.

Законъ не ограничивался, однакоже, чистотою физическою, хотя и не раскрывалъ требованій внутренней чистоты въ душѣ, съ такою полнотою, съ какою излагалъ требованія физической чистоты. Чистота въ сердцѣ и дѣйствіи — вотъ основная добродѣтель и исходъ всѣхъ нравственныхъ дѣйствій. «Чистый въ мысли, въ словѣ и дѣйствіяхъ, — я молю тебя, Ормуздъ, насади чистоту въ мое сердце, дай мнѣ постоянство въ добрѣ, чтобы я достигнулъ святости и сдѣлался причастникомъ твоихъ благословеній и милостей», говорилъ самъ пророкъ къ Ормузду [1]. Это — основа добродѣтели. Противоположный ей основный порокъ,—порожденіе Аримана,—нравственная нечистота, проявляющаяся въ неискренности, лжи и неблагожелательствѣ, потому что Ариманъ есть воплощеніе неправды, лжи, и сила, всеуничтожающая, враждебная жизни, духъ обмана и обольщеній. Неправда, ложь, такимъ образомъ,—главнѣйшій изъ пороковъ въ царствѣ Ирана. Послѣдователи Зороастра, кажется, дѣйствительно, глубоко усвоили и вполнѣ осуществляли въ своей жизни это требованіе своего пророка. Всѣ извѣстія древняго міра единогласно свидѣтельствуютъ, что благопристойность въ рѣчахъ, любовь къ правдѣ, справедливость—были отличительною, выдающеюся чертою ихъ поведенія. «Что не позволено персамъ дѣлать, писалъ Геродотъ [2], «о томъ

---

[1] Yaçna. c. XLII, 10.
[2] Herodot. I, 138.

запрещено имъ и говорить. А чего всего болѣе стыдятся они, и что всего болѣе у нихъ въ презрѣніи, то это—ложь. Всѣ другаго рода преступленія, главнымъ образомъ, потому страшны, что преступникъ вынужденъ бываетъ говорить ложь». Ложь, дѣйствительно, чаще всего порицается въ самомъ законѣ и въ самыхъ рѣзкихъ чертахъ. Тяжко согрѣшаетъ тотъ, кто даетъ слово затѣмъ, чтобы его не исполнить, кто подаетъ руку другому, безъ искренности въ сердцѣ, и съ цѣлію обмануть. Ему угрожается долгими муками въ аду. Кто скрываетъ и не возвращаетъ скрытаго, тотъ похититель и обманщикъ. При самомъ воспитаніи дѣтей, персы, по извѣстіямъ древнихъ писателей, ни о чемъ столько не заботились, какъ о томъ, чтобы вселить въ дѣтяхъ любовь къ правдѣ и искренности [1]. Эта добродѣтель, по преимуществу, уподобляла человѣка Ормузду, котораго тѣло̀ есть свѣтъ, а душа—истина, точно также, какъ на оборотъ,—порокъ лжи всего болѣе приближалъ человѣка къ Ариману, который живетъ во тьмѣ и есть ложь [2].

---

[1] Nicolaus Damascenus (ἐθῶν συναγωγή). См. Stobaeus Sermon. tit. 44. Gesn. Тоже у Порфирія. Vita Pythagor. p. 47. ed. 1707 г.

[2] Изъ этого объясняется и страхъ персовъ предъ клятвою. Чистый долженъ говорить только—«да», или «нѣтъ». Въ древнее время, впрочемъ, были въ употребленіи и въ Иранѣ разныя средства къ испытанію правды (прохожденіе чрезъ огонь, положеніе раскаленнаго желѣза на языкъ). Позднѣе, остались только клятвенныя формулы, въ которыхъ дающій клятву, во имя Ормузда и его свѣтлыхъ духовъ, (амшаспандовъ), клянется душою (ферверомъ) Зороастра, душою отца, жены и своею собственною, въ истинности показаній и призываетъ на себя, въ случаѣ обмана, муки ада и страданія на мосту Синвать. Клятва совершалась при свидѣтеляхъ. Дающій клятву становился въ очерченный кругъ; около него поставлялись огонь, вода и хлѣбы. Послѣдніе онъ долженъ былъ съѣдать. Это свидѣтели неба, представители ящатовъ. Spiegel. II, LVI—LVII.

Но стремленіе къ чистотѣ нравственной у иранцевъ не соединялось съ требованіемъ особыхъ подвиговъ и воздержанія, какъ это было у индѣйцевъ, и не переходило въ то, что называется аскетизмомъ. Персъ не зналъ ни постовъ и лишеній, ни, тѣмъ болѣе, самоистязаній, въ противоположность окружающимъ его сосѣднимъ народамъ. Все это не согласно было и съ его общимъ религіознымъ воззрѣніемъ. Онъ былъ и по душѣ, и по тѣлу, созданіе Ормузда; всѣ его силы и стремленія требовали развитія и расширенія въ своихъ обнаруженіяхъ. Онъ находилъ въ себѣ зло, но полагалъ его одинаково и въ чувственной, тѣлесной природѣ, и въ душѣ. Въ первой—это была видимая нечистота, а въ душѣ—неискренность, недоброжелательство и ложь. Уничтоженіе того и другаго, по его воззрѣнію, не требовало никакихъ особыхъ внѣшнихъ подвиговъ. Вообще—онъ не имѣлъ представленій о борьбѣ чувственности съ духовными стремленіями. Чувственныя наслажденія, когда онѣ естественны, считались законными. Благо жизни состоитъ въ матеріальномъ довольствѣ и земномъ счастіи! [1].

Но, Ариманъ не есть только ложь, а и сила, враждебная жизни, уничтожающая, смертоносная; Ормуздъ—носитель свѣта, наоборотъ,—творецъ жизни, сила всеоживляющая. Поэтому, поклонникъ Ормузда долженъ быть врагомъ всѣхъ вредныхъ созданій Аримана и другомъ всѣхъ твореній Ормузда. Онъ долженъ заботиться объ увеличеніи царства Ормузда въ мірѣ и объ уменьшеніи созданій Аримана въ природѣ, съ цѣлію ослабленія его силы и господства. Для

[1] Блага жизни: жилище, огонь, жена, дѣти и стада. Vendidad. III, 8—10.

этого, между прочимъ, данъ и самый законъ. Въ этомъ и должна состоять та война, та борьба, какую долженъ вести послѣдователь Зороастра съ духами тьмы и зла. «Зороастръ! Ты долженъ чрезъ возвѣщеніе моего закона возвратить мнѣ прежнее свѣтоносное состояніе міра. Иди и скажи странѣ арійской (Аріана): таково повелѣніе Ормузда — ты, Аріана, должна возвратить себѣ прежній блескъ, ты должна уничтожить всѣ нечистыя существа и всякое поклоненіе дэвамъ» [1]. Итакъ въ борьбѣ Ормузда съ Ариманомъ долженъ былъ принять участіе и человѣкъ и помогать истребленію созданій духа злобы. Персы, дѣйствительно, считали своею обязанностію уничтожать вредныхъ животныхъ и ставили это въ заслугу. Хищные звѣри—вредныя животныя, какъ и тьма, созданіе Аримана. Имъ смерть! Наоборотъ, персъ—обязанъ умножать и заботиться о всѣхъ созданіяхъ Ормузда и къ чистымъ животнымъ относиться съ полнымъ сочувствіемъ. Всѣ домашнія животныя, преимущественно же волъ, корова, конь, пѣтухъ, собака и вообще все въ природѣ, что способствуетъ культурѣ земли и пользамъ общественной жизни, должно быть предметомъ особаго вниманія и заботливости [2]. Самая земля должна быть воздѣлана наи-

---

[1] Vend. farg. XXII. 24—30.

[2] Преимущественно почиталась собака, какъ животное, необходимое въ домашней жизни, какъ стражъ дома, полей и скота. Въ Авестѣ описывается она, какъ-лучшее изъ созданій Ормузда. Собаку, говоритъ онъ въ Вендидадѣ, создалъ я, въ ея одеждѣ и обуви, съ острымъ чутьемъ и острыми зубами. Она привязана къ человѣку и зла къ его врагамъ. Она всегда довольна, терпѣлива, и ѣстъ, что дадутъ, какъ атрава (жрецъ), но сражается, какъ воинъ, и мало спитъ, какъ земледѣлецъ; она любитъ мракъ и ночь, какъ воръ и хищное животное, но затѣмъ, чтобъ защищать отъ того и другаго, она дру-

лучшимъ образомъ и земледѣліе—религіозная обязанность. Вообще же, развитіе жизни въ природѣ есть одна изъ нравственныхъ обязанностей. Идеалъ нравственности и благочестія — древній Іима, какъ уже сказано, представляется распространителемъ земли и ея созданій. Жрецы постоянно ходили вооруженные посохомъ, для пораженія нечистыхъ и вредныхъ животныхъ. За преступленіе иногда полагалось, въ наказаніе, убить извѣстное количество вредныхъ животныхъ.

Сообразно съ такимъ взглядомъ на чистоту и нравственныя требованія, величайшими преступленіями, которыя наказывались смертію, были: убійство—«чистаго мужа», т. е. человѣка, исповѣдника Зороастровой религіи, прекращеніе или потушеніе огня и оскверненіе огня или воды трупными остатками или другими нечистотами, неестественные плотскіе пороки [1], прелюбодѣйство, разбой и самоубійство. Другаго рода грѣхи преслѣдовались штрафами, или простымъ покаяніемъ предъ жрецами. Позднѣе, средствомъ къ отпущенію грѣховъ служило чтеніе Авесты, такъ какъ слово Ормузда въ самыхъ священныхъ книгахъ признавалось оружіемъ, сокрушающимъ дэвовъ.

жественна, какъ мирный поселянинъ, она ласкова, какъ любящая женщина и игрива, какъ дитя. Жилища не были бы прочны на землѣ, еслибъ Ормуздъ не создалъ собакъ. Ее персы лечили отъ болѣзней, какъ человѣка. Убить собаку было величайшимъ преступленіемъ. Смерть ея, какъ и человѣка, требовала большой заботливости. За душу собаки приносилась даже жертва, въ случаѣ ея убійства, и со стороны убійцы. Vend. farg. XIII 1, 26—165.

[1] Педерастія. Замѣчательно, что объ этомъ порокѣ, довольно распространенномъ и нынѣ въ Персіи и на востокѣ, упоминается еще въ самыхъ древнихъ частяхъ Авесты—Гатахъ. Saratustricae Gatae. Cossovicz. Yaçna. L. 12.

Такимъ образомъ нравственность Зороастровой религіи вся привязана къ идеѣ чистоты и дѣятельности для умноженія земныхъ благъ и чистыхъ земныхъ созданій. Чистота эта понимается болѣе внѣшнимъ образомъ,—и состоитъ всего болѣе въ чистотѣ физической. Нравственная чистота обнимается исключительно понятіемъ искренности, правды и благожелательства въ отношеніи къ людямъ. Болѣе глубокихъ понятій о внутренней правдѣ и чистотѣ, равно какъ и о грѣхѣ, персъ не имѣлъ. Его нравственность имѣла значеніе больше для внѣшней, общественной, гражданской жизни; это—нравственность, необходимая для цивилизаціи народа и для дѣятельности на пользу культуры земли. Въ этомъ, по преимуществу, и состояло все служеніе Ормузду, а отпаденіе отъ него—въ недостаткѣ дѣятельности въ области природы, въ неправдѣ и обманѣ. Религія Зороастра была по преимуществу религіею дѣятельности: лѣность, безпечность, есть тяжкій грѣхъ—порожденіе врага жизни — Аримана, который «исполненъ смерти» [1]. Но, это — дѣятельность естественнаго человѣка, для котораго хорошо все то, что полезно для внѣшней жизни, что служитъ къ пріобрѣтенію земнаго блага. Далѣе этого персъ не шелъ. Не смотря на вѣру въ бытіе двухъ началъ добра и зла, которая составляла основную мысль его религіи, онъ не возвысился до истиннаго понятія о внутренней, нравственной борьбѣ, живущей внутри человѣка, въ его душѣ. Борьбу этихъ началъ добра и зла онъ понималъ поверхностно и внѣшнимъ образомъ. Персы высоко цѣнили всѣ чувственныя наслажденія жизни

[1] Требовалось или рекомендовалось, какъ мы говорили уже, бодрствованіе даже ночью, потому что ночь—созданіе врага жизни.

и, по сознанію древнихъ, весело вели жизнь. Этимъ они даже выдавались среди другихъ народовъ... Таковъ культъ Зороастровой религіи и ея нравственныя требованія.

Въ связи съ этимъ общимъ религіозно-нравственнымъ воззрѣніемъ, и частнѣе, въ связи съ идеею о побѣдѣ добра надъ зломъ и о примиреніи обоихъ враждующихъ началъ, стоялъ совершенно особый культъ яцата Митры, развившійся въ сложныя и таинственныя церемоніи и требовавшій особыхъ нравственныхъ подвиговъ. Культъ этотъ, перешедшій съ востока на западъ и извѣстный грекамъ и римлянамъ, былъ очень распространенъ въ первые вѣка христіанствои въ высшей степени замѣчателенъ по своимъ обрядамъ, напоминавшимъ христіанскія таинства.

Это загадочное, таинственное божество съ своеобразнымъ, замѣчательнымъ культомъ, всегда было предметомъ особеннаго вниманія историковъ и миѳологовъ, видѣвшихъ въ немъ, говоря словами Крейцера, «одну изъ самыхъ возвышенныхъ и чистѣйшихъ идей, какія только представляютъ намъ вѣрованія древности».[1] Культъ Митры обращалъ на себя особенное вниманіе и древнихъ классическихъ писателей, равно какъ и христіанскихъ церковныхъ учителей. Но значеніе этого божества въ общей системѣ Зороастровой религіи донынѣ не уяснено. Причина въ томъ, что культъ Митры, перешедшій съ востока на западъ, принялъ здѣсь разнообразныя формы и отчасти измѣнилъ свое первоначальное значеніе, какое имѣлъ онъ у самихъ персовъ. Греко-римскіе писатели сообщаютъ о немъ свѣдѣнія, сообразно съ тѣми по-

---

[1] Symbolik. I, 11. Mithra. p. 225.

нятіями, какія имѣлъ о Митрѣ западъ. Уже, поэтому, сообщаемыя ими свѣдѣнія не точны и неодинаковы.

На извѣстныхъ донынѣ памятникахъ, изображающихъ Митру, онъ представляется въ видѣ человѣка съ львиной головой и крыльями, сидящаго на облакахъ, возвышающихся надъ горою, изъ-за которой свѣтитъ солнце. Вблизи его волъ и фигура человѣка. Этотъ послѣдній наноситъ рану волу, и кровь его льется съ неба на землю. Иногда на этихъ изображеніяхъ являются два юноши по сторонамъ Митры,— одинъ съ зажженнымъ, другой съ потухшимъ факеломъ, — повидимому, символы востока и запада,—а иногда еще собака и скорпіонъ, или вѣнчанный змѣй, служившій у древнихъ символомъ вѣчности. Необходимая, всегдашняя принадлежность изображеній Митры— это волъ, которому наносятъ рану. Извѣстна была и легендарная исторія этого божества, по которой онъ родился на планетахъ, въ гротѣ,—мѣстѣ пустомъ и темномъ, отъ дѣвы, имя которой — Миръ (Mihr),— любовь, жаръ. На небесномъ глобусѣ персовъ иногда представляется и эта исторія рожденія Митры, при чемъ маги являются приносящими Митрѣ дары, обыкновенно приносимые солнцу, т. е. золото и благовонія. Впрочемъ, были изображенія Митры и въ видѣ женщины, или вѣрнѣе—онъ изображался и въ видѣ мущины, и въ видѣ женщины.

Относительно значенія этого божества свидѣтельства древнихъ также не ясны. Достовѣрнѣйшій изъ свидѣтелей — Плутархъ сообщаетъ, что у персовъ Митра есть ботъ посредникъ (μεσίτης) между Ормуздомъ и Ариманомъ. Изложивъ понятіе объ Ормуздѣ и Ариманѣ, онъ прибавляетъ, что между тѣмъ и другимъ, т. е. богомъ свѣта и богомъ тьмы, стоитъ Митра. Поэтому, персы называютъ его посредникомъ (μεσίτην

ἀναφέρεσθαι). Онъ научилъ первому, т. е. Ормузду, приносить моленія и благодарственныя жертвы, а отъ послѣдняго отвращаться. [1] Геродотъ и другіе греческіе писатели думали видѣть въ Митрѣ Афродиту. [2] Что значитъ жертва воля на изображеніяхъ Митры, также не опредѣлено. Въ одномъ согласны извѣстія древнихъ, что идея и культъ этого божества связаны были съ представленіями о будущей жизни, о побѣдѣ надъ зломъ и блаженствѣ въ небесахъ.

Съ культомъ Митры на западѣ связаны были совершавшіяся въ честь его мистеріи, сходныя съ мистеріями греческаго Діониса. Онѣ и служили символическимъ выраженіемъ идеи объ избавленіи отъ зла и бѣдъ жизни. Въ мистеріи посвящались немногіе избранные и предварительно проходили путь очищенія, или испытанія. Посвящаемый купался въ водѣ; ему давались, затѣмъ, въ знакъ принадлежности къ мистеріямъ, эмблеммы солнца и звѣздъ. Отъ адептовъ мистерій Митры требовались, и особеннаго рода подвиги, несвойственные, повидимому, воззрѣніямъ Зенд-авесты. Митріаки, или участники таинственнаго культа Митры, постились, часто совершали омовенія, принимали даже огненное очищеніе, проходя чрезъ огонь, бичевали себя, зимой и въ стужу ходили безъ одежды, жили большею частію уединенно и сходились только для совершенія своихъ таинственныхъ обрядовъ. Обряды эти состояли, главнымъ образомъ, въ жертвоприноше-

---

[1] De Jside et Osiride. c. 46.

[2] Ассиріяне, говоритъ Геродотъ, называли Афродиту-Милитта, арабы—Алитта, а персы—Митра. Согласно съ этимъ сказаніемъ Геродота, и св. Амвросій медіоланскій замѣчаетъ въ своемъ сочиненіи contra Symmachum (11): coelestem afri, Mithram Persae, plerique Venerem colunt, pro diversitate nominis, non pro numinis varietate. См. Creuzer's Symbolik. 1 B. zw. Abth. p. 227.

ніи вола, при чемъ братья митріаки должны были, во имя своего братства, брать по куску жертвеннаго мяса и съѣдать его на мѣстѣ принесенія жертвы. Ѣли также, вмѣстѣ съ тѣмъ, хлѣбы, и пили, при прочтеніи молитвъ и гимновъ въ честь Митры, сладкое питье изъ воды и меда, или вина,—символъ предвкушаемаго ими блаженства въ будущей жизни. Ихъ нравственный бытъ вообще носилъ характеръ жизни созерцательной. Извѣстны и различныя степени нравственнаго совершенства, которыя проходили митріаки. Сообразно съ этимъ, они носили символическія названія, указывавшія на разныя степени ихъ нравственнаго совершенства, и назывались именами воиновъ, т. е. вступающихъ на борьбу съ злымъ началомъ,—львовъ и гіеннъ, т. е. уже начавшихъ эту борьбу съ коварнымъ и сильнымъ духомъ злобы, — вороновъ, жаждущихъ крови, т. е. предчувствующихъ смерть злаго начала, золотыхъ или желѣзныхъ, т. е. лицъ, закаленныхъ въ борьбѣ съ злою силою и носящихъ въ себѣ несокрушимую надежду на побѣду надъ зломъ, наконецъ, именемъ отцовъ, т. е. названіемъ самаго «побѣдоноснаго Митры», которое, по преимуществу, усвоялось этому богу въ мистеріяхъ. [1]

Таинственный культъ Митры своими церемоніями не могъ, какъ уже сказали мы, не обращать на себя вниманія и христіанскихъ учителей церкви, видѣвшихъ его на западѣ. О нихъ упоминаетъ св. Іустинъ мученикъ [2], а Тертулліанъ такъ пораженъ былъ мистеріями Митры, что видѣлъ въ нихъ даже козни врага человѣческаго рода, съ цѣлію, подобіями христіанства въ язычествѣ, отвратить отъ вѣры во Хри-

[1] Всѣхъ степеней нравственнаго совершенства было 7-мь.

[2] Въ разговорѣ съ Трифономъ.

ста. Онъ находилъ въ обрядахъ митріаковъ сходство съ христіанскими таинствами — крещенія и причащенія [1]. Взглядъ поверхностный, которому, къ сожалѣнію, донынѣ слѣдуетъ большинство католическихъ писателей, стараясь въ язычествѣ отыскивать, часто искуственно и насильственно, сходство съ христіанскими идеями и обрядами, — съ цѣлью вывода, что христіанская истина всегда предчувствовалась, какъ истина всеобщая и необходимая. Христіанство не нуждается въ подобной фальшивой защитѣ, тѣмъ болѣе, что и самое сходство это, большею частію, мнимое, внѣшнее, какъ и въ данномъ случаѣ, т. е. въ вопросѣ о Митрѣ и его мистеріяхъ [2]. Божество—Митра стоитъ въ ряду другихъ божествъ языческаго міра совершенно одинаково, не выдаваясь между ними и не теряя своего обычнаго, натуралистическаго характера.

Древніе, не смотря на разнообразіе взглядовъ касательно значенія и свойствъ Митры, видѣли въ немъ большею частію бога солнца. «Deus sol invictus»,— таковъ эпитетъ, усвоявшійся ему на западѣ, который въ лицѣ Митры, дѣйствительно, покланялся солнцу. Самый культъ Митры, въ тѣхъ формахъ, съ какими извѣстенъ онъ былъ на западѣ, повидимому, указывалъ на тоже, равно какъ и исторія бога, раждающагося на планетахъ, въ гротѣ, и самыя эмблеммы

---

[1] Omnia adversum veritatem de ipsa veritate constructa esse. Apol. 47. Ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum misteriis aperiit aemulator diabolus. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos, expiationem delictorum de lavacro repromittit, etsi adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit. De Praescrip. 40.

[2] Объ этомъ взглядѣ католическихъ богослововъ на язычество у насъ должна быть рѣчь впереди.

солнца, раздававшіяся митріакамъ. На этихъ основаніяхъ и миѳологи, большею частію и до послѣдняго времени, въ этомъ смыслѣ объясняли аттрибуты Митры на его изображеніяхъ, и видѣли въ немъ символическое представленіе астрономическаго понятія о годовомъ движеніи солнца и производимомъ имъ вліяніи на жизнь земли. Солнечный годъ раздѣляется на двѣ равныя половины,—отъ равноденствія до равноденствія. Во время весенняго равноденствія, солнце вступаетъ въ знакъ вола, и кровь этого вола, т. е. плодотворная сила природы, льется на землю; вмѣстѣ съ осеннимъ равноденствіемъ, оно вступаетъ въ знакъ Скорпіона. Теперь пропадаетъ производящая сила земли. Вотъ—почему на изображеніяхъ Митры иногда является скорпіонъ, грызущій тѣло вола. Понятны изъ этого и другіе аттрибуты извѣстныхъ изображеній Митры. Два юноши съ зажженнымъ и потухшимъ факелами—это олицетвореніе весны и осени, зеленѣющее дерево, обвитое скорпіономъ — тотъ же символъ, собака — символъ жара на планетѣ Сиріусъ. Но физическія понятія о вліяніи солнца на землю соединены были съ соотвѣтственными имъ нравственными представленіями. Побѣда солнечнаго свѣта надъ мракомъ напоминала побѣду добра надъ зломъ, а оживленіе природы весною, послѣ зимы и осени,—служило символомъ безсмертія души послѣ смерти тѣла. Посредникъ между свѣтомъ и тьмою—солнце, обтекающее небесное пространство и прогоняющее мракъ, стало посредникомъ между началами добра и зла [1].

---

[1] См. Creuzer's Symbolik. 11, 1. Mithra p. 237—266. Крейцеръ доказываетъ даже, что астрономическія знаки вола и козерога очень древни и употреблялись за нѣсколько тысячъ лѣтъ до нашей эры.

Весьма вѣроятно, что на западѣ культъ Митры имѣлъ именно такое астрономическое значеніе, и что, позднѣе, подъ именемъ Митры, обожалось солнце, но такое понятіе о Митрѣ не вполнѣ отвѣчаетъ воззрѣніямъ самой Зенд-Авесты. Съ идеею Митры въ Персіи соединялось совершенно своеобразное представленіе, находившееся въ непосредственной связи съ представленіемъ объ Ормуздѣ и Ариманѣ. Для Митры, какъ бога солнца, какимъ описываютъ его греческіе историки, въ системѣ Зороастровой религіи не было мѣста...

Мы знаемъ уже, что Митра, по Зенд-Авестѣ, есть одинъ изъ яцатовъ, служившихъ олицетвореніемъ физическаго свѣта, и потому называется тысячеглазымъ и блестящимъ. Таковъ онъ во всѣхъ призываніяхъ духовъ. Подробнѣе изображаются свойства его въ исключительно ему посвященномъ хвалебномъ гимнѣ (яштѣ), гдѣ онъ описывается, какъ «величайшій изъ яцатовъ».

Свойства Митры двоякаго характера — и физическаго, и нравственнаго. Въ первомъ смыслѣ, онъ— свѣтоносная и животворная сила природы. Онъ прогоняетъ мракъ, и есть непобѣдимый и несокрушимый врагъ тьмы, которая страшится его; какъ свѣтозарная сила, онъ все проникаетъ собою, всему даетъ жизнь. Но всего болѣе описываются въ Авестѣ нравственныя свойства Митры. Его тысяча глазъ и ушей— символъ его всевѣдѣнія и правосудія. Это—носитель истины и правды, это — «неусыпный, всегда бодрствующій свидѣтель нашихъ словъ и дѣлъ». Онъ есть какъ бы олицетвореніе самаго закона вѣры и благочестія, и его охранитель и защитникъ [1]. Онъ

[1] Iuris humani divinique vindex. Laudes Mithrae. (Mihir Yasht), 2. Cossovicz. Decem excerpta Zendavestae:

есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, покровитель и защитникъ всѣхъ угнетенныхъ и обидимыхъ; это — ангелъ, посылаемый на помощь въ бѣдахъ и нуждахъ, и сила, распространяющая подъ солнцемъ миръ и довольство. Хвалебный гимнъ рисуетъ его въ воинскихъ доспѣхахъ, съ золотой каской на головѣ и серебряною кирасою на груди,—видимые знаки его невидимой борьбы съ зломъ жизни и съ дэвами, нарушающими покой человѣка. Это—сила, примиряющая человѣка съ жизнію, прибѣжище въ бѣдахъ и скорбяхъ жизни [1]. Но помощь и посредство этого утѣшителя людей простирается и за предѣлы настоящей жизни,—оно продолжается и въ другомъ мірѣ. Митра—податель блаженства въ будущей жизни, въ его небесныхъ обителяхъ человѣкъ находитъ свой полный миръ и покой [2]. Вотъ почему онъ—величайшій и мудрѣйшій изъ яатовъ, и вообще духовъ. [3] Всѣми этими свойствами Митра возвышается надъ другими духами и приближается къ самому Ормузду; онъ существо вышеестественное, почти равное самому богу добра и свѣта, и есть его представитель. Но, тѣмъ не менѣе, онъ—тварь. «Когда я сотворилъ Митру, говоритъ Ормуздъ, я сотворилъ его для того, чтобы обожали его, какъ меня самаго» [4]. Итакъ, по изображенію Зенд-Авесты, это—высшій изъ духовъ, и есть первое порожденіе Ормузда, первое его *отображеніе*, высшее олицетвореніе творческой силы самого Ормузда, и, какъ этотъ послѣдній, вмѣщаетъ въ себѣ животворную силу и физическаго, и нравственнаго міра. Онъ, дѣй-

[1] Ibidem. 26.
[2] Ibidem. 29.
[3] Ibidem. 141. 142.
[4] Ibid. 1.

ствительно, посредникъ между Ормуздомъ и человѣкомъ, какъ и всѣмъ міромъ, онъ есть посредникъ и между Ормуздомъ и Ариманомъ, потому что онъ—носитель силы для побѣды надъ царствомъ тьмы.

Но не къ представленію о солнцѣ привязаны были всѣ эти понятія о Митрѣ. Онъ — не солнце, какъ не само солнце — Митра и въ гимнахъ Ведъ, хотя онъ—свѣтъ, или свѣтоносная сила. Солнце отличается отъ него, какъ особый геній [1]; онъ отличается и отъ звѣздъ, которыя не могутъ сравниться съ его блескомъ. Живетъ онъ въ своемъ особомъ, созданномъ Ормуздомъ, обиталищѣ, на вершинѣ священной горы (Нага), возвышенной, блестящей. Съ ея высотъ онъ назираетъ весь міръ. Жилище это ему уготовано всѣми небесными силами, и въ числѣ ихъ, и самимъ солнцемъ [2]. Тамъ нѣтъ ни ночи, ни мрака, ни вѣтра бурнаго и тихаго, ни паровъ, ни пространства, въ котор мъ раждаются дэвы».

Что же такое митра? На этотъ вопросъ, частнѣе и опредѣленнѣе отвѣчаетъ намъ Авеста и позднѣйшая литература персовъ указаніемъ на то, что между Ормуздомъ, живущимъ въ свѣтѣ, и Ариманомъ, который окруженъ мракомъ, есть средостѣніе, *пустое пространство*—vai, воздухъ, атмосфера. Въ эту среду, отдѣляющую Ормузда и Аримана, въ это пустое пространство, тотъ и другой изводятъ изъ себя свои созданія. Первый свѣточъ отъ свѣта Ормузда, явившійся въ пустомъ, ненаполненномъ пространствѣ, гдѣ нѣтъ ни вѣтра, ни мрака, и есть Митра. [3] Итакъ, это *первое порожденіе свѣта*,

---

[1] Солнцу есть и особый гимнъ Yasht. См. Laudes solis. Cossovictz.

[2] Mihir Yasht. 51.

[3] Представленіе, напоминающее понятіе объ эѳиръ у грековъ.

первоначальная его форма, *прототипъ* міровой жизни, пущенный въ пустую среду, первое проявленіе божественной силы, имѣвшее образовать изъ себя все прочее. Такимъ образомъ Митра олицетворяетъ собою первый свѣточъ жизни, имѣвшій вступить въ борьбу съ мракомъ, который послѣ вошелъ въ туже среду, и, въ концѣ временъ, побѣдитъ эту темную силу. Какъ первый лучь отъ свѣта Ормузда, какъ начальное и ближайшее къ Ормузду порожденіе его, онъ посредствуетъ между міромъ и творцемъ міра, объединяетъ въ себѣ бога и міръ, равно близокъ къ тому и другому, примиряетъ въ себѣ бога съ міромъ. Вотъ почему онъ—тварь, но равенъ въ славѣ Ормузду. Какъ первый представитель животворной силы Ормузда въ мірѣ, онъ есть и первый врагъ Аримана и могущественнѣйшій носитель той силы, которая имѣетъ одолѣть врага жизни въ концѣ временъ. Онъ первый источникъ того свѣта жизни, который изъ среды, гдѣ смѣшанъ свѣтъ съ тьмою, т. е. изъ среды міра имѣетъ вытѣснить мракъ и всюду разлить свѣтъ. Послѣ этого становится понятнымъ и значеніе Митры въ общей системѣ Зороастровой религіи. Ормуздъ есть свѣтъ *несозданный*. Ариманъ—мракъ также несозданный (оба они, впрочемъ, по дальнѣйшему воззрѣнію, произошли изъ несозданнаго времени). Митра — первое олицетвореніе *созданнаго*, сотвореннаго свѣта, первое проявленіе свѣточа жизни, изшедшаго отъ Ормузда. Въ немъ, можно сказать, заключена вся вселенная [1]. Нѣтъ сомнѣнія, что на изображеніяхъ

---

[1] Митра называется, иногда, вмѣстителемъ (Pravara) ферверовъ или прежде сотворенныхъ душъ, т. е. общимъ носителемъ жизненныхъ началъ. Понятіе о немъ напоминаетъ такимъ образомъ ученіе Платона и Филоновой школы о логосѣ., какъ отобразѣ божества, называемомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, δεύτερος θεός.

Митры убиваемый волъ есть тотъ—первобытный волъ, яцатъ,—отъ котораго произошли всѣ роды органической жизни на землѣ, а убійца его—Ариманъ. Животныя — скорпіонъ и змѣй — представители той же враждебной силы Аримана, собака, наоборотъ, — представитель царства Ормузда. Она служитъ символомъ возобновленія жизни, не смотря на раны, наносимыя волу, и его смерть [1].

Самый культъ Митры, какъ онъ извѣстенъ намъ изъ Авесты, служитъ выраженіемъ понятія о немъ, какъ о силѣ, *посредствующей между свѣтомъ и мракомъ,* жизнію и смертію, какъ о геніѣ, источникѣ жизни и всѣхъ благъ ея, какъ о силѣ, связующей небо съ землею. Молитвы приносились Митрѣ отъ зари до полудня—*средины дня;* дни мѣсяца, въ которые ему праздновали, занимали также *срединныя* числа: 15 и 16. Ему посвящались новорожденные и возрастные, вступавшіе *въ союзъ* съ Ормуздомъ. Самые праздники въ честь его были особенно пышны, торжественны и сопровождались особеннымъ весельемъ. По древнимъ сказаніямъ, въ праздникъ Митры самъ царь долженъ былъ всенародно совершать танецъ и начать всеобщее веселье, въ воспоминаніе о славныхъ дѣлахъ Митры.

Не извѣстно,—были ли здѣсь и мистеріи, съ которыми соединялось почитаніе Митры на западѣ. По всей вѣроятности, особыя таинственныя мистеріи и аскетическая нравственность, несогласная съ духомъ Зороастровой религіи, привзошли въ культъ Митры послѣ и не на мѣстѣ его первоначальнаго явленія.

---

[1] Къ умирающему, какъ мы знаемъ, приводилась собака, служившая символомъ жизни въ будущемъ. Нѣтъ сомнѣнія, что и явленіе ея на изображеніяхъ Митры имѣло тотъ же смыслъ.

Культъ его, внѣ Ирана смѣшавшійся съ другими культами, получилъ особый мистическій характеръ. Вѣроятно, впрочемъ, что начало мистическому культу Митры положено было самими магами, быть можетъ, какъ предполагаютъ нѣкоторые [1], отдѣльною сектою маговъ. Секта эта могла имѣть свои особыя религіозныя воззрѣнія, выработанныя подъ вліяніемъ халдейскихъ вѣрованій и представлявшія смѣсь персидскихъ преданій съ религіозными воззрѣніями семитовъ. Итакъ, изъ представленія Зороастровой религіи о средоточномъ божествѣ — Митра, который объединяетъ въ себѣ Ормузда съ міромъ и самимъ Ариманомъ, вслѣдствіе постороннихъ вліяній, развился на западѣ культъ Митры, съ своеобразными представленіями о немъ, какъ богѣ солнца. Митра сталъ не сотворенный геній, какъ въ самой Авестѣ, а богъ, родившійся въ пещерѣ неба, которая значила первобытный зародышъ міра,—хаосъ [2]. Животныя, имѣвшія свое особенное значеніе въ персидскомъ культѣ, сдѣлались символами иныхъ, — астрономическихъ понятій, и къ извѣстнымъ у самихъ персовъ образамъ, въ какихъ представлялся Митра, присоединены новые.

Въ этомъ послѣднемъ, новомъ видѣ, культъ Митры былъ далеко распространенъ по міру, въ эпоху явленія и по явленіи христіанства. Съ востока и изъ Вавилоніи вмѣстѣ съ побѣдами, одержанными побѣдителями міра,—римлянами, онъ перешелъ въ столицу

---

[1] Döllinger. Das Heidenthum und Judenthum. Die Mithraslehre. 385 p.

[2] Пещера и мракъ въ большинствѣ древнихъ религій значили—«міръ въ зародышѣ, первобытный хаосъ». Этимъ объясняется и то, что Митра, какъ представитель общей космической силы, подобно всѣмъ такимъ божествамъ, изображался и въ женскомъ, и мужескомъ видѣ,—безразлично.

древняго міра и далѣе на западъ. Въ первый вѣкъ нашей эры, онъ распространенъ былъ во всѣхъ провинціяхъ малой Азіи. Съ энтузіазмомъ восприняты были здѣсь эти таинственныя мистеріи Митры, возбуждающія чувство и воображеніе надеждами на блаженство въ будущемъ. Нѣтъ сомнѣнія, что въ грекоримскомъ мірѣ онѣ еще болѣе осложнились и видоизмѣнились. Изъ Рима онѣ распространялись повсюду, куда проникало вліяніе римлянъ. Ихъ знали въ Арменіи и Каппадокіи, а на западѣ Европы онѣ простирались до Германіи и держались очень долго,—до IV вѣка нашей эры [1].

Религіозная мысль, проникающая систему Зороастровой религіи, отражалась и на соціальномъ, общественномъ бытѣ послѣдователей Зороастра. Это былъ отважный и живой народъ, убѣжденный, что онъ призванъ для постоянной борьбы съ темными силами. Этою подвижностію объясняются,—и его войны вовнѣ, и его неустойчивость, и частыя перемѣны во внутреннемъ бытѣ. Это былъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и одинъ изъ просвѣщеннѣйшихъ народовъ древняго міра. Въ сохранившихся отрывкахъ Авесты, принадлежащей различнымъ временамъ и періодамъ иранской образованности, содержатся только намеки на соціальное положеніе иранцевъ, и позволительно предполагать, что другія, потерянныя части ея, содержали въ себѣ и болѣе полные уставы касательно гражданскаго и общественнаго быта. Сохранившіеся въ Авестѣ за-

---

[1] Съ культомъ Митры связанъ былъ и культъ другому яцату—генію воды, или производительной водной силѣ въ природѣ,—богинѣ Анагитѣ Она представляла собою какъ бы другую половину Митры. Яцаты свѣта и воды,—этихъ двухъ главнѣйшихъ дѣятелей въ физическомъ мірѣ,—служили, такимъ образомъ, преимущественными носителями силы Ормузда и объединялись между собою.

коны и правила, къ тому же, принадлежатъ еще древнимъ временамъ и болѣе соотвѣтствуютъ простымъ формамъ жизни востока (Бактріи), нежели сложнымъ условіямъ быта западныхъ иранцевъ. Тѣмъ не менѣе, и на основаніи св. книгъ персовъ, можно судить о сравнительно широкихъ началахъ быта иранцевъ. Утрачены, по преданію персовъ, при нашествіи Александра македонскаго, и научныя книги персовъ. Но на основаніи тѣхъ же преданій, можно заключать, что наука у персовъ имѣла, сообразно съ ихъ религіознымъ воззрѣніемъ, направленнымъ на истребленіе въ природѣ враждебныхъ созданій Аримана, характеръ, по преимуществу, реальный. Въ Авестѣ придается, дѣйствительно, особенное значеніе медицинѣ. Врачи, которыхъ призваніе состояло въ сохраненіи и сбереженіи жизни, являются слугами Ормузда и врагами Аримана, который производитъ болѣзнь и смерть [1]. Искусство это было развито здѣсь болѣе, чѣмъ въ Индіи, и доведено до возможнаго въ то время совершенства. О другихъ наукахъ мало извѣстно. Впрочемъ можно предполагать о значительномъ развитіи поэзіи у иранцевъ. Мы имѣемъ персидскій эпосъ, явившійся уже около 1000 лѣтъ по Р. Хр. Поэтъ Абдулъ-Касимъ Мансуръ, по прозванію Фирдуси (райскій), собралъ, подъ именемъ Шахъ-намэ (книга царей), иранскія эпическія сказанія о герояхъ

[1] Вендидадъ сообщаетъ и точныя правила касательно лѣченія и платы за него. Здѣсь узнаемъ мы, что болѣзни лѣчились травами, ножемъ (операціи) и священнымъ словомъ (заговариваньe, заклинательныя формулы). Медицинское правило: experimentum in corpore vili—встрѣчается и въ Авестѣ. Операціи нужно дѣлать сначала надъ почитателями дэвовъ. Производить операціи надъ поклонниками Ормузда позволялось не иначе, какъ послѣ трехъ удачныхъ опытовъ надъ поклонниками дэвовъ.

и царяхъ древности, отличающіяся изяществомъ и красотою разсказа. Изъ сравненія этой Шахъ-наме съ Зенд-Авестою, видно, что эпическія сказанія, сохранявшіяся среди народа, въ своихъ основныхъ чертахъ, также древни, какъ и религіозное ученіе Авесты, и относятся по времени къ періоду, опередившему основаніе мидійскаго и персидскаго государствъ.

Соціальный бытъ иранцевъ отличался мягкостію своихъ формъ. Семейная жизнь, согласно съ общимъ взглядомъ на необходимость распространенія царства Ормузда, высоко цѣнилась. Вступленіе въ бракъ считалось обязанностію, а безбрачіе обрекалось на муки ада. Супружескіе союзы заключались только между правовѣрными. Мущина, смѣшивающійся съ нечестивыми, чрезъ это уничтожаетъ третью часть облаченія земли, т. е. третью часть земной растительности. Такіе достойны смерти, говорилъ законъ. Главѣ семейства давались тѣже права, что̀ и въ Индіи, и всѣ члены семьи должны быть подчинены ему, но въ Авестѣ мы не встрѣчаемъ уже никакихъ укоризнъ женщинѣ. Многоженство дозволялось, какъ и у восточныхъ арійцевъ, но не было распространено. Разводъ былъ легокъ, впрочемъ обусловленъ случаями невѣрности, преступленій и нечистоты. Защита жизни и личной безопасности, поддержаніе и облагороженіе домашняго быта стоитъ на первомъ планѣ въ законодательствѣ Ирана. Воровство и обманъ, какъ уже сказано, самые презрѣнные пороки. Щедрость и благотворительность — выдающіяся черты древнихъ персовъ. Правда, мы не находимъ въ Авестѣ высокаго ученія о братствѣ людей и народовъ; наоборотъ, и въ ней, какъ и въ самой жизни персовъ, проходитъ раздѣленіе между поклонниками Ормузда и дэвовъ; къ послѣднимъ требуется вражда. Но въ своемъ соб-

ственномъ царствѣ, которое было представителемъ свѣта и правды, персъ ненавидѣлъ всякаго рода стѣсненіе личной свободы, личныхъ правъ. Въ Шахнамэ Фирдуси всѣ правители—деспоты являются происходящими изъ странъ туранскихъ, гдѣ владычествуетъ Ариманъ; всѣ они—порожденіе темной силы; все, что гнететъ человѣка,—отъ Аримана Въ этомъ отношеніи, въ высшей степени замѣчательно сказаніе Шахнамэ о деспотѣ Согакѣ. Въ древности, еще во времена Іимы, изъ пустыни (царства Аримана) является князь Согакъ, обуреваемый страстями. Злой духъ заключаетъ съ нимъ союзъ, обѣщая за это поднять голову его выше солнца. Согакъ, при помощи дэвовъ, убиваетъ отца своего, и овладѣваетъ престоломъ. Теперь злой демонъ превращается въ красиваго юношу, дѣлается поваромъ царя, и питаетъ его кровью льва. Наконецъ проситъ милости поцѣловать царя въ плечо. Тотъ исполняетъ просьбу, и, на мѣстѣ поцѣлуя, вдругъ вырастаютъ два черныхъ змѣя. Тщетно смущенный Согакъ приказываетъ вырѣзать ихъ съ корнемъ; какъ вѣтки дерева, они вырастаютъ снова. Тогда тотъ же злой духъ является въ образѣ врача, и совѣтуетъ, для утоленія ихъ, кормить ихъ человѣческимъ мозгомъ. Тысячу лѣтъ царствовалъ этотъ тиранъ, ежедневно требуя, на съѣденіе змѣямъ, двухъ человѣкъ, пока Феридунъ, другой свѣтлый герой, не поразилъ его палицею съ бычачьей головою, и не приковалъ его къ горной скалѣ, въ глубокой пещерѣ. Тиранъ — въ видѣ человѣка, на плечахъ котораго два змѣя, сосущіе человѣческій мозгъ..... Можетъ ли быть образъ, болѣе яркій для выраженія мысли о губительномъ вліяніи тиранства?

Нынѣ, какъ замѣчено въ самомъ началѣ, уже нѣтъ или почти нѣтъ, этихъ живыхъ, дѣятельныхъ послѣ-

дователей пророка Зороастра. Въ самомъ дѣлѣ, поклонники огня и свѣта нынѣ не входятъ уже и въ статистику. По извѣстіямъ путешественниковъ, число гебровъ или гвебровъ, какъ называютъ ихъ въ мусульманской Персіи, два вѣка тому назадъ простиралось до 400,000 душъ. Число персовъ въ западной Индіи считается нынѣ до 100,000, или въ соединеніи съ 5-ю тысячами въ Кирманѣ—до 105,000. Такимъ образомъ, въ общей таблицѣ исповѣдниковъ религіи на всей землѣ они могутъ составить только 0,01%. Но, ничтожные по численности, исповѣдники религіи древняго пророка, отовсюду тѣснимые, упорно охраняютъ преданіе и вѣру отцевъ. Гвебры продолжаютъ читать молитвы на зендскомъ языкѣ, хотя его не понимаетъ народъ. Самые жрецы утратили всякое образованіе, и служатъ скорѣе представителями суевѣрія и невѣжества. Обряды — особенно обряды очищеній, которыхъ требуетъ и Авеста, доведены теперь до всей возможной мелочности и даже дикости. Замѣчательно, впрочемъ, что въ нынѣшнихъ теоретическихъ или догматическихъ вѣрованіяхъ парсовъ почти исчезъ дуализмъ, который такъ выдается въ Авестѣ. Въ ихъ катихизисѣ признается одинъ богъ Ормуздъ, безтѣлесный, безвидный и безпространственный, содержится и вѣра въ безсмертіе. Но нынѣшніе парсы отрицаютъ всякую вѣру въ спасителей и посредниковъ между богомъ и человѣкомъ. Спаситель одинъ— Ормуздъ, средство ко спасенію—добрыя дѣла. Итакъ это уже не та вѣра, которая заключена въ Яснѣ, Вендидадѣ и Виспередѣ. Авеста стала уже мертвою буквою. По всей вѣроятности, на эти новыя вѣрованія вліяло и христіанство, а отчасти—и магометанство, съ которыми борются парсы. Христіанскій монотеизмъ и магометанскій, на превосходство котораго

имъ указывали, былъ, по всей вѣроятности, причиною такого забвенія о другихъ божествахъ и объ Ариманѣ, какъ богѣ. Впрочемъ, и это, незначительное по количеству, общество парсовъ, доживаетъ свои послѣдніе дни. Въ средѣ его уже образовалась партія, которая требуетъ ослабленія сложныхъ и непривлекательныхъ церемоній религіи, съ уничтоженіемъ которыхъ—конецъ и ея обособленности. [1]

Таково положеніе поклонниковъ религіи, которая нѣкогда такъ интересовала древній образованный міръ, и которая донынѣ обращаетъ на себя вниманіе историковъ, особенно видимою близостію къ христіанскимъ воззрѣніямъ.

Эта сторона въ ученіи Авесты, т. е. видимая близость къ библейскимъ воззрѣніямъ, была, дѣйствительно, и донынѣ остается поводомъ къ различнымъ раціоналистическимъ воззрѣніямъ на библейское ученіе и его происхожденіе. Это одна изъ тѣхъ религій древняго міра, которую по преимуществу сопоставляютъ съ библейскимъ ученіемъ. Въ браминствѣ и буддизмѣ сближается съ христіанствомъ, болѣе всего, нравственное ученіе Въ Зороастровой религіи—догматическое, т. е. ученіе о Богѣ, мірѣ ангельскомъ и особенно эсхатологія, или ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра.

Зороастръ и его Авеста представляются обыкновенно источникомъ библейскихъ воззрѣній. Иранцы и ихъ законъ, по мнѣнію раціоналистической критики, вліяли на евреевъ, какъ въ началѣ и въ древнѣйшую эпоху своей исторіи, такъ и въ позднѣйшій періодъ. Авраамъ, таково мнѣніе нѣкоторыхъ исто-

---

[1] См. статью М. Мюллера въ его Essays «Die heutigen Parsis».

риковъ и филологовъ,[1] былъ современникъ Зороастра, и послѣдній родился въ той землѣ Харранъ, откуда выселился Авраамъ. Было между тѣмъ и другимъ взаимное общеніе въ религіозныхъ понятіяхъ. Изъ этой Харранъ и самъ Зароастръ пошолъ на востокъ въ Балкъ или Бактру, ко двору Вистаспа. Такимъ образомъ исходный пунктъ еврейскаго народа отожествляется съ мѣстомъ исхода и явленія иранскаго пророка. Но этимъ не ограничилось вліяніе Зороастровой религіи на евреевъ. Въ періодъ вавилонскаго плѣна, когда между евреями явился пророкъ Даніилъ, снова евреи стали нодъ вліяніе идей Зороастра, взяли новыя стихіи въ содержаніе своего религіознаго ученія. Таковы общіе взгляды на отношеніе между тою и другою религіями.[2]

---

[1] Въ числѣ ихъ и Шпигель въ сочиненіи Eran,– das Land zwischen dem Indus und Tigris—высказываетъ подобное же мнѣніе.

[2] Въ послѣднее время Эрнестъ Бунзенъ въ своемъ сочиненіи «Единство религій, Die Einheit der Religionen 1870, замѣчательномъ по своей основной мысли, но слишкомъ смѣлой, чтобъ не сказать болѣе, по развитію ея и историческимъ предположеніямъ и комбинаціямъ, высказываетъ слѣдующій оригинальный взглядъ на отношеніе еврейской исторіи и религіи къ другимъ народамъ. Въ началѣ исторіи человѣческаго рода, на истокахъ Окса (здѣсь исходный пунктъ всякой исторіи) жили двѣ расы,—бѣлая и темная. Бѣлые или арійцы—они же іафетиты—занимали отдѣленное самою природою пространство на плоской возвышенности, а туранцы или хамиты на прилежащей къ ней низменности. Затѣмъ, обѣ эти расы смѣшались и образовали третью красно-желтую расу адамитовъ. Адамиты, такимъ образомъ образовавшіеся, основали первое царство на Оксѣ, съ главнымъ городомъ Бактра; границы этого царства отвѣчали предѣламъ библейской земли Кушъ (II глава Бытія). Но, не смотря на смѣшеніе въ этой расѣ арійцевъ и туранцевъ, тѣ и другіе выдавались своими особенными чертами, и составляли высшій и низшій классъ народа. Между тѣмъ арійцы двумя другими отдѣльными вѣтвями пошли на западъ (индѣйцы и иранцы). Итакъ семиты, какъ и адамиты, представляютъ смѣшеніе арійцевъ съ не-арійцами. Отъ первыхъ исходитъ религіозное вліяніе; они носители религіоз-

Въ ученіи о богѣ и твореніи или отношеніи Бога къ міру, какъ мы видѣли, древнѣйшія Гаты Авесты, дѣйствительно, повидимому, отличаются отъ общихъ всему язычеству воззрѣній. Ормуздъ является въ нихъ единственнымъ творцемъ видимаго міра, единственнымъ источникомъ разума и добродѣтели; подлѣ него нѣтъ равнаго ему божества. Самый міръ творитъ онъ своимъ могучимъ словомъ; вселенная не истекаетъ изъ него, не выраждается медленнымъ процессомъ, какъ въ индѣйскихъ космогоническихъ сагахъ. [1] Но, какъ мы уже видѣли изъ самаго изложенія Зороастровой религіи, монотеизмъ Гатъ — не чистъ и не свободенъ отъ примѣси натуралистическихъ воззрѣній. Ормуздъ—не безтѣлесенъ, и имѣетъ своего рода утонченное тѣло. Точно также идея творенія, возвѣщенная иранскимъ пророкомъ, очень скоро смѣшивается въ самой Авестѣ съ натуралистическими и пантеистическими воззрѣніями. Не только въ позднѣйшей литературѣ, но и въ самой Авестѣ, мы уже встрѣчаемся съ ученіемъ, что міръ духовъ творитъ Ормуздъ изъ *собственнаго существа*, а міръ

ныхъ вѣрованій и учители народа. Семейство Авраама въ городѣ Уръ есть, такимъ образомъ, фамилія иранскаго происхожденія. Вся послѣдующая исторія еврейскаго народа представляетъ тотъ же дуализмъ въ происхожденіи и воззрѣніяхъ. Еврейскіе пророки и носители откровенія—иранцы, а масса народа—туранцы. Какъ сынъ Давидовъ, Мессія былъ также иранскаго происхожденія. Иранскій реформаторъ Зороастръ былъ провозвѣстникомъ того же монотеизма, который распространенъ Авраамомъ. Die Einheit der Religionen I—XV. 200, 208.

[1] Рётъ видитъ даже въ ученіи Зороастровой религіи о твореніи міра, чрезъ слово творца, идею творенія изъ ничего, въ первый разъ высказанную иранскимъ пророкомъ, объясняя при этомъ, что она—человѣкообразное представленіе дѣйствій божества. Röth. Die Zoroastrische Speculation. S. 447.

земной творится *при помощи* амшаспандовъ и другихъ духовъ, которые служатъ прототипами земныхъ существъ Скоро также, рядомъ съ Ормуздомъ, становится другой, повидимому, равный ему богъ; наконецъ, и этотъ дуализмъ объединяется въ пантеистической Заруана-акарана, изъ которой выраждаются сами Ормуздъ и Ариманъ, и притомъ—затѣмъ, чтобы исчезнуть вмѣстѣ со всѣмъ созданнымъ ими міромъ. Древнее ученіе Гатъ не гармонируетъ съ общими воззрѣніями Зороастровой религіи.

Итакъ Зороастровъ монотеизмъ—и неустойчивъ, и нечистъ. Онъ самъ возбуждаетъ вопросъ о своемъ происхожденіи. При такомъ значеніи монотеистическихъ вѣрованій и судьбѣ ихъ въ Иранѣ,—можно ли признавать ихъ источникомъ библейскаго монотеизма? Въ вопросѣ о происхожденіи одного воззрѣнія отъ другаго весьма важенъ вопросъ о томъ, какое изъ взаимно сходныхъ ученій было яснѣе, опредѣленнѣе, тверже и глубже воспринято. Можно ли, послѣ этого, считать библейскій монотеизмъ и библейскую идею творенія заимствованными изъ Зороастра, въ системѣ котораго это воззрѣніе является лишь на время, чтобы потомъ затеряться въ дуализмѣ и совсѣмъ исчезнуть въ пантеизмѣ? Библейскій монотеизмъ есть единственное чистое ученіе въ древнемъ мірѣ, до конца удержавшееся въ еврейскомъ народѣ. Почему оно исчезло и не удержалось у иранцевъ, отъ которыхъ взято, почему, съ другой стороны, это заимствованіе такъ привилось къ религіи евреевъ? Что можно отвѣтить на это?

Или историческія данныя несомнѣнно удостовѣряютъ въ этомъ? Но какая положительная исторія возможна въ вопросѣ о сообщеніи Авраама съ Зороастромъ, когда самъ Зороастръ является предъ исто-

ріею больше догматическимъ понятіемъ, чѣмъ историческимъ лицемъ? Отожествленіе земли Харранъ, въ которой жилъ Авраамъ, [1] съ Аріаною, о которой говоритъ Авеста, также произвольно, по сознанію самихъ филологовъ. [2] Предположеніе это произвольно тѣмъ болѣе, что и сама эта Аріана Vaeja, о которой упоминается въ Авестѣ, есть темное географическое понятіе, обратившееся, въ позднѣйшихъ преданіяхъ персовъ, въ чисто миѳическую страну. Наконецъ, въ древнѣйшихъ библейскихъ книгахъ, по крайней мѣрѣ въ книгѣ Бытія, не найдено ни одного слова съ яснымъ иноземнымъ корнемъ, что̀ необходимо было бы предположить при заимствованіяхъ библейскихъ понятій изъ иранской религіи. [3]

Скорѣе всего, поэтому, возможно было бы обратное предположеніе о заимствованіи монотеистическаго воззрѣнія Гатъ изъ одного источника съ библейскими воззрѣніями; скорѣе всего, можно было бы думать, что самъ Зороастръ, если онъ дѣйствительно существовалъ и былъ современникъ Авраама, и если Харранъ и Аріана одно и тоже, заимствовалъ свои вѣрованія отъ Авраама, или отъ родовъ, въ которыхъ, какъ въ семействѣ Авраама, хранилось чистое ученіе о Богѣ. [4] Не въ этомъ ли постороннемъ вліяніи источ-

---

[1] Быт. 11, 31.

[2] Съ филологической точки зрѣнія, находятъ невозможнымъ такое отожествленіе, потому что не объяснимо изъ Аріана ни придыханіе, ни вставочное r въ словѣ Харранъ. См. M. Müller. Essays. Genesis und Zend-avesta. S. 135.

[3] Max Müller. Ibidem.

[4] Такъ обыкновенно и отвѣчаетъ большею частію богословіе на вопросъ о видимомъ сходствѣ въ воззрѣніяхъ Зороастровой религіи съ библейскимъ ученіемъ, т. е. указаніемъ на то, что отъ самыхъ раннихъ временъ и до позднѣйшихъ персидскіе арійцы или иранцы, вслѣдствіе сосѣдства ихъ съ ассиріянами и другими семитами, стояли

никъ и того новаго реформаторскаго ученія, открытаго Зороастромъ въ арійскомъ мірѣ, которому такъ чуждо было единобожіе, скоро снова затерянное и неусвоенное? [1] Откуда, въ самомъ дѣлѣ, этотъ диссонансъ въ Авестѣ, гдѣ причина его? Или это — плодъ одной геніальной мысли иранскаго пророка? Конечно, и это возможно, какъ и говорили мы. Но, только возможно. Другихъ подобныхъ Зороастровъ исторія религіи въ древнее время, почему то, не представляетъ. Правда, предположеніе о заимствованіи ученія Зороастра о Богѣ отъ евреевъ исторически также представляется произвольнымъ. [2] Но столько же, если не болѣе, произвольно, и противоположное заключеніе о заимствованіи библейскихъ понятій у Зороастра.

Еще болѣе настаиваютъ на заимствованіи изъ Зороастровой религіи библейскаго ученія о духахъ, особенно же о классахъ и порядкахъ духовъ. [3] Но за то, съ еще бо́льшимъ правомъ можно отрицать тожественность Зороастроа воззрѣнія на духовъ съ библейскимъ. Идея личности проникаетъ все библейское воззрѣніе на Бога и міръ, отъ начала до конца, и составляетъ характеристическую, неотъемлемую, вы-

---

въ религіи подъ нѣкоторымъ вліяніемъ семитическихъ народовъ, и что они издавна восприняли отъ евреевъ нѣкоторыя религіозныя вѣрованія, а въ эпоху плѣна еще болѣе ознакомились съ ними См. Die Religton und die Religionen. v. Seydel. 1872. S. 86—87.

[1] При этомъ предположеніи получаетъ значеніе и то обстоятельство, что, по преданію персовъ, Зороастръ выселился на востокъ въ Бактрію съ запада (изъ атропатены—адербиджанъ).

[2] См. Saratustricae Gatae. Kosfovicz. Praefatcio. pag. IX.

[3] См. Theologische Briefe v. Alm. 1863. B. I. S. 83. 89. Die Religionen und Culte d. Heidenthums, von Werner. 1871. S. 415. Взглядъ этотъ, впрочемъ, очень распространенъ, и проводится во множествѣ протестантскихъ экзегетическихъ сочиненій на Библію.

дающуюся стихію въ библейскомъ воззрѣніи. Авеста, наоборотъ, какъ мы знаемъ уже, — не свободна отъ общаго всему язычеству недостатка яснаго ученія о Богѣ, какъ личности. Но особенно замѣтно это въ Зороастровой демонологіи. Библейскіе духи и ангелы— существа личныя, отдѣльныя и отъ Бога, и отъ міра. Въ Авестѣ духи—ни то, ни другое. Духи Ормузда произошли *изъ его свѣта*, духи Аримана — *изъ его тьмы;* слѣдовательно, по природѣ, они — тожественны съ Богомъ, который создалъ ихъ. Съ другой стороны, они сливаются, смѣшиваются и съ самимъ міромъ. Ферверъ есть олицетвореніе души живыхъ существъ; Яцаты-силъ и явленій видимой природы. Правда, они существуютъ и самостоятельно; но— только въ формѣ прототипа. Весь земной міръ, какъ мы видѣли уже, представляется только осуществленіемъ или овеществленіемъ этихъ невидимыхъ, идеальныхъ типовъ жизни. Самый дуализмъ Зороастровой религіи, въ основѣ котораго лежитъ тоже безличное, пантеистическое начало и который—чуждъ библейскому воззрѣнію, придаетъ духамъ свойства, какихъ не имѣли и не могли имѣть духи, по библейскому ученію. Въ Авестѣ они — представители двухъ началъ жизни—одинаково могучихъ, равныхъ. Ариманъ—царь тьмы,—владыка цѣлой половины міра. Онъ вмѣщаетъ въ себѣ злое начало во всей его цѣлости, онъ есть какъ бы Ἀντιθεὸς — Contradeus. Библейскій сатана, хотя и «князь» міра, *безусловно* не обладаетъ ни однимъ атомомъ въ мірѣ, онъ—существо также ограниченное, какъ и всѣ другія существа. Онъ останется навсегда злымъ, какъ и его духи, но всѣ они, какъ и ихъ вождь, только развившіяся въ зломъ направленіи личности, нѣкогда бывшія добрыми. Зороастровъ Ариманъ — чистое отрицаніе добра, типъ

космической силы, враждебной религіи и началу добра. Библейскій сатана,—какъ живая личность, никакъ не можетъ быть названъ вмѣстилищемъ, средоточіемъ зла, въ смыслѣ отвлеченнаго типа. [1]

Впрочемъ, развивая мысль о заимствованіяхъ библейскаго ученія о духахъ, останавливаются, обыкновенно, на томъ, что библейское ученіе о духахъ постепенно осложнялось и принимало характеръ близкій къ иранскому воззрѣнію, что въ первыхъ, по времени явленія, библейскихъ книгахъ его почти вовсе нѣтъ, а со времени вавилонскаго плѣна постоянно упоминаются ангелы, и притомъ ангелы-хранители или защитники народовъ, городовъ, какъ иранскіе ферверы; являются, вмѣстѣ съ тѣмъ, различные чины духовъ, ихъ классы и порядки. Но съ идеей о духахъ добрыхъ и злыхъ мы встрѣчаемся уже на первыхъ страницахъ книги Бытія; въ исторіи паденія является древній змій, который человѣкоубійца бѣ *искони*. За тѣмъ, чрезъ всѣ Моисеевы книги слѣдуютъ богоявле-

---

[1] Кстати замѣтить, что типъ библейскаго сатаны въ философіи и литературныхъ произведеніяхъ новѣйшаго времени, какъ и въ древнихъ сектантскихъ ученіяхъ, создавался болѣе по типу дуалистическаго, чѣмъ библейскаго взгляда. Въ немъ видѣли именно воплощеніе отрицательнаго начала жизни. Шеллингъ въ своей сатанологіи, руководясь своимъ общимъ пантеистическимъ взглядомъ и сходясь на этотъ разъ съ Богомилами, которые называли сатану братомъ Христа, признаетъ этого носителя духа отрицанія старшимъ братомъ Христа, потому что отрицаніе существуетъ прежде положенія, и это послѣднее развивается изъ перваго. Сатана и демоны, по Шеллингу, это «небожественный элементъ въ божествѣ, негативъ (negativ) сына,—alterum Dei Filii». Гете, въ своемъ Фаустѣ, видѣлъ въ сатанѣ психическую сторону самого человѣка въ ея отрицательномъ стремленіи, или то, что называется обыкновенно разрушающей реелексіей. Мистикъ Сведенборгъ, какъ и прежде его Яковъ Бэмъ, находилъ въ сатанѣ олицетвореніе началъ человѣческой жизни, въ ея дурномъ, противунравственномъ направленіи. Все это—бо́льшее или меньшее обезличеніе того, что въ Библіи имѣетъ живой, личный характеръ.

нія и явленія ангеловъ. То правда, что упоминаніе о различныхъ чинахъ ангеловъ, какъ и объ ангелахъ— покровителяхъ городовъ, хранителяхъ людей, мы находимъ въ позднѣйшихъ по времени явленія библейскихъ книгахъ [1]; но видѣть въ этомъ доказательство иноземныхъ, языческихъ — и именно персидскихъ— воззрѣній еще нѣтъ основаній, какъ нѣтъ нужды сближать это библейское ученіе съ китайскимъ, наприм., ученіемъ о духахъ, покровителяхъ городовъ. Духи — защитники — самое обычное представленіе, свойственное даже шаманству; характеристичнаго тутъ еще ничего нѣтъ. Не нужно забывать, съ другой стороны, что ученіе объ ангелахъ и мірѣ духовномъ, какъ и всякое другое библейское ученіе, развивалось въ самой Библіи не вдругъ, а постепенно. Полное раскрытіе ученія о мірѣ ангельскомъ шло въ связи съ раскрытіемъ ученія объ иномъ, высшемъ, несотворенномъ «Ангелѣ Завѣта», т. е. въ связи съ мессіанской идеей. Дѣятельность небесныхъ силъ, служителей дѣла спасенія, уяснялась для падшаго человѣка вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ полнѣе и полнѣе раскрывалась для него идея искупленія и Искупителя. Міръ ангельскій, какъ міръ звѣздный, открылся человѣку вмѣстѣ съ наступленіемъ нравственной ночи паденія, непосредственно по отпаденіи его отъ Божества, и затѣмъ жизнь этого духовнаго міра постепенно раскрывалась, міръ небесъ становился свѣтлѣе и ближе къ человѣку, по мѣрѣ того, какъ приближалось утро явленія великаго Ангела Завѣта, который соединилъ собою землю съ небомъ [2].

---

[1] Дан. 10, 13. 20. 21. 11. 1. 12. 1. Необходимо, однакоже, замѣтить, что херувимъ съ пламеннымъ оружіемъ является также на первыхъ страницахъ Библіи, въ исторіи паденія.

[2] Въ исторіи откровенія о тайнѣ божественнаго домостроительства

Филологія также почти не находитъ въ библейскихъ книгахъ слѣдовъ заимствованія персидскихъ понятій объ ангелахъ. Только въ имени злаго духа, упоминаемаго въ книгѣ Товита, указываютъ, повидимому, совершенно тожественное имя съ персидскимъ Aesmo—dev, или Eschaṁ—dev;—духъ страсти, врагъ душъ, Асмодей [1]. Но книга эта, явившаяся послѣ временъ Ездры, не внесена въ канонъ, и безъ сомнѣнія—не случайно. Если бы даже мы признали

нельзя не замѣтить, что въ послѣдній періодъ его—пророческій—полнѣе начинаетъ выясняться отношеніе небесныхъ силъ къ міру и человѣку, ихъ значеніе въ theocratiи и служеніе дѣлу нравственнаго обновленія человѣка. Это находимъ мы не у Даніила только, но и у другихъ пророковъ Іезек. гл. 1, 9 и 10. Захар. 1, 6—9, 6, 1—8. Еще болѣе полное раскрытіе этихъ отношеній свѣтлыхъ и темныхъ духовныхъ силъ къ человѣку дано уже въ Новомъ Завѣтѣ.

Думаютъ, между прочимъ, видѣть доказательство вліянія на библейскія воззрѣнія персидскихъ вѣрованій и въ томъ обстоятельствѣ, что въ древнѣйшей изъ библейскихъ книгъ, книгѣ Іова,—сатана является не съ такимъ враждебнымъ Богу характеромъ, какъ въ позднѣйшихъ книгахъ, въ которыхъ, въ этомъ отношеніи, замѣтно уже воззрѣніе персидскаго дуализма. (См. Dogmatik Martensen. S. 178—179). Здѣсь сатана предстоитъ лицу Божію и упоминается въ числѣ его дѣтей или сыновъ. Но понятіе о томъ, что сатана предстоитъ Богу, не указываетъ еще на его нравственную близость къ божеству. Все предстоитъ Богу, потому что всѣ и все ему подвластны и ничто не совершается безъ Его воли. На оборотъ, въ книгѣ Іова—сравнительно съ другими книгами Ветхаго Завѣта, особенно древними, по преимуществу выясняется враждебный добру характеръ сатаны, какъ клеветника и навѣтника даже на человѣческую добродѣтель. Съ другой стороны, то еще вопросъ, какому времени принадлежитъ книга Іова, древнему или позднѣйшему. (См. о происхожденіи книги Іова, арх. Филарета. 1872. Кіевъ). Впрочемъ, въ вопросы о подлинности и о времени происхожденія библейскихъ книгъ мы не можемъ входить, по самой задачѣ своего сочиненія.

[1] Товитъ, 3, 8. Находитъ, правда, имя Херувимовъ и Серафимовъ; но—не въ Авестѣ, а сближаютъ эти названія, уже совершенно произвольно, съ санскритскимъ Sarpe змѣй и греческимъ γρύψ; См. M. Müller. Essays. Die Genesis und—Zend avesta.

понятіе объ этомъ Асмодеѣ дѣйствительно, а не случайно тожественнымъ съ Зороастровымъ Aesma—dev, неприкосновенность чисто библейскихъ понятій объ ангелахъ осталась-бы неизмѣнною. Неканоническія и апокрифическія книги нельзя приравнивать къ каноническимъ. На евреевъ могъ вліять и дѣйствительно вліялъ нарсизмъ, какъ и вообще язычество въ позднѣйшія эпохи его исторіи. Но это вліяніе отразилось не на библейской литературѣ. Мы знаемъ, что со времени плѣна, іудейство, дѣйствительно, начало усвоять себѣ языческія воззрѣнія, но знаемъ и результаты этого вліянія языческаго міра. Плодомъ этого былъ новый источникъ еврейскаго вѣроученія: Талмудъ и Каббала, элементы которыхъ даны были задолго до явленія христіанства. Въ томъ и другомъ источникѣ іудейскаго вѣроученія мы встрѣчаемся уже съ понятіями объ ангелахъ, чуждыми библейскому воззрѣнію, т. е. чисто натуралистическими. Здѣсь они, дѣйствительно, какъ и въ Авестѣ, — олицетвореніе силъ и стихій міра, и творятся изъ огня и свѣта. По воззрѣнію Каббалы,—изъ отвлеченнаго и безкачественнаго божества En soph исходятъ или выливаются, въ убывающемъ порядкѣ, — Сефироты (числомъ 10-ть), представители идеальныхъ началъ міра, подъ именами мудрости, благости, пространства и другихъ свойствъ нравственныхъ и физическихъ, какъ амшаспанды въ Зороастровой религіи. За ними слѣдуютъ подчиненные имъ ангелы, раздѣляющіеся, по числу главныхъ Сефиротовъ, на 10-ть чиновъ,—представители различныхъ пространственныхъ сферъ въ природѣ, управляющіе движеніемъ земли и планетъ,—ангелы огня, воды, рѣкъ, источниковъ, какъ ятаты въ Авестѣ. Демоны также раздѣлены на 10-ть классовъ, изъ которыхъ каждый представляетъ извѣстную

ступень мрака и зла. Пневматологія Талмуда еще дальше отступаетъ отъ библейскаго воззрѣнія. Ангелы, какъ и самъ Шехина, замѣнившій Іегову, тѣлесны и чувственны, и слиты съ силами природы. Это позднѣйшее ученіе евреевъ о духахъ, дѣйствительно, было заимствовано изъ Зороастровой религіи. Талмудъ прямо говоритъ, что имена ангеловъ заимствованы раввинами у персовъ [1].

Исторія творенія земнаго міра также сближается съ исторіею творенія міра въ Библіи, хотя на томъ

---

[1] Ангелы у талмудистовъ завѣдуютъ всѣми частями міра и каждый изъ нихъ имѣетъ свое спеціальное назначеніе. Есть даже ангелы сна, которые вѣютъ своими крыльями, чтобы успокоить людей. Небесный сводъ, всѣ планеты, всѣ звѣзды имѣютъ также своихъ ангеловъ. Но между всѣми ими выдвигается ангелъ Метатронъ, царь всего небеснаго воинства, отчасти независимый отъ самого Бога. Не безъ основанія въ его имени видятъ измѣненное названіе персидскаго Митры, «величайшаго изъ ящатовъ». Свойства ангеловъ, которые служатъ олицетвореніями самой природы, грубо чувственны, особенноже свойства бѣсовъ, которые нуждаются даже въ пищѣ, хотя и легкой. Асмодей и въ раввинской демонологіи занимаетъ видное мѣсто. Онъ олицетворяетъ собою чувственное наслажденіе, впрочемъ не въ его грубомъ, а идеальномъ видѣ и служитъ посредникомъ между міромъ неба и землею, постоянно переходя изъ чувственнаго міра въ духовный и на оборотъ. Онъ выражаетъ собою понятіе о силѣ чувственнаго воспріятія, или чувственныхъ впечатлѣній. См. Тр. К. А. Изъ талмудической миѳологіи. 1870. Апрѣль. Филонъ и александрійская школа, отступая отъ библейскаго воззрѣнія, видѣли въ ангелахъ идеальные типы жизни, или то, что называется κόσμος νοητός, точно также какъ въ понятіи λόγος находили источникъ и идеальное средоточіе интеллектуальныхъ и другихъ началъ жизни. Раціоналистическая критика, сближая библейское ученіе о духахъ съ Зороастровымъ, и видя въ немъ, какъ напримѣръ въ понятіи Херувимовъ, символику еврейскихъ воззрѣній на природу и ея силы и олицетвореніе этихъ послѣднихъ (въ Херувимахъ и ихъ формѣ видятъ натуръ-философское понятіе о природѣ— 4-ре царства природы и всю природу въ цѣломъ) сходится въ этомъ отношеніи со взглядами новаго іудейства, отступившаго отъ библейскихъ воззрѣній.

только основаніи, что здѣсь 6 дней творенія, а въ Авестѣ 6 періодовъ. Въ описаніи рая ищутъ также изображеній библейскаго рая, хотя нѣтъ основаній персидскую Гаокерену, — бѣлую гаому, какъ и индѣйскую сому, отожествлять съ древомъ жизни, какъ это дѣлается при сопоставленіи Зороастровой религіи съ библейскимъ ученіемъ о первобытномъ состояніи человѣка. Разсказъ о паденіи, дѣйствительно, сходенъ съ библейскимъ. Но его мы встрѣчаемъ только въ Бундегешъ, т. е. въ позднѣйшей литературѣ персовъ. Самый разсказъ излагается не одинаково, и сказаніе, тожественное съ библейскимъ, передается въ формѣ прибавленія къ прежде сказанному, прибавленія, повидимому, совершенно излишняго. Самая идея паденія, если взять ее въ связи съ общимъ, цѣлостнымъ воззрѣніемъ Авесты, имѣетъ совершенно другой смыслъ, далекій отъ библейскаго. Въ этомъ послѣднемъ, и здѣсь, какъ и вездѣ, все основано на идеѣ личности. Человѣкъ испытывается въ добродѣтели, укрѣпляетъ свои силы, но падаетъ подъ искушеніемъ. Тамъ нѣтъ ничего подобнаго. Дэвъ вселяетъ въ человѣка зло. Въ самомъ дэвѣ это зло — потребность его природы. Злое начало есть необходимое явленіе; верховное божество Заруана—акарана необходимо изводитъ изъ себя двѣ формы бытія; та и другая, съ тою же необходимостію, проникаютъ всѣ другія частнѣйшія формы міровой жизни. Словомъ, зло—злое начало, грѣхъ; хотя и не непреодолимы, по воззрѣнію Авесты, но составляютъ *необходимую принадлежность* бытія. Свобода нравственная въ Авестѣ еще не пріобрѣла полныхъ правъ. Человѣкъ можетъ и долженъ бороться со зломъ, и имѣетъ побѣдить его; но не явиться оно

не могло. Пантеизмъ, какъ мы замѣчали, только прикрытъ дуализмомъ.

Но особенно выдается своимъ поразительнымъ сходствомъ съ христіанскимъ ученіемъ ученіе о послѣднихъ судьбахъ міра. Здѣсь—и воскресеніе тѣлъ, и признаки кончины міра, и послѣдніе пророки, и обновленіе земли и неба, и всеобщій судъ. Но все это въ чертахъ и образахъ, которые напоминаютъ не столько дѣйствительное ученіе Евангелія, сколько апокрифическія христіанскія или сектантскія сказанія. Форма — груба, сказочна. Такова огненная рѣка, обращающаяся въ теплое молоко для ощущенія праведниковъ; таковъ мостъ, съ котораго падаютъ грѣшники, напоминающій намъ подобное же сказаніе въ Магометовомъ коранѣ. Уже это указываетъ на то, что эти сказанія — не первообразъ, а скорѣе — обезображеніе, искаженіе другихъ, заимствованныхъ воззрѣній [1]. Дѣйствительно, ни объ одномъ изъ пунктовъ вѣроученія Зороастровой религіи нельзя сказать съ такою увѣренностію, что оно заимствовано, и притомъ въ позднюю эпоху, какъ объ эсхатологіи персовъ. «Нигдѣ не видно съ такою ясностію вліяніе на парсизмъ другихъ религій, и притомъ

---

[1] Также грубо и объясненіе, сдѣланное въ Бундегешъ, относительно воскресенія тѣлъ, по которому изъ растеній выростаютъ волосы, изъ земли кости, а изъ воды кровь. Мы не говоримъ уже о томъ, что одна изъ основныхъ идей, проникающихъ персидскую эсхатологію—мысль о томъ, что поверженный Ариманъ и его дэвы измѣнятся въ духовъ свѣтлыхъ и что нечестивые люди только на время поселятся въ аду, имѣетъ въ своей основѣ пантеистическій взглядъ. Все обращается къ тому, изъ чего первоначально вышло. Христіанскій догматъ о нераскаянности сатаны и вѣчности мученій, наоборотъ, служитъ, между прочимъ, выраженіемъ идеи о значеніи *личнаго бытія*. Личность на вѣки удерживаетъ особое, ей свойственное, направленіе нравственной жизни.

вліяніе разнообразное, какъ въ этомъ ученіи о послѣднихъ судьбахъ міра» [1]. На немъ отразилось соприкосновеніе вѣрованій изъ различныхъ религій. Самая идея воскресенія, хотя она можетъ быть связана съ общимъ воззрѣніемъ Авесты, есть уже, какъ мы видѣли, явленіе позднѣйшее, по крайней мѣрѣ съ очевидностію она высказана только въ позднѣйшей литературѣ персовъ. Что же касается до другихъ эсхатологическихъ сказаній, то въ нихъ привзошли въ позднѣйшую литературу персовъ элементы и изъ христіанства, и изъ іудейства, и даже буддизма, не говоря о греческомъ вліяніи. Извѣстная уже намъ книга Ардай Вирафъ—Намэ, представляющая собою персидскій переводъ христіанскаго апокрифа «Ascensio Iesaiae», есть очевидное доказательство христіанскихъ вліяній на персидскую литературу [2]. Въ этомъ «Ascensio Iesaiae», Исаія, среди разсужденій своихъ съ народомъ, возвышается душою на небо, а по возвращеніи, разказываетъ царю свое видѣніе въ небесахъ. Ангелъ, который водилъ его, принадлежитъ ко второму небу. На первомъ небѣ—тверди—онъ видитъ Самуила, и сраженіе, какъ на землѣ. Ангелъ объясняетъ, что такъ было отъ начала, и продолжится до пришествія того, кого ты увидишь. Далѣе, онъ ведетъ его чрезъ 5 первыхъ небесъ, изъ которыхъ одно краше другаго. Въ 6-мъ онъ видитъ ангеловъ, равныхъ по славѣ, и всѣ они поютъ пѣснь св. Троицѣ. На 7-мъ онъ видитъ, наконецъ, Христа и Св. Духа, а въ книгѣ исторіи, ему данной, читаетъ о чудесномъ рожденіи и чудесахъ Спасителя. Подобнымъ же

---

[1] Spiegel. Avesta B. 1. Zw. capit. S. 32.

[2] Время явленія этого апокрифа принадлежитъ второму или третьему вѣку.

образомъ и заснувшій Вирафъ, водимый яцатомъ Серошемъ, проходитъ чрезъ 7 небесъ, гдѣ видитъ адъ и рай съ жилищемъ Ормузда — Gorodman [1]. Но это не единственное доказательство постороннихъ вліяній на персидское эсхатологическое ученіе. Іудейская эсхатологія также вліяла на нее. Іудейская книга Abqat-Rocel, разсуждающая о послѣднихъ временахъ предъ явленіемъ Мессіи, говоритъ о болѣзняхъ и зноѣ, предшествующихъ этимъ временамъ, о томъ, что Богъ пошлетъ кровавую росу на землю, нечестивые будутъ пить ее и умирать, добрымъ она не будетъ вредить, солнце померкнетъ, христіане возобладаютъ надъ міромъ. Явится Армиллъ — Armillus, противникъ истиннаго Мессіи, произойдетъ брань между нимъ и Нееміею Бенъ — Шозіелемъ, который будетъ убитъ, но душа котораго будетъ взята на небо. Наконецъ явится Мессія Бенъ-Давидъ съ послѣдними пророками и поразитъ Армилла [2]. Даже индѣйское вліяніе можно находить въ эсхатологической литературѣ персовъ. Шпигель видитъ сходство въ разсказѣ о явленіи пророковъ въ послѣдніе дни съ буддійскими разсказами о явленіи Будды Майтрея [3]. Но особенно ясно это въ изображеніи быта человѣческаго въ послѣднія времена. Люди утончаются, одухотворяются, перестаютъ принимать обычную пищу, какъ въ буддійскихъ сказаніяхъ о началѣ и концѣ міровъ. [4]

---

[1] Авеста не знаетъ 7-ми небесъ. Въ ней упоминаются 3 рая и 4-е жилище Ормузда. Въ этомъ, между прочимъ, критика находитъ доказательство на то, что ardai virаf есть переводъ или передѣлка христіанскаго апокрифа.

[2] Spiegel. I. Zw. cap. 36—38. S.

[3] Ibid. S. 38.

[4] См. выше. Ученіе буддистовъ о происхожденіи и уничтоженіи міровъ.

Короче, все сказанное въ началѣ о вліяніи на Персію различныхъ инородныхъ религіозныхъ вѣрованій, частнѣе и по преимуществу, приложимо къ персидскому ученію о послѣднихъ судьбахъ міра. Но къ этому нужно присоединить, что разнородныя стихіи религіозныхъ вѣрованій, вслѣдствіе ихъ взаимнаго вліянія и обобщенія, до такой степени смѣшаны, что и выдѣлить элементы ихъ очень трудно. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы знаемъ уже, греческая философія здѣсь мѣшалась съ восточными воззрѣніями, здѣсь извѣстенъ былъ и неоплатонизмъ, который и самъ обязанъ своимъ явленіемъ подобному же смѣшенію восточной теософіи съ воззрѣніями запада [1]. Въ этомъ смѣшеніи восточныхъ и греческихъ воззрѣній—начало и гностическихъ сектъ. Сюда стремились и выселялись изъ метрополій гонимыя христіанскія секты. Особенно прочно, какъ извѣстно, укрѣпилось здѣсь несторіанство. Евреи здѣсь брали стихіи для своего Талмуда. Христіане, живущіе здѣсь, находили, что Зороастръ пророчествовалъ о Христѣ. А манихейство, отсюда вышедшее, было нестолько христіанскою сектою, сколько попыткою создать новую религію изъ смѣси парсизма, христіанства и іудейства. Эта же почва, или близкая къ ней, дала послѣ исламъ, который представляетъ собою смѣсь язычества съ христіанствомъ и іудействомъ. Опредѣлить точнѣе это смѣшеніе религіозныхъ элементовъ — задача дальнѣйшаго изученія древней литературы.

---

[1] Не удивительно, что подъ такими вліяніями сложилось и персидское воззрѣніе на мудрость, посредствомъ которой сотворенъ богомъ міръ, какъ на особое, отдѣльное божественное лицо, съ которымъ разсуждаетъ иранскій мудрецъ въ позднѣйшемъ литературномъ произведеніи персовъ, подъ названіемъ «Minokhired», и понятіе, о которомъ напоминаетъ Платоново и Филоново ученіе о Логосѣ.

Самое понятіе о посредникѣ и примирителѣ въ Зароастровой религіи, выродившее изъ себя особый культъ и распространившееся внѣ Персіи на западѣ (что̀ служитъ также доказательствомъ взаимнаго общенія религій), несомнѣнно выше, чѣмъ подобные типы въ браминствѣ и буддизмѣ, какъ и самое ученіе о Богѣ, здѣсь болѣе живо и жизненно, чѣмъ въ Индіи; но также не свободно отъ пантеистическаго взгляда. Правда, это—не Будда, несуществующій и обращающій все въ ничтожество, — не Кришна, проповѣдующій убійство личной жизни и обѣщающій въ этомъ блаженство; это—не типъ отвлеченнаго, мертвящаго созерцанія, а живой носитель силы добра. Но онъ—тварь и обще—космическая сила, выродившаяся изъ Ормузда. Онъ — олицетвореніе того свѣточа жизни, который вылился изъ божества и разлитъ по міру. Это—самъ міръ, въ отдѣльности отъ Ормузда. Точно также и Сосіошъ, послѣдній изъ пророковъ, есть воплощеніе,—частнѣе,—той силы свѣта, которая заключена въ человѣкѣ. Каймортъ, какъ и Адамъ Кадмонъ каббалистовъ, [1] — первотипъ силы, живущей въ человѣкѣ: Сосіошъ — ея завершеніе или выполненіе, Митра—олицетвореніе идеи о мірѣ добра въ его цѣлости, совокупности; Сосіошъ—въ человѣкѣ, въ частности. Оттого побѣда добра надъ зломъ даетъ жизнь только на время. Паитеистическое божество поглотитъ, наконецъ, все въ себя. Блаженство—только временное. Личность поднялась надъ стихійнымъ міромъ; но не

---

[1] Адамъ Кадмонъ или первый Адамъ у каббалистовъ есть идеальный, небесный человѣкъ, прототипъ жизни и посредникъ между Богомъ и твореніемъ, а Мессія—душа этого Адама Кадмона, небеснаго человѣка, имѣющая воплотиться, или самъ онъ—въ живомъ явленіи. Сходство тѣхъ и другихъ понятій очевидное.

побѣдила его окончательно. Религія Ирана — выше браминства и буддизма, но идея личнаго бытія и въ ней колеблется, и не сознана вполнѣ.

Въ Китаѣ нѣтъ и сознанія о нравственномъ злѣ или о необходимости избавленія отъ него; въ Индіи есть это сознаніе, или вѣрнѣе, *ощущеніе* зла; но избавленіе отъ зла полагается только въ уничтоженіи, въ смерти личнаго бытія; въ Иранѣ развивается надежда на побѣду зла надъ добромъ, но побѣда, за которою слѣдуетъ тоже уничтоженіе. Свѣточъ разумно-духовной жизни является; но — на время, скоро исчезаетъ....

17-го сентября
1872 г.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Напечатано: Стран.	Строк.		Нужно читать:
33	17	phisiologia	physiologia
183	24	Σεύς	Ζεύς
193	7	Адите	Адити
207	1	Свойство	Свойства
213	22	смѣнившими	смѣнившихъ
216	29	представителемъ	представителями
255	32	Ramajna	Ramajana
273	32	разсѣлялись	разселялись
336	25	въ небѣ	въ тебѣ
355	26	расетніе	растеніе
370	26	и всей духовной дѣятельности	и всей душевной дѣятельности
429	27	Зарождаются	Зараждаются
432	10	Космоголическими	Космологическими
465	17	были	было
607	14	вступающихъ	выступающихъ
608	28	Sacramentsrum	Sacramentorum