

# ИСТОРИЯ НРАВСТВЕННОСТИ

II

## НРАВСТВЕННЫХЪ УЧЕНИЙ.

ЧАСТЬ 2-Я.

(Восточные народы: китайцы, индйцы, семиты,  
египтяне, персы).

**М. ОЛЕСНИЦКАГО,**  
Профессора Н. д. Академіи.

**БИБЛИОТЕКА**

Александровской Лавры:

**КІЕВЪ.**

Типографія Г. Т. Чернякъ-Носицкаго, Михайлов. ул., соб. домъ.

1886.

PRINTED IN RUSSIA.

170.9  
OL2

---

Отискъ изъ журнала „Труды Киевской духовной Академіи“ за 1884—1885 г.

---



## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Издавая въ 1882 году первую часть исторіи нравственности и нравственныхъ ученій, мы сказали, что появленіе въ настоящее время основательнаго и объемистаго сочиненія по *системѣ* этики должно быть предварено основательнымъ и объемистымъ изслѣдованіемъ по *исторіи* нравственности и нравственныхъ ученій. Кто въ наше время хочетъ самъ создать что-либо капитальное, тотъ долженъ сначала тщательно ознакомиться съ тѣмъ, что сдѣлали до него другіе, и въ какомъ положеніи находился предметъ его изслѣдованія во всѣ прежніе вѣка. Съ этою, главнымъ образомъ, цѣлю, предпринято было нами составленіе исторіи нравственности. „Хотя наша исторія нравственности“, писали мы, „имѣетъ относительную цѣль свою въ самой себѣ, въ исторіи, какъ исторіи, или въ удовлетвореніи историческаго интереса, но конечную цѣль свою она имѣетъ въ доставленіи матеріала для созданія систематической этики“ (стр. 166). Для большаго убѣжденія читателей въ вѣрности нашего взгляда назначеніе въ настоящее время исторической этики и на отношеніе ея къ эти къ систематической укажемъ на то, что вскорѣ послѣ того какъ этотъ взглядъ былъ высказанъ нами, онъ высказанъ и у нѣмцевъ. Циглеръ издалъ въ 1882 г. первый выпускъ исторіи этики (Geschichte d. Ethik; Erst Abteilung: Die Ethik d. Griechen u. Römer), въ предисловіи къ которому пишетъ, между прочимъ: „Нынѣ весьма благовременно приняться за составленіе исторіи нравственности. Нынѣ многое хотятъ пошатнуть въ области догматическихъ вѣрованій и жизни; откуда ожидать намъ помощи, если не отъ

38-362/78 Nov. 19, 1911 OF

правоученія, соотвѣтствующаго требованія и запросамъ нашего времени. Такого правоученія у насъ еще нѣтъ, или, по крайней мѣрѣ, мы имѣемъ только самыя первыя начала его. Но мы можемъ получить его не иначе, какъ чрезъ основательное изученіе того, что было. Настоящее есть дитя прошедшаго. Слѣд., чтобы проложить путь къ систематической этикѣ и сдѣлать возможнымъ появленіе новаго зданія ея, надобно сначала написать исторію этой науки“. Что нашъ взглядъ высказанъ независимо отъ Циглера, самостоятельно, можно видѣть изъ того, что первая статья наша, въ которой высказанъ этотъ взглядъ и которая вошла въ составъ 1-й части нашей исторіи, появилась въ „Трудахъ Кіев. Академіи“ еще въ 1879 г.; между тѣмъ Циглеръ издалъ свою исторію въ 1882 г.. А что Циглера взглядъ самостоятеленъ, слѣдуетъ изъ того, что этотъ нѣмецкій ученый по всей вѣроятности не читаетъ „Трудовъ Кіев. Академіи“, и слѣд. незнакомъ съ нашею статьей. Такимъ образомъ повсюду приходятъ къ сознанію вѣрности высказанной нами на счетъ правоученія мысли. Циглеръ начинаетъ свою исторію только съ грековъ и римлянъ, и пишетъ исторію только нравственной „науки“. Между тѣмъ, по нашему мнѣнію, надобно ознакомиться, въ виду созданія систематической этики, съ исторіей не только науки, но и предмета науки (т. е. нравственности), и потому надобно начать исторію нравственности съ той поры, когда впервые зародилась въ человѣчествѣ общественная или историческая, или что тоже—нравственная жизнь. Вторая часть нашей исторіи и занята нравственной исторіей древнѣйшихъ, восточныхъ народовъ. А въ первой части отведено довольно мѣста и дикимъ народамъ. Вѣдь и они суть нравственныя существа.

---



## ОГЛАВЛЕНИЕ.

### Восточные народы:

	Страницы
Китайцы . . . . .	1
Индійцы . . . . .	80
Семиты (язычники) . . . . .	177
Египтяне . . . . .	192
Персы . . . . .	235

---

# БИБЛИОТЕКА

Александровской Лавры.

## КИТАЙЦЫ.

Руководясь принципомъ прогрессивнаго развитія нравственнаго сознанія, его постепеннаго расширенія, углубленія и возвышенія, мы отводимъ первое мѣсто въ ряду историческихъ народовъ *китайцамъ*. Уже то обстоятельство, пишетъ Шписсъ, что китайцы занимаютъ „колоссальное пространство земли“, заселенное „чрезмѣрно большимъ количествомъ людей, вынуждаетъ насъ не обходить китайской исторіи, и не отдѣлаться немногими словами“<sup>\*)</sup>. А мы прибавимъ: не въ правѣ мы совсѣмъ умолчать о китайцахъ уже потому, что китайцы существовали и существуютъ въ исторіи, что существованіе ихъ есть историческій фактъ; а отдѣлаться нѣсколькими словами мы не въ правѣ потому, что китайцы, какъ вообще въ духовномъ отношеніи, такъ и спеціально въ моральномъ, достигли самостоятельнаго характернаго выраженія своей жизни, имѣютъ специфически принадлежащую имъ особенность.

Начиная рядъ историческихъ народовъ съ китайцевъ, мы этимъ самымъ изъ всѣхъ историческихъ народовъ ставимъ ихъ въ самое близкое отношеніе къ народамъ дикимъ, остающимся по ту сторону исторіи. И въ самомъ дѣлѣ,—сколько ни превосходятъ китайцы дикіе народы

---

<sup>\*)</sup> Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach dem Tode, Iena, 1877, s. 198. 199.

своимъ культурнымъ развитіемъ (многими открытіями и изобрѣтеніями, государственнымъ устройствомъ, большею чистотою и возвышенностію нравственныхъ правилъ), но они, по нашему мнѣнію, болѣе другихъ историческихъ народовъ древности отличаются тѣмъ же натуралистически-материалистически-практическимъ направленіемъ, тою же пассивностію и косностію, въ которыхъ погрязаютъ, какъ мы видѣли, дикіе народы. Правда, у китайцевъ, какъ у цивилизованнаго въ нѣкоторомъ смыслѣ народа, иная точка зрѣнія на предметъ, чѣмъ у народовъ дикихъ, цѣль преслѣдуется иными средствами и иными путями; но сущность дѣла и здѣсь и тамъ одна и та же, конечная цѣль сродна. Если слѣдующій историческій народъ, которымъ мы займемся послѣ китайцевъ, можетъ быть сравненъ съ ребенкомъ во время его дѣтской игры, когда онъ видитъ вещи въ иномъ видѣ, идеализированными, когда въ головѣ его играетъ фантазія,—то китайскій народъ можетъ быть сравненъ съ ребенкомъ того времени, когда ему сообщаются первые уроки точнаго ознаменія съ вещами. Непосредственность, прозаичность, сухость—эти характерныя черты воззрѣнія на міръ и жизнь у дикарей, суть также характерныя черты воззрѣнія на жизнь и китайцевъ.

Есть еще одно обстоятельство, побуждающее изслѣдователей моральной стороны человѣческой жизни обратить большее вниманіе на китайскій народъ. Обстоятельство это—перевѣсъ нравственно-практической стороны въ жизни этого народа. *Кон-фу-тзы* (*Конфуцій*) (род. ок. 550 г. до Р. Хр.), возстановитель древней китайской религіи, этотъ типъ китайскаго мудреца, „князь мудрости“, какъ называли его китайцы, былъ по преимуществу нравственнымъ реформаторомъ своего народа, возстановившимъ первобытную чистоту нравовъ среди испорченной жизни современниковъ. Потому ученіе его почти исключительно моральнаго содержанія и характера; это—всего менѣе метафизика и всего болѣе практика. При встрѣчѣ съ метафизическими вопросами *Кон-фу-тзы* хранилъ, по вы-

раженію одного изъ нашихъ богослововъ, „дипломатическое молчаніе“<sup>1)</sup>); онъ считалъ излишнимъ, бесполезнымъ и невозволительнымъ любопытствомъ стремиться къ разрѣшенію такихъ вопросовъ, такъ какъ сущность дѣла не въ томъ, чтобы разсуждать, а въ томъ, чтобы дѣлать; и всѣ отвѣты *Кон-фу-тзы* на такіе вопросы сводятся на нравственно-житейское наставленіе. Напр. по вопросу объ отношеніи человѣка къ божеству *Кон-фу-тзы* совѣтуетъ „читать боговъ“, но „держаться вдали отъ нихъ“, такъ какъ божество слишкомъ недоступно для человѣка, слишкомъ далеко расходится съ нимъ, а потому близкое общеніе съ божествомъ скорѣе опасно для человѣка, чѣмъ выгодно. Гораздо ближе къ человѣку человекъ, — потому-то обязанности человѣка къ ближнимъ составляютъ важнѣйшую часть нравоученія *Кон-фу-тзы*. По вопросу о безсмертіи души человѣческой мудрецъ ограничивается отвѣтомъ: „если я не знаю еще жизни, то какъ могу знать о смерти?“ На вопросъ—знаютъ ли предки о томъ, что дѣлаютъ почитающіе ихъ потомки, видятъ ли они ихъ, слышатъ ли?—мудрецъ сказалъ: „Неудобно отвѣчать на этотъ вопросъ что нибудь опредѣленное. Если бы я сказалъ, что предки чувствуютъ оказываемое имъ потомками почтеніе, что они видятъ, слышатъ и знаютъ, что дѣлается на землѣ, то исполненныя дѣтской любви сердца живыхъ могутъ сдѣлаться незначительными къ своей собственной жизни, чтобы всецѣло посвятить себя служенію предкамъ; если же, на оборотъ, я сказалъ бы, что предки не знаютъ, что дѣлаютъ ихъ потомки, то могло бы ослабѣть усердіе къ почтенію ихъ памяти, потомки эгоистически замыкались бы въ себѣ самихъ, и такимъ образомъ была бы разорвана свящ. связь, соединяющая поколѣніе съ поколѣніемъ. Продолжай, не разсуждая, почитать память умершихъ и представляй ихъ свидѣтелями твоихъ поступковъ; о большемъ не мудрствуй“. Изъ этого отвѣта можемъ видѣть, какъ *Кон-фу-тзы*, съ одной

1) *Хрисанъ*, Религія древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, 1 т. Спб. 1873, стр. 120.

стороны, уклоняется самъ и отстраняетъ собесѣдниковъ отъ разсужденій о метафизическихъ предметахъ, а съ другой— во всѣхъ бесѣдахъ своихъ преслѣдуетъ этическую тенденцію. Въ этомъ отношеніи онъ составляетъ контрастъ съ другими восточными философами, съ такою охотою вдающимися въ спекулятивныя разсужденія о предметахъ религіозной метафизики. Затрудняется мудрецъ давать теоретическія объясненія и болѣе доступныхъ для человѣка предметовъ изъ жизни китайскаго народа, напр. учрежденія великаго жертвоприношенія, совершаемаго государемъ Китая (когда былъ спрошенъ однимъ изъ учениковъ), сводя рѣчь на практическое значеніе такихъ предметовъ, какъ полезныхъ для нравственной жизни человѣка, содѣйствующихъ совершенствованію послѣдней. Сохраняя древніе обряды при возстановленіи китайской религіи, напр. культъ умершихъ и духовъ природы, онъ смотрѣлъ на нихъ главнымъ образомъ какъ на выгодные для массы народа съ нравственной точки зрѣнія. Такому же направленію слѣдовали ученики *Кон-фу-тзы*, между которыми самымъ выдающимся былъ *Мен-тзы*. Только воззрѣнія *Чу-и*, философа уже 12 вѣка по Р. Хр. (послѣдняго изъ выдающихся китайскихъ философовъ), характеризуются, сравнительно съ воззрѣніями предшествовавшихъ китайскихъ мыслителей, отвлеченностію и созерцательностію. Отличается наклонностію къ умозрѣнію и занятію отвлеченными вопросами о началѣ и цѣли всѣхъ вещей и *Лао-тзы*, современникъ *Кон-фу-тзы*; но его ученіе носитъ на себѣ болѣе индійскую, чѣмъ китайскую печать, его религія меньше соотвѣтствуетъ духу китайскаго народа, чѣмъ религія конфуціанская; и по личности и жизни своей онъ не похожъ на подлиннаго китайскаго мудреца,—путешествуетъ по чужимъ странамъ (что было не въ обычаѣ у китайцевъ), долго живетъ въ Индіи, и по возвращеніи въ отечество отказывается отъ государственной должности и проводитъ жизнь въ уединеніи, пытаясь разрѣшить умозрѣніемъ загадку жизни, за что и упрекаетъ его, по преданію,

*Кон-фу-тзы* <sup>1)</sup>). Священные или авторитетныя книги китайцевъ также по преимуществу нравственно-практическаго или нравственно-политическаго содержанія <sup>2)</sup>). Въ особенности таковы тѣ четыре *классическія* книги, которыя называются у китайцевъ *Ссе-шу* и на которыя можно смотрѣть, какъ на прямое ученіе *Кон-фу-тзы*; онѣ обыкновенно заучиваются въ китайскихъ училищахъ наизусть и служатъ неизмѣннымъ кодексомъ правилъ нравственной и гражданской жизни. Последняя книга (*Мен-тзы*) содержитъ въ себѣ ученіе *Мен-тзы*, знаменитѣйшаго изъ учениковъ *Кон-фу-тзы*, о разныхъ предметахъ морали и политики. Первая книга (*Та-го*) есть великое ученіе о томъ, какъ править народомъ, чтобы правленіе было мудрымъ,—есть ученіе о высочайшемъ благѣ, Вторая книга (*Тшун-юнь*) учитъ избѣгать всѣхъ крайностей въ жизни и оставаться въ неизмѣняемой „средины“,—или о началахъ нравственной жизни. Третья книга (*Люнь-ю*) содержитъ бесѣды *Кон-фу-тзы* съ учениками, моральныя изреченія его, разные случаи изъ жизни его. Менѣе богаты нравственнымъ содержаніемъ свящ. книги—*Кинь*, содержаніе которыхъ принадлежитъ глубокой древности, и которыя собраны, приведены въ порядокъ, исправлены и переработаны реформаторомъ *Кон-фу-тзы*. Между книгами *Кинь* третья книга (*Ши-кинъ*) есть сборникъ народныхъ пѣсней, большею частію нравственнаго характера; вторая книга (*Шу-кинъ*) къ историческимъ повѣствованіямъ привмѣшиваетъ нравственныя и политическія сужденія; первая книга (*И-кинъ*) имѣетъ также нравственное содержаніе особенно въ позднѣйшихъ объясненіяхъ къ этой книгѣ. Наконецъ изъ двухъ книгъ—*Ли-ки* и *Тшунь-тзю*, также называемыхъ иногда именовъ *Кинь*, первая имѣетъ содержаніемъ своимъ внѣшнюю обрядность, которой

<sup>1)</sup> Потому ученіе *Лао-тзы* имѣетъ подчиненное значеніе въ китайской системѣ, какъ принадлежащее другому міровоззрѣнію.

<sup>2)</sup> Политика и мораль, какъ увидимъ ниже, весьма тѣсно связаны у китайцевъ, переходятъ одна въ другую.

усвоется, какъ увидимъ ниже, весьма важное значеніе въ нравственной жизни китайцевъ. Да и весь вообще китайскій народъ, какъ будетъ раскрыто и объяснено ниже, характеризуется нравственно-практическимъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова) направленіемъ; это—народъ реализма и сухаго практическаго разсудка.

Чтобы вывести нравственное міровоззрѣніе, т. е. нравственныя понятія и основанныя на нихъ нравственныя правила китайцевъ изъ основныхъ принциповъ ихъ и за тѣмъ органически разчленивъ ихъ и представить въ системѣ, для этого охарактеризуемъ сначала нѣсколькими словами общее міровоззрѣніе китайцевъ, метафизику ихъ, такъ какъ часть всегда опредѣляется цѣлымъ, явленіе—сущностію, дѣйствіе или слѣдствіе—причиной или основаніемъ. Чтобы охарактеризовать общее міровоззрѣніе китайцевъ, назовемъ его пантеистическимъ натурализмомъ. Но при этомъ надобно обратить вниманіе на то обстоятельство, что у китайцевъ религіозно-богословская метафизика и метафизика философская, религія и философія отождествляются; онѣ имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ (въ разумѣ человѣка, исключаящемъ всякое сверхъестественное откровеніе) и различаются между собою только по степени познанія,—религія есть неразвита философія, а философія есть вполне развисяшая религія. Слѣд. религія китайцевъ раціональнаго характера. Китайцевъ мы поставили изъ народовъ древности въ самое близкое отношеніе къ дикарямъ и ими открыли исторію. И въ самомъ дѣлѣ, если дикари обожаютъ различные предметы чувственной природы, подлежащіе чувственному созерцанію и одушевляемые фантазіей, то предметы чувственной природы обожаются и китайцами, только не въ такомъ дробномъ, частичномъ видѣ, какъ у дикарей, а въ общности, въ двухъ самыхъ крупныхъ явленіяхъ видимаго міра, каковы небо и земля. Это обожаніе предметовъ видимаго міра въ самомъ общемъ ихъ видѣ—неба и земли, подлежащихъ чувственному созерцанію и одушевляемыхъ фантазіей (натур-

религія) и было первоначальною религіею китайцевъ. Когда мы прибавляемъ „одушевляемыхъ фантазій“, то имѣемъ въ виду то обстоятельство, что и на самыхъ низшихъ ступеняхъ религіознаго развитія, даже у дикарей, обоготворяемому матеріальному началу приписываются и духовныя свойства,—какъ и вообще при неразвитости своей человекъ смѣшиваетъ наблюдаемыя имъ въ мірѣ духовное и матеріальное начала,—духъ у него представляется оmateriализованнымъ, а матерія—одухотворенною. Названная первоначальная религія китайцевъ осталась господствующею у массы китайскаго народа и впоследствии; и при этомъ на ряду съ обоготвореніемъ предметовъ и силъ видимаго міра—неба и земля обоготворялись и частныя предметы, и даже души умершихъ людей. Но китайскій народъ при своемъ разсудочномъ направленіи, при господствѣ у него философіи и отождествленіи ея съ религіознымъ богословствованіемъ, пошелъ дальше въ своихъ представителяхъ и своей интеллигенціи. Китайскіе философы поднялись до отвлеченныхъ принциповъ всего существующаго—силы и матеріи, какъ абстракцій отъ мужской, активной силы неба и женской, пассивной силы земли; а позднѣйшій философъ китайскій *Чу-и* попытался даже свести эту двоицу началъ къ единству, и такимъ образомъ китайская метафизика стала еще отвлеченнѣе, еще дальше отъ непосредственнаго воззрѣнія на природу, какъ на божество. Напрасно мы искали бы у китайцевъ представленія о личномъ безконечномъ духѣ, виновникѣ и промыслителѣ міра; его не найдемъ ни въ сознаніи народа, ни въ сознаніи философовъ. Хотя небу приписываются и духовныя свойства—всевѣдѣніе, всемогущество, премудрость, благость, правосудіе, хотя оно правитъ міромъ и исторіей и все въ нихъ приводитъ въ порядокъ, но въ то же время сознаніе и воля усваиваются китайскими мудрецами только человекъ, и въ этомъ полагается специфическое отличіе его отъ всего прочаго, существующаго въ мірѣ. Такимъ образомъ божество китайцевъ, хотя служить образцомъ для



жизни и дѣятельности человѣческой, но само въ себѣ живетъ и дѣйствуетъ безсознательно, безсердечно и невольно; оно есть, по выраженію *Пфляйдерера*, не больше, какъ „имманентная міру форма законосообразности его бытія“<sup>1)</sup>, какъ повсюду проявляющійся и все обнимающій неизмѣнный законъ природы, всеобщая мировая сила, безсознательно формирующая все душа міра.

Но намъ уже извѣстно, что китайскій народъ—народъ не теоріи, а практики, что китайскіе мудрецы не столько метафизики, сколько моралисты; потому вниманіе и интересъ ихъ больше и больше сосредоточивались на человѣкѣ—субъектѣ нравственной жизни и дѣятельности на землѣ. Съ одной стороны, человѣку усвоется важное значеніе и высокое достоинство; но, съ другой стороны, онъ признается такимъ же естественнымъ продуктомъ, какъ и растеніе или животное, есть „цвѣтъ“ природы. Высокое достоинство и значеніе человѣка опредѣляется тѣмъ, что изъ всего существующаго въ мірѣ только въ одномъ человѣкѣ жизнь проявляется въ формѣ сознанія и воли. Потому-то человѣкъ иногда помѣщается китайскими философами рядомъ съ небомъ и землей (между ними), какъ третья существующая подлѣ нихъ сила. А различеніе человѣка отъ прочихъ произведеній природы не существенное, а только степенное, вытекаетъ изъ натуралистическаго взгляда китайцевъ на міръ и человѣка. Этотъ взглядъ заявляетъ себя у китайцевъ грубѣе и прозаичнѣе, чѣмъ у другихъ языческихъ народовъ; у послѣднихъ обыкновенно существуютъ различныя сказанія объ особенномъ происхожденіи человѣка отъ божества, о непосредственномъ изліяніи божественнаго начала въ вещественное тѣло для происхожденія человѣка; у китайцевъ же этого не находимъ. „Китайская мудрость“, замѣтилъ одинъ изъ нашихъ богослововъ, „повидимому пред-

1) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 Bd., Leipzig, 1869, s. 175. Чт. вообще стр. 172 и д., *Вуттке*, Geschichte des Heidenthums, 2 Th., Breslau, 1853, s. 10 u. w.; *Хрисановъ*, Религія древняго міра, стр. 98 и д.

варяетъ нынѣшніе натуралистическіе взгляды, по которымъ законы человѣческой жизни и исторіи скрыты въ необходимыхъ, физическихъ законахъ природы, и психологія должна быть подчинена физикѣ, физиологіи и математикѣ. Различіе только въ томъ, что китайскіе мудрецы не были въ этомъ отношеніи такъ послѣдовательны, какъ этого можно было бы требовать<sup>1)</sup>. Какъ и современные натуралисты, китайскіе мудрецы полагаютъ единственное различіе между человекомъ и прочими физическими существами только въ томъ, что въ человекѣ присущая въ мірѣ и образующая его перво-сила обнаруживается въ формѣ сознательнаго мышленія. Правда, *Кон-фу-тзы* производитъ изъ Янъ и Инъ только живое тѣло человекѣ; познающій же духъ его сообщается, по его словамъ, небу, куда онъ долженъ и возвратиться. *Пфляйдереръ* проводитъ въ этомъ случаѣ параллель съ ученіемъ *Аристотеля*, который къ чувственной душѣ присоединяетъ *воѣ*; *Фирадеу*, какъ новый и высшій принципъ по сравненію съ душой. „Но если небо“, скажемъ словами того же ученаго, „по общему китайскому воззрѣнію есть только одна изъ сторонъ естественной жизни, та именно сторона, въ которой превѣшиваетъ дѣятельный принципъ, то и здѣсь происхожденіе человекѣ не можетъ быть мыслимо выше и духовнѣе, чѣмъ въ представленной выше теоріи круговращенія матеріи“<sup>2)</sup>.

Хотя вниманіе китайцевъ и китайскихъ мудрецовъ сосредоточено на человекѣ, на его жизни и дѣятельности, но тѣмъ не менѣе и психологія китайцевъ столь-же бѣдна и суха, какъ и метафизика ихъ. Нѣтъ у нихъ объясненій, и даже попытокъ къ объясненію, ни сознательнаго мышленія, ни процессовъ воли; то и другое принимаютъ просто какъ факты, безъ дальнѣйшихъ разсужденій о причинахъ и послѣдовательныхъ выводахъ изъ нихъ. И это понятно при умло

1) *Хрисанъ*, Религіи древнаго міра, 1 т. стр. 116.

2) *Die Religion, ihr Wesen u. ihre Geschichte*, 2 Bd. s. 177.

неиіи китайцевъ отъ всякихъ теоретическихъ тонностей и при непосредственномъ направленіи ихъ на практическую жизнь. Понятно также, что коль скоро нравоученіе, съ одной стороны, выводится изъ натуралистически-метафизическихъ принциповъ, а съ другой—списывается съ фактовъ неподкупной дѣйствительности, съ явленій практической жизни, то въ немъ неизбежно встрѣтятся противорѣчія и неустойчивость,—встрѣчающіяся и въ новѣйшихъ пантеистическихъ и матеріалистическихъ системахъ.

Противорѣчіе усматривается прежде всего во взглядѣ на свободу воли человеческой, на это первое и основное условіе (субъективное) нравственной жизни. На основаніи опыта, т. е. естественнаго чувства, предощущающаго высшую идею, и энергической практической дѣятельности, китайцемъ фактически признается за человѣкомъ свобода воли, въ нѣкоторой степени самостоятельное существованіе признается и реформаторомъ *Кон-фу-тзи*; и т. о. человѣкъ въ нѣкоторомъ смыслѣ спасается отъ всецѣлаго погруженія во всеобщее натуральное бытіе. Но признается свобода какъ простой фактъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій и объясненій его изъ принциповъ,—что было бы и невозможно, такъ какъ предпосланныя нами китайскому ученію о человѣкѣ метафизическіе принципы исключаютъ свободу человеческой воли. „Въ безпрепятственномъ чистомъ развитіи китайскаго міровоззрѣнія“, скажемъ словами *Вуттке*, „не можетъ быть нпаго отношенія между божественнымъ началомъ и человѣческимъ кромѣ отношенія между общимъ и частнымъ, цѣлымъ и частью, *силю* жизни и *обнаруженіемъ* ея. Человѣкъ есть только атомъ въ великомъ міровомъ кристаллѣ, звено въ тѣсно сплоченной цѣпи натурального бытія. Что человѣкъ есть и что онъ дѣлаетъ, это дѣлаетъ само божество; въ виду неба человѣкъ не имѣетъ никакого самостоятельнаго существованія; между человѣкомъ и божествомъ имѣетъ мѣсто только отношеніе *необходимости*. Взаимное отношеніе божественнаго и человеческого началъ есть не что иное,

какъ отношеніе божественнаго начала къ самому себѣ<sup>1)</sup>). Самый глубокомысленный и послѣдовательный изъ китайскихъ философовъ *Чу-и* исключаетъ свободу воли человѣческой; онъ говоритъ о волѣ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ усваиваетъ волю и животнымъ,—въ смыслѣ естественнаго влеченія.

Подобное раздвоеніе встрѣчаемъ и во взглядѣ на зло (грѣхъ) и нравственное вмѣненіе, естественно и необходимо связанномъ со взглядомъ на свободу воли человѣческой, какъ естественно и необходимо зломъ (грѣхомъ) и нравственнымъ вмѣненіемъ предполагается свобода воли человѣка. По тѣмъ же причинамъ, по которымъ китаецъ не могъ послѣдовательно провести натуралистическое начало во взглядѣ своемъ на свободную волю человѣка, онъ не могъ не допустить возможности для человѣка и дѣйствительности совершенія зла или грѣха, хотя это не мирилось съ его натуралистическимъ мировоззрѣніемъ,—не могъ не согласиться, что человѣкъ можетъ разрушить гармонію бытія, разойтись съ господствующимъ повсюду и проявляющимся во всемъ мірѣ разумнымъ порядкомъ, божественнымъ закономъ, и дѣйствительно часто совершаетъ это, и въ этомъ состоитъ зло и грѣхъ. Даже самый послѣдовательный въ проведеніи натуралистическаго принципа философъ *Чу-и* въ одномъ мѣстѣ высказался, что „хотя небо содержитъ человѣка, но отсюда не слѣдуетъ, что небу должны быть приписаны и всѣ проступки и ошибки человѣка“. Но фактъ существованія въ мірѣ человѣческомъ зла (грѣха), точно также какъ и признаваемый на практикѣ фактъ существованія свободы воли человѣческой, остается не объясненнымъ и непонятымъ для китаецъ, онъ признается просто какъ фактъ, безъ пріисканія основаній его и безъ вывода изъ него серьезныхъ слѣдствій. Да и не могло быть иначе, коль скоро изъ метафизическихъ принциповъ вытекаетъ у китаецъ совершен-

---

1) Geschichte d. Heidenthums, 2 Th., s. 53. 54.

но иной взглядъ на зло, какъ на явленіе неотъемлемо принадлежащее къ гармоніи бытія, вслѣдствіе чего нравственное различіе между добромъ и зломъ превращается здѣсь въ естественное. Зло не есть что нибудь положительное, основывающееся на извращенномъ направленіи воли, противоположной добру, не есть нѣчто такое, что безусловно не должно было бы быть, а есть только тормоза разумной дѣятельности, недостатокъ движенія. Съ особенною определенностію высказывается о необходимости зла и происхожденія его изъ божественной первоосновы *Чу-и*; зло неизбежно въ мірѣ на ряду съ добромъ уже потому, что оно лежитъ въ основѣ жизни, что міръ есть произведеніе не одного, а двухъ началъ—Янъ и Инъ, совершеннаго начала и менѣе совершеннаго, и первое не можетъ существовать безъ послѣдняго (какъ сила не можетъ существовать безъ матеріи). „Дѣятельный принципъ“, говоритъ *Чу-и*, „есть добро, а покоющійся принципъ есть зло. Зло возникаетъ изъ Инъ, а добро изъ Янъ. Изъ абсолютной первосилы неба происходятъ обѣ эти противоположности, необходимо другъ къ другу относящіяся и другъ друга дополняющія. И зло случается въ мірѣ, такъ какъ по природѣ иначе не можетъ быть; есть ли вода, подѣ которой не осаждался бы илъ? Дѣятельный принципъ производитъ все прочное, свѣтлое, крѣпкое, справедливое,—это норма мудреца; а пассивный принципъ производитъ все непрочное, мрачное, слабое, своекорыстное,—это норма обыкновеннаго человѣка. Посредствомъ воспитанія можно произвести то, что склонности человѣка будутъ направляться только на добрый путь, но не на злой; но напрасно мы усилялись бы *совсѣмъ* изгнать добро ли то, или зло, такъ какъ и то и другое совершенно *необходимы*“.

При такомъ натуралистическомъ характерѣ метафизической и моральной системы китайцевъ, при взглядѣ на зло, какъ на отрицательный только моментъ, какъ на отсутствіе активнаго, дѣятельнаго начала, при количественномъ толь-

но, а не качественномъ различеніи добра и зла, естественно ожидать, что китаецъ, хотя и признающій, на основаніи неотразимаго и необманчиваго опыта, порчу въ человѣкѣ и разладъ въ его душевныхъ силахъ и въ его жизни, будетъ имѣть поверхностный и легкомысленный взглядъ на этотъ предметъ, будетъ представлять, что зло (грѣхъ) не глубоко повреждаетъ существо человѣка, и что человѣку легко съ нимъ справиться. Такъ дѣйствительно и есть; китаецъ на сколько возможно ограничиваетъ и ослабляетъ силу зла. На взглядъ китайца человѣкъ по природѣ своей добръ, инстинктивные влеченія и стремленія его правильны, совершенны <sup>1)</sup>. Тяготѣніе человѣка къ добру рѣшительно перевѣшиваетъ влеченіе ко злу; человѣкъ не можетъ не направляться къ добру точно также, какъ вода не можетъ не течь по уклону, какъ тѣло не можетъ не падать внизъ <sup>2)</sup>. Зло есть случайный диссонансъ, не разстраивающій общаго хода жизни, есть исключеніе; оно не можетъ измѣнить существа человѣка, и если повреждаетъ его, то только внѣшнимъ образомъ, какъ напр. повреждается дерево, когда ему нанесутъ ударъ топоромъ. Хотя естественное совершенство человѣка можетъ затемняться и извращаться злыми пожеланіями, но оно не потрясается въ корнѣ и легко можетъ быть снова восстановлено; море жизни гладко, подобно зеркалу, и поднимающіяся на поверхности его волны скоро опять исчезаютъ. Воспитаніемъ можно произвести то, что человѣкъ будетъ направляться на одно добро. Первородный грѣхъ, унаслѣдованный безъ малѣйшаго исключенія въ потомствѣ, не признается.

Если же такъ, то источникъ зла (грѣха) долженъ быть полагаемъ китайцемъ не внутри человѣка, не въ центрѣ его, а болѣе или менѣе внѣ его, на периферіи, вслѣдствіе чего

---

1) Всякій, говоритъ *Мен-тзы*, увидѣвшій дѣта въ огнѣ, бросается спасать его, и это дѣлаетъ безъ всякихъ корыстныхъ цѣлей.

2) Добро, по словамъ *Мен-тзы*, люди предпочитаютъ жизни, а злу предпочитаютъ смерть.

нравственная задача легко здѣсь можетъ быть выполнена, и нравственное совершенство удобно можетъ быть достигнуто.—Источникъ зла полагается не въ „сердцѣ“ чловѣка, которое по евангельскому ученію есть „исходище“ зла, не въ волѣ его, которая есть послѣдняя причина, инициатива чловѣческихъ дѣйствій, а во внѣшнихъ обстоятельствахъ (напр. въ нуждѣ), или въ тѣлесной чувственности, или, наконецъ, въ теоретическомъ заблужденіи. Какъ природа хлѣбнаго зерна, говоритъ *Мен-тзы*, повсюду одна и таже и всегда добра, но иные стебли часто выходятъ сухими и тощими вслѣдствіе случайныхъ неблагопріятныхъ вліяній, такъ и существо чловѣка повсюду одно и то же и добраго качества, но подѣ внѣшними неблагопріятными вліяніями оно можетъ измѣняться. Въ особенности ссылается *Мен-тзы* на недостатокъ познанія, какъ на причину безнравственной (неразумной) дѣятельности, такъ какъ добродѣтель, говоритъ онъ, основывается на сознаніи (на познаніи истины). Въ этомъ случаѣ китайскіе мудрецы (и между ними *Кон-фу-тзы*), поставляя въ слишкомъ тѣсную связь знаніе и добродѣтель, предвосхищаютъ идею *Сократа*, отождествившаго знаніе и добродѣтель. Что же касается исполнимости нравственнаго закона и возможности достиженія нравственнаго совершенства, то *Мен-тзы* такъ объ этомъ выражается: ворота жизни широки, путь къ ней гладокъ, и много тѣхъ, которые идутъ по нему (напротивъ—уклоняющихся отъ него немного, они—исключенія)<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ чловѣку нѣтъ надобности вести борьбу изъ-за достиженія предуглавленной ему конечной цѣли, такъ какъ добродѣтель есть естественное выраженіе душевной жизни чловѣка, такъ какъ нравственность состоитъ не въ преодоленіи чловѣкомъ своей природы, а въ слѣдованіи своимъ естественнымъ влеченіямъ, и такъ какъ добродѣтельный чловѣкъ встрѣчаетъ повсюду не ненависть и противодѣйствіе, а любовь и

---

1) Противоположность воззрѣнію евангельскому...

уваженіе. Вотъ почему „китаецъ характеризуютъ крайнее самодовольство и оптимизмъ, оптимизмъ впрочемъ въ высшей степени неуспокоительный при той неосновательности, при томъ легкомысліи, съ которымъ китаецъ скользятъ по подводнымъ камнямъ внутренней и вѣшной жизни“<sup>1)</sup>.

Раздвоеніе встрѣчается, сказали мы, и въ китайскомъ ученіи о нравственномъ вѣщеніи. Съ одной стороны, человѣческая дѣятельность представляется не безразличною; небо надзираетъ за путями человѣка, влечетъ его къ отвѣтственности и производитъ надъ нимъ свой страшный судъ. Судьба человѣка, счастье или несчастье его зависятъ, по словамъ *Кон-фу-тзы*, единственно отъ его свободныхъ дѣйствій. „Когда добродѣтель человѣка ясна и чиста, тогда человѣкъ счастливъ во всемъ, что онъ предпринимаетъ; въ грѣховномъ же смятеніи онъ несчастливъ. Счастье и несчастье не присущи людямъ сами по себѣ, но то или другое, что имъ посылаетъ небо, зависитъ отъ ихъ добродѣтели“<sup>2)</sup>. Но такъ какъ, съ другой стороны, *Кон-фу-тзы* учитъ, что человѣческая дѣятельность есть нѣчто произведенное по вліянію природы, что зло не зависитъ исключительно отъ свободной воли человѣка, но имѣетъ корень свой глубже, въ объективномъ бытіи вообще, то здѣсь уже исключается или по крайней мѣрѣ значительно ограничивается нравственное вѣщеніе. Не только дикіе, но и всѣ вообще языческіе народы не въ состояніи вполнѣ избѣгнуть представленіи о слѣпой судьбѣ, такъ или иначе опредѣляющей состояніе человѣка и жребій его.

Изъ всего сказаннаго о субъективныхъ основахъ китайской нравственности слѣдуетъ, что хотя въ сознаніи китайскаго народа пробивается предчувствіе свободы чело-  
вѣческой воли и связанныхъ съ нею—грѣха (нравственнаго зла) и нравственной отвѣтственности, но тѣмъ не менѣе

---

<sup>1)</sup> Деллафъ, *Cultur und Religion*, Gotha, 1875, с. 196.



натуралистическое міровоззрѣніе настолько распространено въ Китаѣ и господствуетъ въ немъ, что истинное нравственное начало не могло еще здѣсь открыться, будучи глубоко погружено въ натуральное бытіе. „Неохотно признанная свобода воли“, пишетъ *Вуттке* „не сообщаетъ здѣсь духовнаго образованія жизни, не создаетъ царства духа; нравственное начало остается здѣсь чужеземцемъ и не создаетъ *міра* нравственности“<sup>1)</sup>. „Нравственность“, замѣчаетъ *Пфляйдереръ*, „въ которой возвысился китаецъ, не есть еще истинная нравственность, не есть преодолевающая природу и создающая себя изъ себя самой духовная свобода, которая изъ естественнаго человѣка создаетъ новаго человѣка, духовнаго, и на фундаментѣ естественнаго міра основываетъ царство Божіе; она не больше, какъ естественная нравственность, *естественность, культивированная* и ограниченная умѣряющимъ вліяніемъ разума“<sup>2)</sup>. Самостоятельное значеніе человѣческаго индивидуума, какъ личности, не признается (какъ увидимъ яснѣе въ отдѣлѣ соціальной этики китайцевъ); человѣческій индивидуумъ есть не больше, какъ безсамостный атомъ цѣлаго (мыслимаго въ пантеистической формѣ); онъ не можетъ, потому, претерпѣвая вліяніе отъ послѣдняго (цѣлаго), въ свою очередь самодѣятельно вліять на цѣлое.

Въ названномъ сейчасъ отношеніи натурального характера китайской нравственности и неразвитости сознанія личной свободы китайскій народъ сильно напоминаетъ дикіе народы, у которыхъ мы нашли не столько этическіе добродѣтели и пороки (по раздѣленію *Аристотеля*), сколько естественные. Можно сказать даже, что относительно сознанія и проявленія чисто субъективной свободы китайцы должны быть поставлены ниже дикихъ народовъ, у которыхъ произволь является господствующимъ въ жизни и

---

1) Geschichte d. Heidenthums, 2. Th., s. 4

2) D. Religion, 2 Bd., s. 190.

дѣйствіяхъ, и проявляется съ большою энергіею; а произволъ есть свидѣтельство формальной свободы выбора. Но за то китаецъ значительно превосходитъ дикаря сознаниемъ объективнаго нравственнаго закона, которому должна быть подчинена свободная воля человѣка и по масштабу котораго она должна постепенно закрѣпляться въ одномъ неизмѣнномъ направленіи, вырабатывая изъ себя мало по малу нравственный характеръ,—иначе сказать—проявленіемъ свободы субстанціальной, матеріальной (нравственной). Мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, что дикарь есть трость, туда и сюда колеблемая вѣтромъ, что онъ находится не въ своей собственной власти (какъ должно быть, когдѣ скоро человѣкъ есть сама себя полагающая личность), а во власти чужой, во власти своей естественной индивидуальности, вслѣдствіе чего дикарь остается жертвою всѣхъ тѣхъ волненій и нестроений, которыя неизбежны въ средѣ, неуправляемой разумомъ (разумною необходимостію); вслѣдствіе чего для него невозможно какъ неизмѣнно слѣдовать въ своей жизни велѣніямъ человѣческаго разума и осуществлять идею человѣка (субстанціальную свободу), такъ и закрѣплять свою волю въ этомъ направленіи (образовывать нравственный характеръ). Въ томъ и другомъ отношеніи китаецъ превосходитъ дикаря, хотя и онъ не лишенъ своихъ недостатковъ. Итакъ, перейдемъ къ разсмотрѣнію втораго момента въ китайскомъ понятіи нравственности, момента объективнаго <sup>1)</sup>).

Говоря выше о положеніи человѣка въ системѣ бытія, мы видѣли, что китайцы усваиваютъ человѣку важное значеніе и достоинство, считая его срединною частію вселенной и высшимъ проявленіемъ первоначальной силы въ формѣ са-

---

<sup>1)</sup> Излагая исторію нравственности дикихъ народовъ, мы замѣтили уже, что то явленіе, которое мы называемъ нравственностію, складается изъ двухъ элементовъ—субъективнаго и объективнаго, субъективной свободы и объективной необходимости, воли индивидуальной и воли универсальной.

мосознательнаго духа. Такое важное и средоточное значеніе человѣка особенно выступаетъ въ ученіи китайцевъ объ источникѣ познанія человекомъ нравственнаго закона—этомъ первомъ вопросѣ, подлежащемъ разрѣшенію въ отдѣлѣ объ объективныхъ основахъ китайской нравственности. Источникъ познанія нравственнаго закона человекъ заключаетъ единственно въ самомъ себѣ, въ своемъ собственномъ разумѣ,—какъ и должно быть при натуралистически пантеистическомъ міровоззрѣніи. Душа человѣческая есть не что иное, какъ особенная форма проявленія имманентнаго міру божественнаго Янь, духъ человѣческій и духъ универсума, существо человекъ и существо природы въ сущности тождественны; потому разумность и порядокъ (законъ), живущіе и дѣйствующіе въ мірѣ, проявляются и сознаются и въ человекѣ, и это сознание человѣческое по содержанію составляетъ одно съ универсальною разумностію. Слѣд. человеку остается только всматриваться въ самаго себя, внимать голосу внутренняго существа своего, чтобы познать истину и постигнуть существо всего существующаго. Потому-то *Мен-цзы* и говоритъ, что „человекъ можетъ познать сущность всѣхъ вещей“. Будучи же въ силахъ постигнуть чрезъ себя онтологическую сторону бытія, человекъ, естественно, въ состояніи постигнуть и телеологическую сторону, норму и цѣль-движенія жизни и въ частности жизни человѣческой (которыя впрочемъ однѣ и тѣже съ закономъ и цѣлью всей вселенной). Потому-то и говорится въ свящ. книгахъ китайцевъ, что законъ добродѣтели не далекъ отъ человека, что идеаль бытія и цѣль жизни вполнѣ ясны для мудреца. Для мудреца нѣтъ ничего непостижимаго ни въ немъ самомъ, ни внѣ его; онъ можетъ даже предвидѣть будущее, такъ какъ законъ неба неизмѣненъ.

Какъ видимъ, у китайцевъ господствуетъ автономія; мораль ихъ естественнаго происхожденія и чисто раціональнаго характера. Сверхъестественное откровеніе не имѣетъ здѣсь мѣста и не можетъ имѣть, такъ какъ кромѣ природы

и ея порядка ничего реального нѣтъ, божественный разумъ отождествляется съ разумнымъ сознаниемъ человѣка, и голосъ совѣсти есть голосъ божества. О сверхъестественномъ откровеніи божественной воли китайскіе мудрецы выражаются, что „небо молчаливо“. И не только мораль, но и религія имѣеть, по китайскому ученію, единственный источникъ свой въ разумѣ человѣка, тотъ же источникъ, которымъ пользуется и философія. Потому-то у китайцевъ нѣтъ ничего чудеснаго, ничего мистическаго, ничего экзальтированнаго; все носитъ характеръ прозаической разсудочности. Религіозный реформаторъ китайскій *Кон-фу-тзы* „не морочилъ людей, подобно Зороастру или Магомету, мнимыми чудесами“<sup>1)</sup>; и въ жизнеописаніи его нѣтъ „ни пустыхъ разсказовъ, ни пестрыхъ вымысловъ, которыми обыкновенно приукрашиваетъ жизнь великихъ людей“<sup>2)</sup>. Существуютъ, правда, у китайцевъ сказанія о чудесномъ рожденіи *Кон-фу-тзы* и другихъ важныхъ историческихъ лицъ; но эти рассказы вѣроятно позднѣйшія вставки, образовавшіяся подъ индійскимъ вліяніемъ<sup>3)</sup>. Имѣютъ у китайцевъ мѣсто, какъ мы замѣтили мимоходомъ, и предсказанія; но эти предсказанія совершаются естественнымъ путемъ на основаніи неизмѣннаго закона и порядка въ мірѣ и тѣсной связи между теченіемъ жизни природы и теченіемъ нравственной жизни человѣческой. Непризнаніемъ происхожденія религіи отъ божества, отрицаніемъ откровеній божества и всего вообще сверхъестественнаго китайцы рѣзко выдѣляются изъ ряда другихъ народовъ. Это обстоятельство, съ одной стороны, можетъ быть служить къ ихъ достоинству, такъ какъ даетъ имъ возможность сохранить здоровую и трезвую свою мысль; но съ другой стороны, оно сводитъ ихъ на почву грубаго реализма и вульгарнаго рационализма.

---

1) *Исторія религій и тайнахъ религ. обществъ и народныхъ обичаевъ древняго и новаго міра*, 2 т., стр. 94.

2) *Ibid...*

3) *Geschichte d. Heidenthums*, 2 Th., s. 61.

Въ чемъ же состоитъ у китайцевъ цѣль нравственной жизни и каковъ законъ движенія этой жизни и ея идеаль? Каковы, вообще, объективныя основы китайской нравственности?

Принципъ (законъ) и сущность китайской нравственности выводятся изъ закона и сущности метафизико-космическаго бытія вообще, иначе и не могло быть при такой тѣсной, доходящей до отождествленія связи между нравственнымъ и метафизико-физическимъ закономъ, какую встрѣчаемъ у китайцевъ. Сущность же метафизико-космическаго бытія состоитъ, по ученію китайцевъ, въ томъ, что въ немъ гармонически соединяются (создаютъ собою *Тао*, по китайской терминологіи) два противоположныя начала—первосила и первоматерія, Янь и Инъ, небо и земля, пассивное и активное начало, начало мужское и начало женское. „Гармонія есть всеобщій законъ“, говорится въ священныхъ книгахъ китайцевъ. „Средина (*Тшунъ-юнь*)—вотъ основаніе всего существующаго“, вотъ сущность его, истинное положеніе бытія. Въ этомъ же состоитъ и сущность нравственности, истинное положеніе или состояніе и человѣка. Человѣкъ занимаетъ по китайскому ученію, какъ мы видѣли выше, средину между небомъ и землею, и онъ по преимуществу служитъ носителемъ и выразителемъ этихъ двухъ противоположныхъ началъ, всего реально существующаго, онъ есть самая высшая форма проявленія естественнаго бытія; потому человѣкъ по преимуществу долженъ блюсти равновѣсіе двухъ началъ бытія. Когда онъ дѣлаетъ это, тогда поступаетъ нравственно, а когда разстраиваетъ гармонію двухъ началъ въ себѣ, а этимъ самымъ и во всей вселенной, тогда поступаетъ безнравственно и грѣшитъ. Слѣд., соблюдать *равновѣсіе*—вотъ принципъ и законъ китайской нравственности, а пребываніе (вслѣдствіе этого равновѣсія) въ *средины*—вотъ сущность китайской нравственности. Что „всякая и всѣ добродѣтели заключаются въ срединѣ“—это изреченіе повторяется китайскими мудрецами почти на каж-

домъ шагу. „Мудрый всегда держится середины“, говорятъ они, „а глупый нарушаетъ ее“. Ученію о срединѣ, какъ квинтъ-эссенціи добродѣтелей, посвящена у китайцевъ, какъ мы видѣли выше, цѣлая книга, носящая названіе Тшунъ-юнь. Правда, въ человѣкѣ перевѣшиваетъ совершеннѣйшее изъ двухъ основныхъ началъ всего существующаго, начало неба, Янь, такъ какъ онъ есть самое совершенное въ мірѣ произведеніе, обладаетъ самосознаніемъ и волею, — между тѣмъ какъ въ другихъ созданіяхъ преобладаетъ начало земли, Инъ; но гармонія между двумя началами должна состоять въ человѣкѣ въ томъ, чтобы онъ сохранялъ въ себѣ такое именно (въ такой пропорціи) сочетаніе основныхъ элементовъ бытія, какое должно принадлежать его природѣ по метафизическому положенію его во вселенной.

По видимому у китайцевъ высказывается такой же принципъ нравственной дѣятельности, какой установленъ нами во введеніи въ курсъ этики <sup>1)</sup> въ значеніи принципа для умственныхъ отправленій, какой, если угодно, можемъ установить въ качествѣ принципа и нравственной дѣятельности человѣка. *Medium tenere beati*, сказали мы, и должны сказать. По видимому это тоже самое, что говорятъ и китайцы. Но между нравственнымъ принципомъ нашимъ и китайскимъ есть существенная разница; сходные между собою въ формальномъ отношеніи, они существенно различаются по содержанію. Принципъ дѣятельности, подобный китайскому, высказанъ впоследствии греческимъ философомъ *Аристотелемъ*. Правда, въ этикѣ *Аристотеля* находимъ и идеальную сторону, которою долженъ быть дополняемъ принципъ сохраненія середины въ дѣятельности, находимъ рѣчь о внутреннемъ настроеніи при совершеніи дѣйствій, которымъ должны быть восполняемы внѣшнія дѣйствія, чтобы составила добродѣтель; но эта идеальная сторона, это внутреннее настроеніе не имѣютъ у *Аристотеля* прак-

---

<sup>1)</sup> См. часть 1-я стр. 63 и д...

тическаго примѣненія, въ концѣ концовъ аристотелевскій принципъ оказывается близкимъ къ китайскому принципу. Такой же принципъ часто высказывался въ средніе вѣка; онъ многими защищается и въ наше время. Многимъ кажется чрезмѣрнымъ вдаваться въ разсужденіе объ абсолютныхъ и идеальныхъ моральныхъ требованіяхъ и руководствоваться ими въ жизни, а потому они хотятъ ограничиться умѣренными предписаніями „здраваго разума“, совѣтующаго ни виспадать слишкомъ низко, совсѣмъ игнорируя мораль, ни подниматься и заходить слишкомъ далеко въ моральной сферѣ. Они успокаиваютъ себя тою мыслию, что человѣкъ есть существо слабое, весьма расположенное грѣшить, и что и другіе люди дѣлаютъ то же самое, т. е. грѣшатъ. Въ современномъ мірѣ принципъ сохраненія мѣрности, гармоніи, приличія во всемъ поведеніи (въ говорѣ, движеніяхъ, въ обращеніяхъ съ другими), однимъ словомъ—эстетическій принципъ играетъ самую видную роль и вытѣсняетъ собою чисто моральный принципъ, принципъ внутренняго настроенія, качественнаго содержанія количественной мѣрности въ поведеніи. Нельзя не согласиться, что китайскому (и всякому подобному) принципу „средины“ въ дѣятельности принадлежитъ относительное значеніе и достоинство. Истинность сохраняетъ за собою этотъ принципъ до тѣхъ поръ, пока рѣчь идетъ о феноменологической сторонѣ нравственнаго дѣйствія (добродѣтели или порока), о нравственности какъ явленіи, о формальныхъ отношеніяхъ, какія должны быть соблюдаемы въ нравственныхъ дѣйствіяхъ. Въ этомъ отношеніи нравственное дѣйствіе можетъ допустить *количественное* измѣреніе; въ этомъ отношеніи можно сказать, что добродѣтель, напр., мужества занимаетъ средину между дерзостію и трусостію, что добродѣтель бережливости занимаетъ средину между расточительностію и скупостію и т. д... Но такимъ опредѣленіемъ не исчерпывается понятіе нравственнаго дѣйствія, добродѣтели или грѣха, тутъ ничего еще не высказывается о *качественномъ* свойствѣ того, что

заполняетъ количественную мѣру нравственнаго дѣйствія, и остается еще неизвѣстною внутренняя сторона нравственнаго дѣйствія, его *сущность*. Сущность же добродѣтели составляетъ внутреннее настроеніе человѣка, совершающаго дѣйствіе, положеніе или отношеніе содѣлать и воли къ категорическому императиву (безусловной заповѣди), мотивація дѣйствія, состояніе всей въ цѣлости личности человѣка, совершающаго дѣйствіе. Все это уже не можетъ быть измѣряемо какъ количественная величина; обо всемъ этомъ надобно сказать, что оно настолько же безпредѣльно, настолько же не знаетъ (въ идеѣ, въ принципѣ) границъ, насколько безусловно нравственное требованіе, насколько безграниченъ нравственный идеаль. Если, напр., человѣку заповѣдается любить Бога и ближнихъ, то онъ долженъ любить ихъ не до извѣстныхъ только предѣловъ, а настолько, насколько въ силахъ, насколько безпредѣльна заповѣдь о любви, насколько любить ихъ (Бога и ближнихъ) самъ заповѣдавшій Богъ (хотя въ явленіи всегда будетъ, конечно, несоотвѣтствіе между идеаломъ и дѣйствительностію). Или если я, напр., обязанъ трудиться, то стремленіе мое къ труду не должно знать границы или количественной мѣры, — я долженъ стремиться къ труду столь же безусловно, какъ безусловно требованіе — „ты долженъ трудиться“ и какъ безусловно стремленіе мое къ идеалу, который я ношу въ себѣ (хотя въ явленіи или дѣйствительности трудъ мой будетъ имѣть предѣлы, будетъ ограничиваться напр. заботою о сохраненіи физическаго здоровья, разстраиваемаго чрезмернымъ трудомъ, и пр.). Такимъ образомъ мы видимъ, что китайскій принципъ нравственной дѣятельности нуждается въ подчиненіи высшему принципу.

Изъ описанной особенности китайскаго принципа нравственности не трудно понять, что у китайцевъ не можетъ быть рѣчи объ абсолютномъ въ нравственномъ требованіи или нравственномъ принципѣ, о томъ, что имѣетъ безуслов-



ное значеніе и достоинство, иначе—о нравственномъ *идеалѣ* (въ собственномъ смыслѣ этого слова). Въ значеніи идеала у нихъ является не то, что представляется человѣкомъ впереди, въ области высшаго возможнаго, а то, что непосредственно окружаетъ человѣка, что находится вблизи его, въ сферѣ прозаической дѣйствительности. Правда, законъ человеческой дѣятельности называется у китайцевъ безграничнымъ, всеобъемлющимъ, широкимъ, глубокимъ. Но онъ таковъ только потому, что проявляется во всемъ существующемъ,—какъ въ человѣкѣ, такъ и въ животныхъ, такъ и въ растеніяхъ и т. д., и не указываетъ на что либо лежащее выше дѣйствительности, въ области идеальнаго возможнаго. Такимъ образомъ идеалъ и дѣйствительность у китайцевъ покрываютъ другъ друга и находятся въ полномъ согласіи. „Благо не есть у китайцевъ то, что должно еще *сдѣлаться*, а то, что существуетъ уже изначала; высочайшее благо не есть *цѣль*, а есть само вѣчно существующее; человѣкъ имѣетъ его и наслаждается имъ, какъ изначала даннымъ, оно есть рай, въ который человѣкъ помѣщенъ самою природою и котораго онъ, собственно говоря, никогда не терялъ; въ немъ только поросли коегдѣ тернъ и волчець, которые дѣлаютъ райскую жизнь человѣка въ „царствѣ неба“ не столь покойною и счастливою, но вовсе не изгоняютъ его оттуда, и при легкомъ напряженіи ихъ можно искоренить“ <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ человѣку остается сообразоваться въ своей дѣятельности не съ неосуществленными еще идеальными требованіями, а съ дѣйствительнымъ ходомъ жизни; и нравственность его имѣетъ въ виду не создавать что нибуть еще не существующее, а „развѣ врачевать легкое, неглубокое разстройство“, такъ какъ „человѣчество изначала безъ исторіи и безъ развитія совершенно“ <sup>2)</sup>). Слѣд. у китайцевъ, собственно говоря, „нѣтъ цѣли

1) Цит. изъ Вутке 29 стр.

2) Ibid.

нравственной жизни и дѣятельности а есть только принципъ“<sup>1)</sup>. Потому-то китайскіе мудрецы разсуждаютъ о фактѣ существованія нравственной дѣятельности, о процессѣ ея, но не о прогрессѣ ея, не объ идеалахъ и цѣляхъ. Хотя въ классическихъ книгахъ китайцевъ и высказывается требованіе „постояннаго обновленія“<sup>2)</sup>, но „это обновленіе значить только утвержденіе въ общезвѣстныхъ добрыхъ навыкахъ и привычкахъ“<sup>3)</sup>. Но есть ли у китайцевъ и абсолютный принципъ нравственный? Его нѣтъ точно также, какъ нѣтъ и абсолютной нравственной цѣли, нравственнаго идеала, такъ какъ оба они (принципъ и цѣль) взаимно обуславливаютъ другъ друга. „Человѣческая жизнь основывается у китайцевъ не на телеологической идеѣ абсолютнаго творческаго ума, а на абстрактныхъ принципахъ силы и матеріи, на діалектически-утонченныхъ естественныхъ силахъ природы, и потому никогда не выходитъ за предѣлы утонченной культурою естественности или за предѣлы инстинктивной, естественной нравственности. Хотя китайскій духъ возвышается надъ конечностію непосредственной естественности, но онъ не возвышается къ безусловному и сверхъестественному безконечному началу, а остается при относительно общихъ духовныхъ началахъ, каковы нравы и государство“<sup>4)</sup>.

Смѣшеніемъ идеала съ дѣйствительностію китайцы сильно напоминаютъ дикіе народы, у которыхъ также нѣтъ и не можетъ быть, какъ мы видѣли, достаточнаго разграниченія идеи и дѣйствительности, идеальнаго и реальнаго,—разграниченія, необходимо предполагаемаго ученіемъ о нравственности. Несомнѣнно, что нравственный идеалъ долженъ имѣть гдѣ нибудь и соответствующее ему реальное

---

1) *Вуттке*, Geschichte d. Heidenth. s. 121.

2) Ср. La morale chez les chinois par *Martin*. Paris, 1858, p. 103

3) *Хрисановъ*, Религія древняго міра, 1 т., стр. 143.

4) *Пфляйдереръ*, D. Religion, s. 192.

существованіе, иначе онъ былъ бы фантомомъ воображенія, требованіемъ безосновательнымъ и безцѣльнымъ; но *идъ нидудъ*, говоримъ, а не въ современномъ родѣ человѣческомъ, въ окружающемъ насъ видимомъ мірѣ. Такое реальное существованіе онъ имѣетъ въ святой волѣ абсолютнаго существа. Но въ человѣкѣ, конечномъ и ограниченномъ существѣ, притомъ совратившемся съ нормальнаго пути и большею частію далеко отъ того относительнаго нравственнаго совершенства, какое достижимо (и дѣйствительно достигается людьми святой жизни) для человѣка на землѣ, нравственный идеалъ можетъ существовать не иначе, какъ въ видѣ идеальной возможности, осуществляемой по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія человѣка. Безъ такого противопоставленія идеала и дѣйствительности человѣкъ долженъ быть мыслимъ или божествомъ, т. е. существомъ отъ вѣчности нравственно совершеннымъ, или существомъ физическимъ, неспособнымъ къ непрерывному и безпредѣльному нравственному совершенствованію, а составляющимъ скоропреходящій и безслѣдно исчезающій моментъ въ круговращающейся жизни природы. Такимъ образомъ китаецъ знаетъ и довольствуется только тѣмъ благомъ, которое называется благомъ метафизическимъ и естественнымъ, игнорируя благо нравственное, достигаемое свободною самодѣятельностію человѣка.

Но нѣтъ человѣка, который бы жилъ безъ всякаго рѣшительно идеала; нѣтъ человѣка, въ которомъ бы хоть сколько нибудь не чувствовалось раздвоеніе между потребностями и удовлетвореніемъ ихъ, никогда вполне не покрываемыми другъ друга въ человѣкѣ; нѣтъ человѣка, который бы окружающую современную дѣйствительность и свой собственный внутренній міръ считалъ совершенными и потому не устремлялся мыслию въ другія лучшія времена и даже за предѣлы времени, когда наступитъ совершенство всего существующаго и соотвѣтственное ему счастье. Потому и китаецъ, хотя ему эмпирическая дѣйствительность

кажется соответствующею идеѣ, а человѣкъ добрымъ по природѣ и неиспорченнымъ, хотя ему все море жизни кажется гладкимъ, зеркальнымъ, но и онъ соглашается (на основаніи неотразимаго и необманчиваго опыта), что въ раю китайскаго царства поросли кое гдѣ тернъ и волчець, что человѣкъ можетъ нарушать равновѣсіе активнаго и пассивнаго начала (начала неба и начала земли), допускать господство страстей, и потому долженъ кое-какія нестроенія въ себѣ и другихъ врачевать, что на гладкомъ морѣ жизни могутъ всплывать волны; потому и китаецъ устремляется мыслію въ другое время, какъ къ своему идеалу. Въ какое же время? Если не въ будущее (это мы видѣли), то въ прошедшее. Китайскій реформаторъ прямо и ясно заявляетъ, въ отличіе отъ другихъ реформаторовъ, что онъ не имѣетъ въ виду вводить что нибудь новое, какъ плодъ его размышленій и изысканій, а имѣетъ въ виду оживить въ памяти и сердцахъ китайцевъ древнее, собрать и истолковать современникамъ старыя ученія и уставы мудрыхъ и благочестивыхъ основателей и благотворителей китайскаго царства и возстановить прежнюю чистоту нравовъ. Вотъ почему *Конфу-тзы* глубоко изучалъ китайскую древность. „Мое ученіе“, говоритъ онъ, „есть то самое, которому учили и которое завѣщали намъ наши предки; я ничего не прибавилъ къ нему и не убавилъ; я передаю его въ первоначальной чистотѣ; оно неизмѣнно, какъ само небо, отъ котораго оно исходитъ. Я только посѣваю въ землю, подобно земледѣльцу, полученныя сѣмена, не перемѣняя ихъ“. Всякое нововведеніе представляется китайцу революціонною попыткою, порчею нравовъ и сердець. „Человѣкъ долженъ не совлекаться ветхаго человѣка и облекаться въ новаго, а наоборотъ—совлекаться новаго человѣка и облекаться въ ветхаго“<sup>1)</sup>). Такимъ образомъ китайское воззрѣніе составляетъ въ этомъ пунктѣ прямую противоположность христіанству, которое вводитъ су-

---

2) <sup>1)</sup> *Виттме*, Geschichte d. Heid., s. 122.

Щественно новый принципъ въ человѣчество и требуетъ радикальнаго обновленія его по этому принципу и которое есть религія будущаго. Нравственными идеалами считаются у китайцевъ главнымъ образомъ императоры *Яо* и *Шунъ*, какъ непосредственные образцы истинной мудрости, и *Конфу-тзы*, какъ учитель истинной мудрости, воплотившій ее въ себя самомъ. Всѣ они представляются личностями нравственно совершенными, поколику вообще по китайскимъ представленіямъ могутъ быть на землѣ люди нравственно совершенные, безпорочные.

Какъ видимъ, и у китайцевъ есть представленіе объ идеалѣ, съ которымъ сравнивается современная дѣйствительность и въ виду котораго она признается не вполне соответствующею. Но такъ какъ идеалъ этотъ полагается не въ будущемъ, которое имѣеть быть еще достигнуто и принадлежитъ области возможнаго, которымъ слѣдовательно человѣчество никогда еще не обладало и не обладаетъ, а въ прошедшемъ, которое уже пережито (и переживается) человѣчествомъ, которое принадлежитъ области не одного возможнаго, а дѣйствительнаго, то это значитъ, что въ сущности нравственный идеалъ китайцевъ все таки оказывается равнымъ дѣйствительности. Но мы уже объяснили, что представленіе о равенствѣ идеала и дѣйствительности не совмѣстимо съ понятіемъ о нравственной задачѣ чловѣка на землѣ.

Представленіе о нравственномъ идеалѣ и возможномъ для чловѣка нравственномъ совершенствѣ ведетъ мысль нашу за предѣлы настоящей жизни, въ область загробную, такъ какъ, съ одной стороны, и самый совершенный въ нравственномъ отношеніи чловѣкъ на землѣ чувствуетъ въ глубинѣ души своей несоотвѣтствіе между тѣмъ, что онъ есть, и тѣмъ, къ чему онъ влечется, а съ другой стороны—въ настоящей жизни чловѣкъ со всѣхъ сторонъ (и извнѣ, и извнутри) слишкомъ ограниченъ естественными условіями существованія своего и нравственною порчею.

Притомъ, какъ существо ограниченное, человѣкъ не носить въ себѣ такой прочной опоры, которая могла бы гарантировать всѣ возможныя отклоненія его отъ прямого (нравственнаго) пути, что возможно будетъ только при загробныхъ условіяхъ существованія, когда человѣкъ вступить въ тѣснѣйшее единеніе съ божествомъ, которое, какъ существо неограниченное, послужить твердынею, на которой будетъ утверждаться непоколебимая и неизмѣнная святость человѣка. Между тѣмъ у китайцевъ нравственный идеалъ представляется осуществимымъ и осуществленнымъ въ китайскомъ царствѣ; если въ настоящемъ поколѣніи онъ нѣсколько и помраченъ, то былъ вполне осуществленъ въ прежнія времена, и все-таки здѣсь, на землѣ; а въ связи съ этимъ китайцы, съ другой стороны, думаютъ, что могутъ быть и есть на землѣ нравственно совершенные люди, въ возможной для человѣка степени святые (мудрые). Это значить, что китайцу и не нужна загробная жизнь, какъ высшее состояніе человѣка въ духовно-нравственномъ отношеніи, служащее довершеніемъ настоящей жизни. И дѣйствительно, едва ли есть народъ, который бы отличался такимъ равнодушіемъ къ загробной участи человѣка, какимъ отличаются китайцы. Взглядъ на этотъ предметъ и отношеніе къ нему *Кон-фу-тзы* отчасти уже высказанъ нами. *Кон-фу тзы* отличается рѣдкою сдержанностію на счетъ этого предмета; по его словамъ, онъ еще слишкомъ мало знаетъ жизнь, чтобы разсуждать о смерти. На вопросъ о мѣстопробываніи предковъ онъ ограничивается отвѣтомъ: „Они исчезли съ земли—размысли объ этомъ и познаешь, что такое смерть“. Умирая, *Кон фу тзы* много грустилъ объ увяданіи своей жизни и исчезновеніи съ лица земли, но не высказалъ ни однимъ словомъ своей вѣры въ продолженіе жизни за гробомъ. Въ священныхъ книгахъ китайцевъ въ числѣ наградъ за добродѣтельную жизнь перечисляются только земныя блага—продолжительная жизнь, богатство, счастливый конецъ жизни и т. п., но нѣтъ рѣчи о безсмертіи. Изъ психологіи (и вообще

антропологии и метафизики) китайцевъ послѣдовательно вытекаетъ отрицаніе безсмертія души человѣческой. „Человѣческій духъ такъ относится къ тѣлу, какъ небо относится къ землѣ, какъ дѣятельное и движущее начало относится къ началу пассивному и покоящемуся, какъ Янь относится къ Инь. А такъ какъ изъ этихъ двухъ началъ“, умозаключаетъ *Пфляйдереръ*, „ни одно не можетъ существовать безъ другого, каждое связано другимъ, только въ другомъ и совместно съ другимъ можетъ имѣть реальное существованіе, то отсюда послѣдовательно вытекаетъ, что человѣческая душа, это особенное, своеобразное выраженіе первосилы, связана въ своемъ существованіи существованіемъ тѣла, этого особеннаго, своеобразнаго выраженія перво-матеріи. Слѣдовательно, когда начало Янь, оживляющее тѣло и чрезъ то составляющее индивидуальную душу, лишается своего матеріальнаго носителя, тогда оно не есть болѣе душа этого тѣла, слѣд. вообще не есть болѣе индивидуальная душа; только общая первосила продолжаетъ существовать, индивидуальное же существо переходитъ и погибаетъ“<sup>1)</sup>. Правда, антропологическіе принципы, изъ которыхъ исходитъ *Пфляйдереръ* и на основаніи которыхъ отрицаетъ безсмертіе души человѣческой у китайцевъ, можно трактовать и въ иномъ смыслѣ. Напр. *Шписсъ* приходитъ къ инымъ результатамъ, выходя изъ тѣхъ же посылокъ *Пфляйдерера*. „Если духъ и тѣло“, говоритъ онъ, „относится другъ къ другу какъ небо относится къ землѣ, какъ императоръ относится къ народу, какъ Янь относится къ Инь, то отсюда слѣдуетъ, что противоположности, разошедшіяся въ дуализмъ изъ первоначальнаго существа и индифферентности, продолжаютъ теперь существованіе особенное, различное, что онѣ не совпадаютъ, какъ не уничтожаютъ дифференціальности своей небо и земля, мужское и женское начало, Янь и Инь.

---

<sup>1)</sup> D. Religion, s. 177. Ср. *Вуттке*, s. 48.

И если временный матеріальный носитель духа разрушается, то изъ тлѣнія тѣла не слѣдуетъ еще съ необходимостію погибель и духа, какъ индивидуальнаго существа<sup>1)</sup>. Но самъ же Шинссъ соглашается, что по крайней мѣрѣ „философская спекуляція (если не популярное сознаніе) въ монистическомъ стремленіи своемъ къ послѣдней вершинѣ достигла этой солидарности Янъ и Инъ, этого совмѣстнаго существованія силы и матеріи, этого неразрѣшимаго соединенія двухъ противоположностей, этой невозможности бытія одного элемента безъ другаго“<sup>2)</sup>. И можетъ ли вообще судьба человѣка быть иная, чѣмъ судьба прочихъ существъ природы, если человѣкъ не больше, какъ высшее произведеніе, „цвѣтъ“ круговращающейся природы, если и онъ подлежитъ всеобщему закону рожденія и смерти, начала и конца, развитія и прехожденія. Нѣтъ сомнѣнія, что народное сознаніе и народное чувство не могли удовлетвориться строгостію и послѣдовательностію философскаго пантеизма; съ этимъ мы вполне согласны, и на это есть прямое доказательство въ существованіи у китайскаго народа культа предковъ, свидѣтельствующаго о вѣрѣ въ безсмертіе души. Можно сказать также, что невозможно отсутствіе у китайскаго народа представленія и вѣры въ загробную жизнь, если мы нашли ихъ даже у дикихъ народовъ, на низшей ступени религіозно-нравственнаго развитія. Конечно, и эти аргументы въ пользу неотъемлемости у китайцевъ сознанія загробной жизни могутъ быть ослаблены. Что касается культа предковъ, то „въ этомъ древнемъ культѣ умершихъ предковъ“, скажемъ словами одного изъ нашихъ богослововъ, „въ позднѣйшее время потерявшемъ прежнее значеніе, едва ли можно видѣть мысль о безсмертіи въ собственномъ смыслѣ слова; скорѣе онъ есть выраженіе простаго почтенія къ

---

1) Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach d. Tode, s. 214.

2) Ibid., s. 214.



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—*нишъ* это есть выраженіе вѣры китайца въ историческое безсмертіе, т. е. въ безсмертіе въ памяти потомства, въ сознаніи послѣдующихъ поколѣній<sup>1)</sup>. „Этимъ объясняется то, что общественнымъ почтеніемъ и культомъ пользуются попреимуществу историческія лица Китая,—законодатели, мудрецы, изобрѣтатели полезныхъ открытій. И самая жертва представляется какъ выраженіе почтенія къ нимъ,—она требуетъ отношенія къ нимъ, какъ къ живымъ лицамъ, а не вѣры въ ихъ дѣйствительное существованіе“<sup>2)</sup>). Воспоминаніе объ умершихъ предкахъ имѣетъ у китайцевъ нравственно-практическое значеніе, имѣетъ цѣлью „развить уваженіе къ предкамъ для охраненія началъ жизни, завѣщанныхъ ими, и для подраженія ихъ дѣятельности, достойной уваженія. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и покровительство предковъ потомству и ихъ гнѣвъ на недостойныхъ потомковъ“<sup>3)</sup>). Этимъ именно значеніемъ мотивируется у *Конфу-тзы* необходимость сохраненія культа предковъ. А что касается того соображенія, что невозможно даже, чтобы у китайцевъ не было представленія и вѣры въ загробную жизнь, если ихъ находимъ у дикихъ народовъ, то на это, во первыхъ, замѣтимъ, что дикіе народы, не выводившіе изъ принциповъ и не создавшіе послѣдовательнымъ разсудкомъ системъ міроздавія и міросуществованія, а довольствовавшіеся дробными представленіями, находились въ этомъ отношеніи въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ, чѣмъ китайцы, отличающіеся разсудочнымъ мышленіемъ, а между тѣмъ выходившіе изъ представленія о человѣкѣ, какъ произведеніи природы. Во вторыхъ, хотя предчувствіе безсмертія составляетъ всеобщее и неотъемлемое достояніе че-

1) *Хрисанозъ*, Религія древнаго міра, стр. 122 123.

2) *Ibid.*, 122.

ловѣческой природы, но оно можетъ, смотря по обстоятельствамъ жизни человѣка, скрываться въ глубинѣ существа человѣческаго, или покоиться въ тиши теоретической области; въ дѣйствительной же жизни человѣкъ можетъ жить такъ, какъ бы для него все ограничивалось земною жизнію. Хотя, поэтому, чувству и мысли китаецъ и не чужда вполне загробная жизнь, но въ нравственно-практической дѣятельности онъ ведетъ себя такъ, какъ бы всѣ интересы его ограничивались земною жизнію; все таинственное, все сверхъчувственное, все трансцендентное онъ закрываетъ завѣсою эмпирической дѣйствительности. Потому-то китаецъ, какъ мы замѣтили уже, отличается необыкновеннымъ равнодушіемъ къ смерти, въ виду приближающейся смерти насколько не возмущается мыслию — что дальше... Въ этомъ отношеніи онъ весьма близокъ къ дикарю.

Так. обр. китаецъ лишенъ столь сильнаго и возвышеннаго мотива нравственной жизни, какой заключается въ представленіи о загробной жизни, высоко превозносящемъ человѣка надъ областью несовершенной эмпирической дѣйствительности и возбуждающаго и питающаго въ немъ надежду, что крошечное въ глубинѣ существа его влеченіе къ нравственному идеалу не есть ничто фиветивное и несбыточное, но нечто истинное, имѣющее нѣкогда получить соотвѣтствующее удовлетвореніе.

Слѣдствіемъ показаннаго отсутствія у китаецевъ абсолютнаго начала въ ихъ нравственномъ требованіи или нравственномъ принципѣ, которое могло бы имѣть не относительное, а безотносительное значеніе и достоинство, слѣдствіемъ отсутствія у нихъ положительнаго нравственнаго идеала, выражающаго качественное совершенство нравственной жизни человѣческой, а не количественную мѣру ея, средину между двумя крайностями (слишкомъ многимъ и слишкомъ малымъ), являются у китаецевъ — масса мелкихъ частныхъ предписаній и правилъ касательно поведенія человѣка, требующихъ точнаго до скрупулезности выполненія ихъ (нрав-

ственный номизм), нейтральный, отрицательный характер этих предписаний и правил и механизация морального процесса, ограничивающегося и удовлетворяющегося формальною, эстетическою стороною поведения человека.

Въ системѣ китайскаго нравоченія мы встрѣчаемъ, и притомъ въ высшей степени развитія, то, что моралистами называется нравственнымъ номизмомъ, т. е. понятіе о нравственномъ законѣ или долгѣ, какъ извѣстной количественной суммѣ повелѣній и запрещеній, съ которыми человекъ долженъ внѣшнимъ образомъ сообразоваться въ своей нравственной дѣятельности. Такимъ образомъ здѣсь, съ одной стороны, игнорируется духъ закона, а съ другой—не признается право индивидуальнаго фактора въ законѣ, индивидуальной свободы нравственнаго дѣятеля. Моральной, впрочемъ, системы въ собственномъ смыслѣ этого слова, системы научной, мы не найдемъ у китайцевъ,—какъ потому, что въ такую раннюю пору не могла еще создаться наука о нравственности, такъ и вслѣдствіе особеннаго воззрѣнія китайцевъ на вещи. Сфера нравственной мудрости ограничивалась въ древнѣйшее время суммою почерпнутыхъ изъ опыта всевозможныхъ изреченій и сентенцій о различныхъ предметахъ и отношеніяхъ, встрѣчающихся человеку въ жизни, изъ которыхъ нѣкоторые пожалуй практичны и поучительны, большая же часть безвкусна и суха. Этимъ ограничивается сфера нравственной мудрости и китайцевъ. Моральныя сентенціи извлекаются изъ всего и повсюду, и въ свою очередь высказываются и примѣняются ко всему и вездѣ. Такъ именно ведетъ дѣло *Кон-фу-тзы*, предобразуя *Сократа*. Конечно, въ отличіе отъ *Сократа*, у *Кон фу-тзы* не находимъ той глубины, которая скрывается въ аналитико-индуктивныхъ изслѣдованіяхъ *Сократа* и ведетъ къ образованію общихъ понятій и моральныхъ идей. Вообще, китайскіе мудрецы ограничиваются простымъ описаніемъ нравственныхъ явленій, а не развиваютъ нравственныя понятія и не выводятъ ихъ изъ основной, высшей идеи. Это

и невозможно было сдѣлать при отсутствіи у китайцевъ абсолютнаго положительнаго нравственнаго принципа. Этого не допускала и не требовала и философія китайская. Хотя у китайцевъ, въ отличіе отъ дикихъ народовъ, мы нашли стремленіе къ органической связи всего существующаго, т. е. начала философіи, но китайская философія слишкомъ плоска и практична, слишкомъ ограничивается непосредственно данными фактами и самыми простыми и очевидными отношеніями между предметами, чтобы она могла углубляться и выискивать абстрактные моральные принципы и отвлеченнымъ образомъ выводить изъ нихъ нравственныя положенія и правила. Опыты философствованія въ собственномъ смыслѣ явились у китайцевъ спустя много столѣтій послѣ *Конфу-тзы*, по истеченіи тысячелѣтій христіанской эры. Нравственныя обязанности различно раздѣляются и группируются въ авторитетныхъ (священныхъ) книгахъ китайцевъ; большею частію числится пять главныхъ обязанностей: почтеніе къ родителямъ, послушаніе начальству, взаимная любовь между супругами, уваженіе къ старшимъ братьямъ и сестрамъ и вообще родственникамъ и благожеланіе къ младшимъ, искренность между друзьями.

Далѣе, какъ мы сказали, обязанности выражаются у китайцевъ главнымъ образомъ съ отрицательной стороны, добродѣтель нейтрализуется. Это съ необходимостію вытекаетъ изъ китайскаго нравственнаго принципа соблюденія количественной середины въ обнаруженіяхъ нравственной жизни. Не дѣлать другимъ того, чего не желаемъ отъ другихъ себѣ,—вотъ основная форма выраженія нравственнаго закона. Сдержанность во всемъ, умѣренность, а отсюда спокойствіе, хладнокровіе—вотъ совершенство китайскаго мудреца. Между тѣмъ такой отрицательный идеалъ нравственной дѣятельности не можетъ быть названъ совершеннымъ идеаломъ, такъ какъ сущность нравственной жизни, какъ и всякой вообще жизни, не есть небытіе, отсутствіе положительнаго содержанія, а напротивъ состоитъ именно

въ этомъ положительномъ содержаніи; и по мѣрѣ того какъ жизнь лишается такого положительнаго содержанія и опредѣляется предикатами отрицанія, она тощаетъ и разлагается. Вѣрно то, что въ періодъ несовершеннолѣтія индивидуума, незрѣлости народа и всего человѣчества нравственный законъ долженъ выражаться и выражается преимущественно въ отрицательной формѣ, которая по мѣрѣ созрѣванія человѣка переходитъ въ положительную <sup>1)</sup>. Но въ этомъ случаѣ отрицательное выраженіе нравственныхъ обязанностей имѣетъ педагогическое значеніе, слѣдоват. переходное, предварительное; между тѣмъ у китайцевъ оно увѣковѣчивается и считается самою высшею формою выраженія нравственнаго закона, совершеннымъ идеаломъ. Понятно, что при такомъ условіи нельзя ожидать отъ китайцевъ богатой содержаніемъ, плодотворной нравственной жизни.

Обильной и безсвязной дробности нравственныхъ обязанностей, дезорганизациі нравственнаго закона, въ связи съ отрицательнымъ, нейтральнымъ характеромъ нравственныхъ предписаній, соответствуетъ механизациа у китайцевъ нравственнаго процесса. Чѣмъ болѣе нравственный законъ воплощается въ человѣческой личности, чѣмъ яснѣе сознается и живѣе ощущается онъ въ совѣсти человѣка и становится внутреннимъ двигателемъ и нормою воли его, а не внѣшнимъ кодексомъ правилъ поведенія, тѣмъ болѣе дѣятельность человѣка представляетъ собою живое органическое произведеніе, даже оригинальное и гениальное, ненуждающееся въ подробныхъ предписаніяхъ и правилахъ; а чѣмъ болѣе нравственный законъ сознается человекомъ, какъ нѣчто противостоящее ему внѣшнее, тѣмъ больше онъ долженъ дробиться на безчисленное множество обязанностей, чтобы обнять всю сумму возможныхъ отношеній человѣка

---

1) Ср. напр. ветхозавѣтное законодательство съ его запрещеніями—съ новозав. закон. съ его повелѣніями.

въ различнымъ предметамъ, и тѣмъ болѣе человѣческая жизнь будетъ представлять собою механизмъ или машину, каждое движеніе которой должно быть всякій разъ точно рассчитываемо по внѣшней таблицѣ, изображающей путь этого движенія,—будетъ агрегаціей отрывочныхъ актовъ дѣятельности, не изліяніемъ личной силы, а результатомъ внѣшней привычки. Такова именно, и притомъ въ высшей степени, жизнь китаецъ. Вся система китайскаго воспитанія и все вниманіе взрослому по отношенію къ себѣ направлены на то, чтобы китаецъ представлялъ собою возможно вѣрную копію разъ навсегда установившихся и неподвижныхъ формъ жизни. „Въ Китаѣ“, пишетъ *Диттесъ*, „не воспитываютъ нравственныя убѣжденія, а просто приучаютъ къ приличному обращенію, приемы котораго строго охраняются не только обычаями, но даже законодательствомъ. Обращеніе съ родителями, родственниками, учителями, съ лицами различныхъ чиновъ, возрастовъ и половъ, съ знакомыми и незнакомыми—все это подчинено строгимъ правиламъ. Каждое привѣтствіе, любезность, оборотъ рѣчи, всякій приемъ или отдача визита, форма приглашенія, каждое положеніе или движеніе тѣла, даже число поклоновъ и ихъ глубина, словомъ—весь церемоніаль поведенія въ обществѣ опредѣленъ и предначертанъ заранѣе... Китаецъ не долженъ поддаваться влеченію нравственной природы человѣка, слушаться голоса своего чувства или совѣсти,—онъ обязанъ только неуклонно слѣдовать указаніямъ обычая или закона. Суррогатомъ нравственной естественности, справедливости и любви является въ высшей степени сложная система формъ обхожденія съ людьми и цѣлый кодексъ полицейскихъ и карательныхъ опредѣленій. Члены общества соединяются между собою не единствомъ духа, а искусственнымъ *modus vivendi*... Пусто и холодно остается сердце подъ этимъ лоскомъ благовоспитанности. Питомца научаютъ здѣсь, какъ онъ долженъ говорить, стоять, ходить и сидѣть, но о томъ, какъ ему слѣдуетъ мыслить и чувствовать—никто и не поду-

маеть<sup>1)</sup>). Отсюда опять видимъ, что отъ китайца нельзя ожидать высокой нравственной жизни, богатой внутреннимъ содержаніемъ. Внѣшній навыкъ въ духовно-нравственной области можетъ имѣть значеніе лишь аскетическаго средства къ высшей цѣли и посредствовать выработкѣ внутренняго нравственнаго характера; между тѣмъ у китайцевъ онъ становится цѣлю, высшею задачею. Отсюда проистекаетъ несоотвѣтствіе между внѣшнимъ поведеніемъ и внутреннимъ настроеніемъ и состояніемъ человѣка (китайца). „Наряду съ прилично внѣшностію и законностію поведенія“, продолжаетъ *Диттесъ*, „идетъ низкопоклонство въ отношеніи высшихъ, чванство и жестокость въ отношеніи низшихъ, притворство, хитрость, ложь и обманъ, и все это—для удовлетворенія самаго безсердечнаго себялюбія... Самообладаніе, любовь къ порядку, строгая подчиненность законамъ, точность, неутомимое прилежаніе, непоколебимое терпѣніе, благоразумная осторожность, постоянная трезвость—составляютъ національныя добродѣтели китайцевъ; но за то высшія стороны природы остаются въ полномъ заустѣніи. Уваженіе къ добродѣтели и чистой нравственности, безкорыстная преданность высокимъ идеямъ, благотворное сознаніе человѣческаго достоинства все больше и больше заглушаются въ національномъ духѣ китайцевъ ради низшихъ побужденій и подъ гнетомъ желѣзныхъ цѣпей, сковывающихъ всю ихъ жизнь. Отсюда недостатокъ полнаго наслажденія жизнию и чувство полнѣйшей душевной пустоты, отсюда грубые порывы разнузданной, дошедшей до тиранства человѣческой натуры, животная прожорливость, половой развратъ ровно настолько, насколько обстоятельства дають на это возможность и случай“<sup>2)</sup>). Если сравнимъ китайцевъ съ дикарями, то найдемъ, что относительно состоянія совѣсти

---

1) *Исторія воспитанія и обученія*, пер. *Николичъ и Модзалевскій*, Спб., 1873, стр. 19. 20.

2) *Ibid.*, стр. 20. 21.

китайцы находятся въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ дикари; ихъ совѣсть совершеннѣе и въ формальномъ отношеніи, т. е. относительно формальной способности различенія добра и зла, обусловленной высшимъ развитіемъ всѣхъ вообще духовныхъ силъ, и въ матеріальномъ отношеніи, т. е. относительно содержанія того, что добро и что зло, обусловленнаго внѣшнимъ руководствомъ совѣсти положительнымъ объективнымъ закономъ. Но тѣмъ не менѣе и у китайцевъ развитіе совѣсти, какъ внутренняго руководителя и стража свободно-нравственной жизни, задержано. У дикарей оно задержано недостаткомъ надежнаго внѣшняго руководителя, который возбуждалъ бы и направлялъ совѣсть, а у китайцевъ—деспотизмомъ внѣшняго руководителя, недопускающаго свободнаго движенія руководимаго. Отсюда у дикарей распушенность совѣсти, а у китайцевъ скрупулезность ея.

Новымъ слѣдствіемъ отсутствія у китайцевъ абсолютнаго качественнаго (положительнаго) начала въ нравственныхъ требованіяхъ и ограниченія нравственнаго принципа количественною мѣрою является разсудочный характеръ китайской морали. И въ этомъ отношеніи *Кон-фу-тзы* похожъ на *Сократа*. Если въ ученіи *Сократа* есть какаянибудь положительная сторона, такъ это то, что добродѣтель состоитъ въ познаніи, что безнравственность проистекаетъ единственно изъ заблужденія, что, слѣд., добродѣтель изучима. Тоже самое находимъ у *Кон-фу-тзы*. „Улучшеніе человѣка“, по китайской мудрости, „зависитъ отъ ума“. „Невѣроятно“, выразился однажды *Кон-фу-тзы*, „чтобы человѣкъ учился въ школѣ три года и не сдѣлался добрымъ“. Это отождествленіе добродѣтели съ знаніемъ и предположеніе изучимости ея есть, говоримъ, естественное и необходимое слѣдствіе количественнаго свойства нравственнаго принципа китайцевъ. Если человѣкъ, по китайскому ученію, долженъ въ своей нравственной дѣятельности не предаваться, въ силу внутренняго влеченія, всѣмъ сердцемъ своимъ и



всю душою своею тому, что по качеству своему признаю имъ нравственно добрымъ, напр. любви къ ближнимъ, а долженъ всегда дипломатически соображать, какъ бы соблюсти ему мѣру (средину) въ этомъ, какъ бы не любить слишкомъ мало или слишкомъ много, то понятно, что тутъ все сводится на умственное вычисленіе, и нравственно-практическая дѣятельность принимаетъ разсудочно-теоретическій характеръ. Между тѣмъ еще *Аристотель* полемизировалъ противъ сократовскаго ученія о добродѣтели, особенно противъ положенія объ изучимости добродѣтели. Это ученіе воскрешено и въ новое время абстрактнымъ рационализмомъ и гегелевскимъ пантеизмомъ, поставляющими познаніе недостаточнымъ мотивомъ нормальной нравственной дѣятельности. Между тѣмъ въ первой части нашей исторіи нравственности<sup>1)</sup> мы обстоятельно показали невозможность смѣшенія моральной и интеллектуальной областей,—показали, что умъ и воля, хотя суть принадлежности или силы одного и того же духа человѣческаго, но силы различныя, принадлежности различнаго характера, и что прямая, специфическая область нравственности есть область воли, имѣющая глубочайшимъ источникомъ своимъ „сердце“ человѣка (по выраженію библіи). Отсюда опять открывается невозможность достиженія китайцемъ совершенной нравственности. Нравственное дѣйствіе тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ глубже корень его въ чловѣкѣ, чѣмъ ближе къ центру существа человѣческаго источникъ его происхожденія, такъ какъ только въ этомъ случаѣ чловѣкъ есть въ истинномъ смыслѣ виновникъ дѣйствія, и дѣйствіе есть неотъемлемая собственность его, результатъ непосредственнаго движенія глубочайшаго существа человѣческаго, такъ сказать, вдохновенія моральной геніальности. Но извѣстно, что центръ тяжести человѣческой личности составляетъ воля, и неизслѣдимость субстанции духовной природы человѣческой преимущественно открывается въ

---

1) Стр. 269 и д...

сердцѣ человѣка. Между тѣмъ нравственная дѣятельность китайцевъ есть результатъ практическихъ соображеній разсудка, отступающаго отъ центра личности и болѣе или менѣе вступающаго на периферію по мѣрѣ того, какъ онъ теряетъ характеръ непосредственности и принимаетъ въ соображеніе рядъ посредствующихъ посылокъ.

Поэтому на вопросъ о мотивѣ нравственной дѣятельности китайцевъ мы должны признать таковымъ утилитаристическое побужденіе; такимъ образомъ моральную систему китайцевъ мы должны признать системою утилитаризма. Китаецъ по преимуществу человѣкъ разсчета и прибыли, и не могъ не быть таковымъ при своемъ прозаическомъ, сухомъ и механическомъ міровоззрѣніи. А съ утилитаризмомъ неразрывно связанъ эвдемонизмъ, такъ какъ къ прибыли человѣкъ стремится ради того, чтобы пользоваться и наслаждаться приобрѣтеннымъ; потому руководствуясь утилитаристическимъ началомъ, китайцы столь же руководствуются и началомъ эвдемонистическимъ; „нажива и наслажденіе—вотъ все у китайцевъ“, по выраженію *Шармита* <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе если сравнимъ китайцевъ съ дикими народами, то у послѣднихъ найдемъ преобладаніе эвдемонизма, т. е. непосредственнаго стремленія къ наслажденію, а у первыхъ—преобладаніе утилитаризма т. е. стремленія къ наслажденію, посредствуемаго соображеніемъ различныхъ комбинацій условій наслажденія, различными ассоціаціями. По сравненію же съ новѣйшимъ утилитаризмомъ китайскій, и вообще древній, утилитаризмъ носить, можно сказать, эвдемонистическій характеръ. Понятно, что этотъ мотивъ далекъ отъ христіанскаго мотива нравственной жизни—любви; хотя съ виду снѣ, какъ увидимъ ниже, и похожъ на послѣдній, но въ сущности есть между ними разница. Ужъ ближе къ китайцамъ моральный принципъ долга; по

---

<sup>1)</sup> Humanität und Christenthum in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1 Th., Gütersloh, 1874, s. 119.

крайней мѣрѣ мудрецъ китайскій *Кон-фу-тзы* и въ настоящемъ пунктѣ напоминаетъ *Сократа*. „Не обольщая людей никакими наградами въ будущемъ, китайскій мудрецъ полагаетъ самоусовершенствованіе—*обязанностью* чловѣка, возлагаемой на него самимъ небомъ. Повелѣвая людямъ *дѣлать добро для добра*, онъ открываетъ неистощимый источникъ чистаго, истинно божественнаго наслажденія“<sup>1)</sup>...

Но китайцы (какъ и вообще древне-языческій міръ) и не могли достигнуть такого совершенства нравственной жизни, чтобы побуждаться въ своей дѣятельности тѣмъ основнымъ мотивомъ, какимъ побуждается чловѣкъ въ христіанствѣ. Для этого недостаточно представленія объ абстрактномъ нравственномъ законѣ, а необходимо представленіе объ абсолютномъ личномъ Богѣ. Излагая исторію нравственности у дикихъ народовъ, мы сказали, что „для прочности нравственнаго сознанія и вѣрности достиженія нравственной цѣли недостаточно отвлеченной нравственной идеи, какъ объективнаго основанія нравственности, а необходима еще такая конкретная жизнь, которая была бы носителницею безусловной нравственной идеи и ручательницей непремѣннаго достиженія нравственной цѣли, необходимаго осуществленія идеи блага. Тѣмъ и другимъ можетъ быть только воля абсолютнаго существа; слѣд. нравственность въ чловѣческомъ родѣ предполагаетъ, какъ объективное основаніе свое, абсолютную волю, какъ вѣчную носительницу нравственной идеи, законодательницу и міроправительницу“. Для такой абсолютной воли не могло быть мѣста въ китайскомъ нравственномъ сознаніи. Между тѣмъ пока его не будетъ, до тѣхъ поръ нравственное сознаніе будетъ оставаться несовершеннымъ, а это несовершенство будетъ конечно отражаться на нравственно практической жизни. Какъ намъ уже извѣстно, у китайцевъ господствуетъ пан-

---

1) Исторія религій и тайныхъ религіозныхъ обществъ и народныхъ обычаевъ древняго и новаго міра, 1 т., Спб., 1870, стр. 123.

теистическій взглядъ на божество, которое мыслится абстрактнымъ началомъ бытія и жизни. Но при такихъ обстоятельствахъ не можетъ быть мѣста ни формальному началу и мотиву нравственности, заключающимся въ „богоуподобленіи“ (по выраженію библіи), ни матеріальному началу и мотиву, заключающимся въ „любви“ (по выраженію той же библіи). Необходимость перваго, т. е. начала и мотива богоуподобленія, вытекаетъ изъ того, что человѣкъ при ограниченности и условности своей не можетъ быть вполне оригинальнымъ дѣятелемъ въ своемъ существованіи и безусловнымъ творцемъ въ нравственной жизни; обладая производною самодѣятельностію и условнымъ творчествомъ, онъ можетъ быть только подражателемъ тому живому личному нравственному началу, которому онъ обязанъ онтологическимъ бытіемъ своимъ. Необходимость же послѣдняго, т. е. начала и мотива любви, вытекаютъ изъ того, что только при такомъ условіи субъективное и объективное начала, предполагаемая понятіемъ нравственности т. е. человѣкъ и Богъ, могутъ вступить въ свободное и въ то же время радостное взаимообщеніе, можетъ образоваться пріятная гармонія двухъ свободныхъ началъ. Между тѣмъ у китайцевъ не можетъ быть мѣста ни для перваго, такъ какъ китайское божество не обладаетъ свободною волею, ни для послѣдняго, такъ какъ китайское божество не обладаетъ любящимъ сердцемъ. Такимъ образомъ китаецъ лишенъ того живаго идеала нравственной жизни и сильнѣйшаго мотива ея, заключающагося въ самомъ предметѣ нравственной дѣятельности, безъ которыхъ не можетъ состояться высокая нравственная жизнь. Высочайшій образецъ китайской нравственности—небо—натуралистическаго характера. Правда, нѣкоторую замѣну имѣетъ китаецъ въ представленіи о давнихъ предкахъ и въ особенности о выдающихся императорахъ (относя сюда и *Кон фу-тзы*), въ которыхъ онъ усматриваетъ идеаль нравственной жизни; но только нѣкоторую, такъ какъ эти образцовыя личности все-таки не одно съ абсолютнымъ нача-

ломъ всякаго бытія и жизни, имѣють относительное существованіе и относительную святость („мудрость“, по китайской терминологіи); и во вторыхъ, онѣ служатъ больше (даже почти исключительно) предметомъ объективнаго созерцанія, чѣмъ живаго внутренняго взаимоотношенія и взаимодѣйствія, а потому не въ состояніи своимъ вліяніемъ производить въ сердцѣ человѣка непосредственный интересъ къ олицетворяемому ими добру и искреннее, безкорыстное стремленіе къ нему. Въмѣсто свободнаго нравственнаго соединенія съ высочайшимъ благомъ человѣка, мы находимъ въ значеніи основнаго мотива китайской нравственности естественное влеченіе доброй самой въ себя (неповрежденной) человѣческой природы; пособіемъ же ей служатъ соображенія разсудка, руководствующагося названными сейчасъ образцами древности и оставшимися отъ древности правилами житейскаго благоразумія. А отсюда опять видѣнъ натуралистическій характеръ китайской нравственности.

Натурализмомъ проникнуты и представленія китайцевъ о нравственномъ міроуправленіи и нравственномъ судѣ, иначе—представленія объ объективномъ нравственномъ началѣ, какъ рѣшительнѣ судьбъ человѣка и міра. Нельзя не согласиться, что китайцы возвышаются надъ представленіями дикихъ народовъ о слѣпой необходимости и безусловной зависимости, исключающей всякую свободу, и съ другой стороны о свободѣ, исключающей всякую необходимость и зависимость, слѣд. о чистомъ произволѣ. „Слѣпая судьба натур-религіи“, скажемъ словами *Пфляйдерера*, „превращается у китайцевъ въ моральный міропорядокъ, по которому внѣшняя судьба человѣка, счастье или несчастье съ точностію соотвѣтствуютъ его нравственному достоинству... Этимъ китаецъ рѣшительнымъ образомъ возвышается надъ непосредственною естественностію, гдѣ человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ отъ слѣпыхъ силъ природы; не природа, а нравственное начало есть господствующая сила въ мірѣ, отъ которой зависятъ благополучіе и злополучіе. Нравственное же

начало имѣть объективное существованіе свое въ нравахъ и государствахъ; почему эти послѣдніе суть высшія, божественныя силы, къ которымъ китаецъ относится съ чувствомъ зависимости. Нравы и государство суть силы не слѣпыя и грубыя, а разумныя, возрасшія изъ разумныхъ способностей человѣка, и потому носящія въ себѣ разумность, какъ существенный характеръ. Потому человѣкъ можетъ чувствовать свою отъ нихъ зависимость, не теряя высшаго человѣческаго достоинства своего, своего разума и свободы, какъ это должно бы случиться, если бы онъ находился въ зависимости отъ слѣпой судьбы. Предавая себя разумному нравственному порядку нравовъ и государства, человѣкъ остается въ своей собственной человѣческой сферѣ; предавая себя высшей силѣ, онъ тѣмъ не менѣе находится у себя, слѣд. при самой зависимости онъ свободенъ и остается разумнымъ существомъ; предавая себя общему разуму государства, онъ не уничтожаетъ своего собственного разума, а сохраняетъ и оправдываетъ его<sup>1)</sup>. Но тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что и китайцы (какъ и другіе языческіе народы) не могли вполне избѣгнуть давленія фатализма, вполне обойти судьбу. Единая высочайшая первосила, къ которой стремились и доходили китайскіе философы, есть нѣчто общее съ идеей судьбы. И если эта судьба представляется силою разумною, то, какъ мы уже имѣли случай замѣтить, она во всякомъ случаѣ есть не больше, какъ абстрактное понятіе, только свойство чего-то или кого-то, а не самый этотъ предметъ, не самъ духъ; и потому-то человѣкъ не можетъ находиться въ живомъ взаимодействіи съ судьбой, не можетъ предаваться ей, обожать ее, не можетъ совершать культа въ честь ея. Несомнѣнно, что „ходъ міровой исторіи течеть, по китайскому представленію, самъ собою, безъ содѣйствія человѣка; человѣку остается только предавать себя ему, безъ сопротивленія приноравливаться къ вѣчно остающемуся равнымъ себѣ порядку, вставлять себя во всегда равномѣр-

<sup>1)</sup> D. Religion, 2 Bd., s. 189.

но вращающуюся машину, какъ безусловно слѣдующее движенію машины колесо“<sup>1)</sup>). Несомнѣнно также, что китайское государство, воплощающее въ себѣ нравственный міропорядокъ, тѣмъ не менѣе есть, какъ увидимъ яснѣе ниже, „государство космической необходимости, *натур-государство* въ собственномъ смыслѣ слова, соответствующее общественной жизни пчелъ или муравьевъ,—только болѣе образцованное, но подчиненное такимъ же несвободнымъ естественнымъ законамъ“<sup>2)</sup>). Несомнѣнно, наконецъ, что индивидуальная личность, какъ опять яснѣе увидимъ ниже, имѣетъ безсамостное значеніе по отношенію къ государству, чисто пассивнаго характера.

А натуралистическому характеру объективной нравственной силы, какъ силы правящей, соответствуетъ натуралистическій характеръ ея, какъ силы судящей и наказующей. Натуралистическій характеръ послѣдней можно видѣть изъ той непосредственной связи, которая проводится китайцами между событіями міра нравственнаго или жизни человѣка и событіями міра физическаго или жизни природы. Каждое разстройство нравственнаго порядка въ человѣческой жизни, каждый грѣхъ сопровождается разстройствомъ правильнаго теченія физической природы, бѣдствіями естественными. Болѣзни, голодъ, наводненія, землетрясенія и вообще грозныя и разрушительныя явленія природы—все это естественныя и необходимыя послѣдствія человѣческихъ проступковъ. Въ такомъ взглядѣ на слѣдствія безнравственности нельзя не усматривать истинной стороны, и при томъ стороны серіозной и глубокой, въ томъ, что „грѣхъ не является здѣсь чѣмъ-то частнымъ, безразличнымъ по отношенію ко всей вообще сферѣ бытія, пустымъ звукомъ, скоро исчезающимъ безслѣдно, а производитъ разстройство всеобщаго равновѣсія. Въ нравственной дѣятельности человѣкъ имѣетъ дѣло не съ самимъ только собою, а съ мировымъ цѣлымъ;

1) *Вуттке*, Handbuch d. christl. Sittenlehre, 1 Bd., s. 29.

2) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 148.

а потому согрѣшая, онъ разстраиваетъ гармонію бытія вообще; *каждый* грѣхъ есть преступленіе противъ всей вселенной<sup>1)</sup>). Но тѣмъ не менѣ нравственный и физическій міръ суть двѣ области, хотя весьма аналогичныя, но тѣмъ не менѣ существенно различныя и подчиненныя двумъ различнымъ законамъ; а потому между ними не можетъ быть такого прямого отношенія, какое проводится китайцами. Поставляя ихъ въ такое непосредственное отношеніе между собою, китайцы дѣлаютъ это на счетъ моральнаго характера первой области,—натурализируя нравственный міръ и въ известной степени отождествляя его съ физическимъ. Русскій богословъ еп. *Хрисанъ* довольно мѣтко сравниваетъ натуралистическій взглядъ китайцевъ на отношеніе человѣческой исторіи къ процессамъ природы съ современнымъ натуралистическимъ взглядомъ на этотъ предметъ, выражающимъ это отношеніе къ обратной формѣ. Человѣкъ своею дѣятельностію, говоритъ онъ, можетъ производить, по представленію китайцевъ, видоизмѣненія въ природѣ; „когда онъ грѣшитъ, небо посылаетъ бурю, вообще грозныя, разрушительныя явленія въ природѣ“. А „пылѣшній 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“<sup>2)</sup>). Такимъ образомъ оказывается, что моральная сила, повидимому занимающая у китайцевъ самое видное мѣсто, на самомъ дѣлѣ не многимъ возвышается надъ натуральною силою физическаго міра. Подобно тому какъ добродѣтель пользуется въ средѣ китайскаго общества необыкновеннымъ вниманіемъ и почетомъ; но эта добродѣтель не высокаго достоинства.

Вотъ основы (субъективныя и объективныя) китайской нравственности, общіе элементы, изъ которыхъ слагается ки-

---

1) Ibid., в. 126.

2) Религія древняго міра, 1 т. стр. 118. 119.



тайская нравственность. Въ сужденіяхъ о достоинствѣ китайской жизни изслѣдователи китайской исторіи расходятся: одни изъ нихъ <sup>1)</sup> почти восхищаются ею, ея простотою, ея разумностію и возвышенностію нравственныхъ взглядовъ китайскихъ мудрецовъ, а другіе весьма унижаютъ ее. Нѣтъ сомнѣнія, что по сравненію съ нравственною жизнью дикихъ народовъ жизнь китайцевъ значительно выше. Прежде всего въ ней выше объективныя основы нравственности. Тутъ есть представленіе о непоколебимомъ нравственномъ законѣ, исключющемъ субъективный произволъ (какъ слѣдствіе отсутствія идолопоклонства, представленія о божествѣ, какъ единой общей силѣ), есть образецъ нравственной жизни, заимствуемый не изъ окружающей среды, а изъ давно минувшаго золотого вѣка, есть вѣра въ нравственное міроуправленіе и въ праведный божескій судъ. Далѣе въ нравственности китайской и субъективныя основы выше, покуда здѣсь открывается возможность приобрѣтенія нравственнаго характера и человекъ признается способнымъ къ нравственному вмѣненію. Но, съ другой стороны, натуралистическій характеръ настолько силенъ у китайцевъ, что онъ значительно приближаетъ ихъ къ народамъ „естественнымъ“ или дикимъ. Какъ у послѣднихъ, такъ и у китайцевъ весьма темно представленіе о личности нравственнаго субъекта, а тѣмъ болѣе—о личности нравственнаго законодателя, нравственнаго идеала и нравственнаго міроуправителя. Если у китайцевъ нѣтъ ничего дикаго, страннаго, отталкивающаго, въ изобиліи встрѣчающагося у дикихъ народовъ (и даже у другихъ историческихъ народовъ); то зато у нихъ почти тотъ же, или по крайней мѣрѣ очень похожій, эгоизмъ и утилитаризмъ. Широка у китайцевъ область нравственности и основана на рациональныхъ началахъ,—чѣмъ она значительно превосходитъ нравственность

---

1) Изъ русскихъ укажемъ на автора уже цитованнаго нами сочиненія— „Исторія религій“...

дикихъ народовъ; но за то она весьма не глубока (поверхностна) и лишена всякой идеальности,—и этимъ приближается къ нравственности дикихъ народовъ. А что касается такихъ предметовъ нравственной области, какъ грѣхопаденіе, искупленіе, безсмертіе, то едва-ли не богаче представленіями о нихъ (независимо отъ содержанія представленій) сознаніе нѣкоторыхъ дикихъ народовъ.—На такихъ-то основахъ создаются у китайцевъ всѣ стороны нравственной жизни и всѣ части ея, къ изложенію которыхъ (частной, специальной этики китайской) мы и переходимъ.

На переходѣ къ специальной части въ трактатѣ о нравственной жизни дикарей мы сказали, что при условіяхъ жизни дикарей не можетъ быть мѣста нравственному самообразованію и постепенному нравственному совершенствованію, ведущему къ приобрѣтенію нравственнаго характера, такъ какъ у дикарей недостаетъ, съ одной стороны, надлежащаго разграниченія идеала и дѣйствительности, а съ другой—непрерывнаго теченія и связнаго развитія духовной жизни во всѣхъ моментахъ ея, вслѣдствіе чего дикіе народы стоятъ внѣ исторіи и нерѣдко обнаруживаютъ удивительную непослѣдовательность и противорѣчія въ дѣйствіяхъ. Благопріятнѣе въ этомъ отношеніи китайцы, какъ народъ историческій. Хотя и у нихъ нѣтъ нужнаго для поднятія человѣка надъ наличною дѣйствительностію разграниченія идеала и дѣйствительности, но у нихъ гораздо больше послѣдовательности и связности въ движеніи моментовъ жизни, опредѣляемомъ предписаніями объективнаго закона; а отсюда у нихъ большая возможность выработки нравственнаго характера, составляющаго задачу человѣческой жизни. Китаецъ не предоставленъ такому произволу и такимъ волненіямъ, какимъ предоставленъ дикарь; напротивъ, онъ грѣпко окованъ предписаніями закона, тщательно соображается въ своей дѣятельности съ его требованіями; поэтому для него отерывається бѣльшая возможность достигнуть

порядка и постоянства въ жизни и образовать себя опредѣленнымъ образомъ.

Сущность же предписаній нравственнаго закона китайцевъ сосредоточивается въ требованіи сохранять равновѣсіе или средину между крайностями. Эта именно сущность и выражается во всѣхъ отношеніяхъ китаецъ къ самому себѣ и ко всѣмъ другимъ объектамъ нравственной дѣятельности. Въ первомъ случаѣ человѣкъ прежде всего находитъ себя состоящимъ изъ двухъ природъ — чувственной и духовной, и отъ него прежде всего требуется установить извѣстное отношеніе между этими двумя природами. У дикарей, какъ мы знаемъ, чувственная сторона преобладаетъ надъ духовною и господствуетъ надъ нею, и потому грубыя чувственныя удовольствія считаются самымъ высшимъ благомъ. Китайцы въ этомъ отношеніи выше дикарей. Но соотвѣтственно принципу средины или количественной гармоніи между двумя пунктами у нихъ устанавливается количественное равновѣсіе между чувственною и духовною природою въ человѣкѣ, и правильное отношеніе между ними признается то, когда человѣкъ въ равной мѣрѣ слѣдуетъ и духовнымъ и чувственнымъ влеченіямъ, признаетъ одинаковыя правила и за плотію и за духомъ, оставаясь такимъ образомъ въ срединѣ между тою и другою. „Духъ не есть здѣсь абсолютная самоцѣль, которой чувственность подчинена, какъ служашій органъ, но соподчиненъ здѣсь съ чувственностію и въ правѣ заявить свое значеніе лишь потоплику, поколику онъ *ограничиваетъ* чрезмѣрную силу чувственныхъ влеченій вообще и каждаго частнаго влеченія и сводитъ ихъ на ихъ *правильную мѣру*, которая предначертана человѣку здоровымъ естественнымъ инстинктомъ“<sup>1)</sup>. Потому-то всякія пожертвованія естественными желаніями и потребностями, всякія самоизурненія не могутъ имѣть мѣста у китайцевъ. Правда, гар-

---

<sup>1)</sup> *Флэйдереръ*, D. Religion, s. 180.

монія между душею и плотію требуется и нами, но гармонія, опредѣляемая не количественнымъ отношеніемъ между этими двумя силами или элементами, а качественнымъ; по нашимъ понятіямъ гармонія между ними будетъ сохраняема въ томъ случаѣ, когда каждое изъ нихъ будетъ имѣть права и положеніе не одинаковыя, а такія, какія принадлежатъ имъ по ихъ качеству или ихъ внутреннему существу, слѣд. въ томъ случаѣ, когда духъ (какъ высшая по качеству сила) будетъ господствовать надъ чувственностію и распоряжаться ею сообразно своимъ цѣлямъ, а чувственность (какъ низшая сила) будетъ подчиняться духу и служить ему; если же они будутъ стремиться къ уравнию своихъ правъ, то гармонія между ними будетъ не усовершеншаться, а разрушаться, такъ какъ они будутъ занимать не принадлежащія имъ мѣста въ отношеніяхъ другъ къ другу. Но освобождаясь изъ подъ характернаго для дикарей давленія грубой чувственности и руководствуясь въ жизни своей соображеніями разсудка, побуждающими на разныя предпріятія изъ-за прибыли, подражая образу вѣчно подвижнаго неба, китайцы, въ отличіе отъ коснѣющихъ въ лѣности дикарей, выдаются подвижностію, постоянною дѣятельностію, трудомъ, а потому свободны и отъ той непредусмотрительности и легкомысленной безпечности на счетъ средствъ и условій обезопасеннаго существованія, которыми страдаютъ дикари, часто терпящіе вслѣдствіе этого большую нужду. *Вуттке* называетъ китайскій народъ „народомъ муравьинымъ“, „рачительнѣйшимъ и трудолюбивѣйшимъ изъ народовъ земли“ <sup>1)</sup>. Но, конечно, трудъ китайцевъ, какъ слѣдуетъ уже изъ сказаннаго объ основахъ китайской нравственности, направленъ на матеріальные интересы и матеріальный міръ, и притомъ характеризуется мелочностію и механичностію. Изъ ихъ психическихъ силъ преимуществен-

---

<sup>1)</sup> Geschichte d. Heid., s. 109.

но развивается и имѣетъ силу сухой практической разсудокъ. Мы могли бы сравнить въ этомъ отношеніи китайцевъ съ современными народами матеріалистическаго и утилитаристическаго направленія; но только не надобно забывать, что основной принципъ дѣятельности китайца—соблюдение равновѣсія средины не позволяетъ ему проявить свою дѣятельность въ такой же активной, положительной, наступательной и прогрессивной формѣ, въ какой проявляетъ ее современный цивилизованный европеецъ. Основное требованіе китайской морали въ отношеніяхъ человѣка къ самому себѣ есть сохраненіе спокойствія души. Спокойствіе души должно быть сохраняемо какъ среди возбуждающихся въ человѣкѣ чувственныхъ пожеланій (посредствомъ уравненія чувственности духомъ), такъ и среди разныхъ психическихъ аффектовъ: гнѣва, страха, радости и т. д... Потому то, напр., весьма рѣдки между китайцами случаи опьяненія. Съ другой стороны, по этой же причинѣ въ случаяхъ необыкновенныхъ, потрясающихъ и возмущающихъ человѣка, китаецъ совершенно теряется и готовъ тотчасъ прибѣгнуть къ самоубійству,—хотя въ другихъ случаяхъ, при обыкновенномъ теченіи жизни, самоубійство ему не свойственно вслѣдствіе трезваго практическаго взгляда на жизнь (какъ несвойственно въ сущности и дикарямъ при ихъ непосредственномъ, животномъ взглядѣ на жизнь и при такомъ же отношеніи къ ней). И въ этихъ случаяхъ самоубійство считается у китайцевъ не преступленіемъ и обнаруженіемъ трусости, а дѣломъ достойнымъ почитанія. Сдерживая отъ энергическихъ обнаруженій частные акты въ жизни своей личности, китаецъ обязанъ удерживать отъ такихъ обнаруженій и всю въ цѣлости свою личность и оттѣснять всѣ ея попытки къ тому. Ясно отсюда, что уравненіе китаецемъ всѣхъ проявленій духовной и чувственной природы своей не можетъ быть разсматриваемо, какъ мужественное самообладаніе и геройская борьба съ самимъ собою; это не больше, какъ механическое упорядоченіе психо-физическихъ

обнаруженій; героизмъ же и не нуженъ китайцу, поколику добродѣтель не есть что нибудь искомое еще и трудное для человѣка, но человѣческая природа сама собою влечется къ ней и проявляетъ ее, — и непозволителенъ ему, поколику онъ заявляетъ себя въ сильныхъ движеніяхъ, и слѣд. нарушаетъ витайскую средину.

То же начало спокойствія души и гармоніи, служащее опредѣляющимъ началомъ въ отношеніяхъ китайца къ самому себѣ, опредѣляетъ и его отношенія къ другимъ людямъ. Отсюда естественно вытекаетъ требованіе: „не дѣлай другимъ того, чего не желаешь себѣ, какъ выразался *Кон-фу-тзы*. Добродѣтели, въ особенности содѣйствующія сохраненію мира съ ближними и потому въ особенности рекомендуемыя китайцу, суть — кротость, снисходительность, терпѣніе, вѣрность, правдивость, послушаніе и почитательность къ старшимъ. „Будь строгъ“, предписываетъ китайскій мудрецъ, „къ самому себѣ и снисходителенъ къ другимъ“. „Похвалить ли кто тебя или оскорбить — въ томъ и другомъ случаѣ равно сохраняй спокойствіе души“. „Въ послѣднемъ случаѣ скажи себѣ — вѣроятно я заслужилъ порицаніе, если оно нанесено мнѣ“. Важную роль играетъ у китайцевъ и учтивость. Хотя это свойство не столько нравственнаго характера, сколько эстетическаго, но оно получаетъ у китайцевъ особенное достоинство вслѣдствіе ихъ привязанности къ виѣшнимъ формамъ поведенія человѣка и обращенія съ другими. Такимъ образомъ отношенія китайцевъ къ ближнимъ проникнуты благорасположенностію и преданностію; но только эта благорасположенность и эта преданность пассивнаго и больше виѣшняго характера; онѣ не преслѣдуютъ какой нибудь высшей идеи и цѣли, а останавливаются на самихъ себѣ, на ступени относительнаго и подчиненнаго достоинства этихъ добродѣтелей; онѣ не простираются до глубины внутренняго сердечнаго настроенія, а больше ограничиваются виѣшними формами миролюбиваго и гармоническаго отношенія человѣка къ ближнимъ. Встрѣчаемъ въ модальной системѣ китайцевъ и предписанія любви ко врагамъ, по

видимому разрушающія всякія партикуляристическія ограниченія,—и это новый поводъ для нѣкоторыхъ къ возвышенію китайскаго нравоученія и идеализированію его. Дѣйствительно, рационалистическая точка зрѣнія, на которой стоятъ китайцы, расширяла и возвышала въ извѣстномъ смыслѣ взглядъ ихъ. Но что любовь ко врагамъ далеко не имѣетъ здѣсь того смысла, какой она имѣетъ въ христіанствѣ, и мотивируется здѣсь не тѣмъ, чѣмъ мотивируется въ христіанствѣ, что китайцы руководствуются при этомъ только практическими соображеніями равновѣсія и порядка между людьми, это слѣдуетъ изъ того, что если врагъ послѣ попытокъ къ обращенію его остается неисправимымъ, то онъ долженъ быть трактуемъ, по предписаніямъ китайской морали, „не какъ человекъ, а какъ животное“, долженъ быть совсѣмъ оставленъ безъ вниманія и не считаться даже въ числѣ людей. Изъ этихъ же соображеній равновѣсія и предохраненія себя отъ увлеченія крайностями объясняются изреченія китайскихъ мудрецовъ, парализующія повидимому всякій партикуляризмъ и заповѣдующія широкой взглядъ на людей. Со стороны формальной или виѣшней есть нѣкоторое средство китайскихъ воззрѣній съ воззрѣніями христіанскими, но со стороны существенной или внутренней между ними значительное различіе. Мягкое отношеніе простирается и на животныхъ и растенія; крикъ убиваемаго животнаго невыносимъ для китайскаго мудреца.

Соотвѣтственно изложеннымъ идеальнымъ требованіямъ нравственнаго закона описывается жизнь китайскаго мудреца *Кон-фу-тзы*, имѣющаго значеніе образца для китайцевъ. Въ дѣтствѣ своемъ онъ описывается безгранично покорнымъ своей матери и почтительнымъ сыномъ (отца онъ лишился скоро послѣ рожденія), въ школѣ затмилъ всѣхъ скромностію и аккуратностію, на службѣ отличался необыкновенною честностію и справедливостію, былъ всегда степененъ и спокоенъ, относился ко всѣмъ вѣжливо, выдавался изъ ряда другихъ умѣренностію и выдержанностію: „ѣлъ не много,

и когда ѣлъ — ничего не говорилъ, когда находился въ постели, также молчалъ, когда сидѣлъ въ экипажѣ, держался прямо“.

Вслѣдствіе натуралистически-практическаго воззрѣнія на міръ и жизнь китайцы превосходятъ всѣ другіе народы необыкновенною скудностію и сухостію нравственно-религіозныхъ отношеній. И въ самомъ дѣлѣ, могутъ ли они имѣть здѣсь мѣсто, если божество сводится китайцами въ видимый міръ и отождествляется съ человѣкомъ, какъ высшимъ въ мірѣ проявленіемъ божества, если жизнь божества отождествляется здѣсь съ обычнымъ миропорядкомъ, въ котораго она остается мертвою и бѣздѣйственною, и если область религіозно-нравственной жизни человѣка не выдѣляется изъ области обычнаго порядка жизни? Могутъ ли они имѣть здѣсь мѣсто при неразграничимости реального и идеальнаго, при понятіи о существующемъ порядкѣ вещей, какъ порядкѣ совершенномъ, соответствующемъ своему идеалу? Могутъ ли они имѣть мѣсто при воззрѣніи на жизнь человѣка, какъ подчиненную неизмѣнному закону необходимости и опредѣляемую непосредственно самимъ небомъ? Нравственное отношеніе къ божеству возможно только тамъ, гдѣ есть мѣсто свободному отношенію къ нему, гдѣ человѣкъ можетъ по своей волѣ направлять и измѣнять ходъ своей жизни и судьбы, гдѣ дѣйствительность считается несоответствующею своему идеалу, и потому вызываетъ человѣка стремиться къ высшему, идеальному, божественному. Но ни то, ни другое не имѣетъ мѣста при послѣдовательномъ развитіи китайскаго мировоззрѣнія. При послѣдовательномъ развитіи основъ китайской метафизики богослуженіе (внутреннее и вѣдшее) теряетъ всякое значеніе и смыслъ. Но человѣку свойственно при заблужденіяхъ быть непослѣдовательнымъ. И у китайцевъ все-таки существуютъ богослужебные обряды, отчасти потому, что они сохранились отъ древнихъ временъ, когда китайскій народъ былъ еще живѣе и сердечнѣе, не былъ еще окованъ холоднымъ



разсудочнымъ возрѣніемъ, отчасти потому, что не всѣ же въ народѣ способны къ философской спекуляціи. Впрочемъ богослуженіе китайское, какъ мы уже сказали, отличается крайнею бѣдностію и сухостію. Можно сказать, что по сухости и бѣдности нравственно-религіозныхъ отношеній китайцы раздѣляютъ общую участь съ дикарями; только у нихъ эти отношенія не такъ, конечно, грубы, и не такъ низки вслѣдствіе высшаго обще-духовнаго состоянія китайцевъ по сравненію съ дикарями и высшаго представленія о божественной силѣ.

Молитва, это идеальное выраженіе отношенія человѣка къ божеству, и жертва, отношеніе реальное, получаютъ у китайцевъ болѣе символическое значеніе, чѣмъ дѣйствительное и существенное. Какъ въ самомъ дѣлѣ молиться китайскому божеству надлежащею молитвою, когда само небо не видитъ, не слышитъ, не знаетъ ничего, но достигаетъ всего этого только въ человѣкѣ? Чѣмъ и зачѣмъ жертвовать, когда все находится на своемъ мѣстѣ и въ такомъ состояніи, въ какомъ должно быть? Молитва не вмѣняется китайцу въ непремѣнную обязанность, а предоставляется его усмотрѣнію. А что касается жертвъ, то частныя жертвы совсѣмъ не существуютъ въ Китаѣ, а есть только общественныя. По содержанію молитвы реалиста китайца матеріальнаго свойства, и не столько просительнаго характера (о чемъ ему просить, если все у него есть и все совершается съ необходимостію), сколько хвалебнаго. А матеріаль жертвъ—большею частію курильныя вещества, стружки дерева, куски цвѣтной бумаги—ясно характеризуетъ скупость китайца въ отношеніяхъ своихъ къ божеству и практическую разсудительность не теряться въ средствахъ тамъ, гдѣ не предвидится реального пріобрѣтенія, гдѣ даже почти совсѣмъ не усматривается смысла. Тѣмъ болѣе, конечно, не можетъ быть у китайцевъ мѣста для пожертвованій человѣкомъ самимъ собою, для физическихъ изнуреній ради религіозныхъ цѣлей и наконецъ для принесенія всего себя въ жертву.

Переходя отъ индивидуальныхъ отношеній китаецъ къ себѣ, къ божеству и къ другимъ людямъ, какъ индивидуумамъ, къ социальнымъ отношеніямъ (т. е. отношеніямъ его, какъ члена общества, къ другимъ людямъ, образующимъ собою социальный организмъ), находимъ, что социальная жизнь имѣетъ въ Китаѣ особенно важное значеніе и прочную почву; она настолько здѣсь широка и глубока, что почти совсѣмъ ослабляетъ значеніе и достоинство индивидуальной жизни. „Китаецъ“, пишетъ *Вуттке*, „не есть чтонибудь большее, чѣмъ только часть цѣлостнаго организма, если онъ имѣетъ какойнибудь вѣсъ, то не въ себѣ самомъ, а только въ другихъ; подобно растенію, онъ коренится на почвѣ своего вѣшняго положенія, и, однажды вырванный изъ этой почвы, тотъ часъ засыхаетъ, такъ какъ не имѣетъ въ себѣ своей собственной жизни, а держится вѣ себя“<sup>1)</sup>. Темное представленіе въ язычествѣ, и особенно на Востокѣ, о личности человѣка, пантеистическій характеръ метафизики китайской и—что специально характерно для китаецъ—представляемый ими первый опытъ образованія социального организма, съ характеромъ патриархальнымъ, дѣлаютъ понятными для насъ широкое и глубокое значеніе у нихъ общества и общественной жизни и вытѣсненія ею индивидуума и индивидуальной жизни. Говоримъ—первый опытъ, такъ какъ соединеніе въ общество индивидуумовъ—дикарей представляетъ собою, какъ мы видѣли, не живой организмъ, а простой агрегатъ атомовъ. Чтобы быть живымъ организмомъ, дикарямъ недостаетъ живаго сознанія единства жизни, великихъ историческихъ событій, возбуждающихъ чувство тѣсной національной принадлежности, и историческихъ традицій. Когда люди находятся на такой еще ступени развитія и жизни, что они не способны создать собою связанный социальный организмъ, тогда они дробятся, разобщаются и вслѣдствіе этого живутъ больше индиви-

---

1) Geschichte d. Heid., s. 132.

дуальною жизнью, чѣмъ социальною; эта односторонность называется въ моральныхъ и политическихъ системахъ „индивидуализмомъ“. Съ другой стороны, когда люди настолько поднялись въ духовно-нравственномъ развитіи своемъ, что способны образовать собою органическое общество, но въ тоже время и не настолько, чтобы при сознаниіи себя, какъ части цѣлаго, удерживать за собою и свою индивидуальную самостоятельность, тогда они впадаютъ въ противоположную односторонность „соціализма“, обезразличиваясь въ сплошной массѣ. А такъ какъ первая форма человеческого общества есть семейство, то потому у китайцевъ, стоящихъ на первой и самой низшей ступени исторической жизни, впервые образующихъ собою органическое общество, господствуютъ семейный духъ и характеръ общества.

Не удивительно послѣ этого если семейство получило у китайцевъ такое высокое значеніе и достоинство, какими оно не пользуется ни у одного языческаго народа. А такъ какъ въ основѣ семейства лежитъ бракъ, то такое же достоинство усвоается и ему. Значеніе брака простирается даже за предѣлы нравственной сѣры и вводится въ сѣру космическую и теологическую; брачное соединеніе мужа и жены есть отобразъ соединеніе началъ божественной жизни—первосилы и первоматеріи и космической жизни—неба и земли. Если эти начала признаются источникомъ жизни и произведенія существъ, то и мужъ и жена, производя новыя существа, продолжаютъ этимъ теченіе жизни и такимъ образомъ служатъ божественнымъ цѣлямъ міросозданія и мірообразованія. Для нравственной же жизни человека бракъ и основывающаяся на немъ семья служатъ центральнымъ пунктомъ; тутъ сливаются лучи всѣхъ возможныхъ для человека видовъ любви. Соотвѣтственно тому и благосостояніе семейное считается самымъ высшимъ счастьемъ человеческимъ. По причинѣ важнаго метафизическаго и нравственнаго значенія брака, бракъ составляетъ долгъ для каждаго китайца, достигшаго извѣстнаго возраста;

безбрачная же жизнь презирается. Если обратимъ вниманіе на рѣшительный перевѣсъ въ Китаѣ родовой жизни надъ индивидуальною и въ тоже время глубокое почтеніе китайцевъ къ предкамъ и на ограниченіе у нихъ судьбы человѣка почти земною только жизнію, то человѣкъ холостой окажется виновнымъ и въ пресѣченіи жизни, и въ нарушеніи долга почтенія къ предкамъ, лишая ихъ потомства. Потому-то государственнѣйшій законъ, предписывая бракъ, дозволяетъ заключать его даже противъ воли родителей; между тѣмъ какъ во всѣхъ другихъ случаяхъ непослушаніе родителямъ, какъ увидимъ ниже, влечетъ за собою самую тяжкую вину и наказаніе.

При такомъ важномъ значеніи брака у китайцевъ естественно ожидать, что онъ будетъ у нихъ чище и благороднѣе не только брака дикарей, но и брака другихъ языческихъ историческихъ народовъ. Если достоинство брака измѣрять положеніемъ жены въ семействѣ, то у китайцевъ жена пользуется большимъ почетомъ. Было бы конечно незнаніемъ законовъ историческаго развитія и фактовъ китайской исторіи, если бы мы вздумали идеализировать (какъ дѣлаютъ нѣкоторые) семейную жизнь китайцевъ и искать у нихъ свойственнаго христіанству семейнаго совершенства. И китайцы платятъ дань своему времени и приносятъ жертву язычеству. И у нихъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ, жена неравноправна мужу и обязана къ безусловному послушанію ему, какъ своему господину; а въ случаѣ смерти мужа жена вступаетъ въ подчиненіе сыну. И у нихъ разрушается идея истиннаго брака и истинная брачная жизнь унижительною для женщины полигаміей. Хотя полигамія не въ обычаѣ у китайцевъ и не похвάζεται, но тѣмъ не менѣе встрѣчается даже между такими личностями (императорами), которыя служатъ у китайцевъ образцами нравственной жизни. Были времена, когда нѣкоторые китайскіе императоры считали женъ сотнями и даже тысячами. Но если гдѣ, то въ особенности у китайцевъ главной женѣ принадлежало первенство надъ всѣми побочными женами. Далѣе, и у китайцевъ

низкое положеніе женщины по сравненію съ мужчинами свидѣтельствуется тѣмъ, что воспитаніе и обученіе дѣвочекъ остается въ небреженіи сравнительно съ воспитаніемъ и обученіемъ мальчиковъ, что женщины живутъ въ затворѣ и отправляютъ всевозможныя низшія работы, что отецъ, на вопросъ о числѣ его дѣтей, называетъ только мальчиковъ. Но при всемъ томъ здѣсь жена не есть раба своего мужа и не подлежитъ его произволу; мужъ долженъ поступать съ нею по закону, а законъ предписываетъ уважать жену и быть ей вѣрнымъ; въ случаѣ измѣны наказывается и мужъ. Нѣкоторыя женщины пользуются даже извѣстностію въ литературѣ китайской и въ исторіи Китая, какъ основательницы нѣкоторыхъ промысловъ.

Такое миролюбивое и почтительное отношеніе къ женщинамъ объясняется прежде всего изъ мировоззрѣнія китайцевъ и основнаго взгляда ихъ на жизнь. Миръ, по китайскому воззрѣнію представляетъ равновѣсіе составныхъ его частей; разумъ проникаетъ всю вселенную и устанавливаетъ въ ней порядокъ, поддерживать который есть задача китайца. Потому и женщины, какъ полноправной части въ произведеніяхъ природы, принадлежатъ свое достоинство и своя честь, которыя не должны быть оскорбляемы произволомъ мужчины и грубостію его обращенія, потому что иначе будетъ разрушаться гармонія мира; женщина есть отображеніе божественнаго первобытія, хотя только пассивной стороны въ немъ, въ соотвѣтствіе землѣ въ космической области. Наконецъ совершенное, сравнительно, положеніе брака и семьи у китайцевъ объясняется уже объясненнымъ нами патриархальнымъ характеромъ китайской жизни.

Важному значенію брака и серіозному взгляду на него соотвѣтствуютъ и условія заключенія его. Бракъ заключается съ нѣкоторыми предосторожностями и сопровождается торжественнымъ празднествомъ. Хотя онъ не благословляется жрецами, которыхъ нѣтъ у китайцевъ, но требуется согласіе на бракъ родителей или близкихъ родственниковъ.

Завлюченіе брака имѣеть впрочемъ, какъ и вообще у языческихъ народовъ, характеръ договора; а въ настоящее время, съ упадкомъ нравственности, даже нисходить до торговли красивыми дѣвушками. Бракъ между родственниками строго воспрещается, и кругъ родства, воспрещающаго брачныя союзы, очень широкъ.

Брачное сожителство супруги стараются сохранять въ возможной чистотѣ. Цѣломудріе и вѣрность цѣнились весьма высоко. Какъ за прелюбодѣяніе, такъ и за увлеченіе дѣвушки законъ налагалъ тяжкія наказанія (удары до сотни); и наказывалась не только жена, рѣшившаяся на прелюбодѣяніе, но и мужъ, допустившій прелюбодѣяніе жены. Вѣрность жены иногда простирается до самоубійства. Вдовой женщины рекомендуются уединеніе и воздержаніе отъ втораго брака, и послѣдовавшей этому совѣту воздается великая хвала. Разводъ обусловливается не произволомъ мужа, а болѣе или менѣе серіозными причинами, напр. невѣрностію, бесплодіемъ, неискоренимыми нравственными пороками. Право на разводъ имѣеть отчасти и жена. — Но съ теченіемъ времени, по мѣрѣ исчезновенія древняго народнаго духа и начавшейся порчи нравовъ, цѣломудріе стало мало помалу теряться, и въ настоящее время свобода въ отношеніяхъ между мужчиной и женщиной и служеніе плоти распространились и въ Китаѣ.

Если отношеніе между китайскими супругами можетъ быть поставлено въ примѣръ другимъ языческимъ народамъ, то тѣмъ болѣе это нужно сказать объ отношеніи между родителями и дѣтьми. Любовь дѣтей къ родителямъ считается у китайцевъ самымъ высшимъ изъ всѣхъ возможныхъ видовъ любви (даже любви между супругами) и источникомъ всѣхъ добродѣтелей, и почтеніе къ родителямъ составляетъ самую первую обязанность. Усвоеніе такого важнаго значенія послушанію и почтенію къ старшимъ объясняется господствомъ у китайцевъ строгой субординаціи, обусловливаемой китайскимъ міровоззрѣніемъ, усматривающимъ сущность бытія въ порядкѣ; а перевѣсъ надъ прочими авторитетами авто-

ритета родигельскаго объясняется семейнымъ характеромъ устройства китайскаго общества. Отецъ есть намѣстникъ неба по отношенію къ своимъ дѣтямъ, почитаніе его дѣтьми почти уравнивается съ почитаніемъ неба. Непочтительность къ родителямъ наказывается смертію. Дѣтямъ вмѣняется въ обязанность всѣми мѣрами заботиться о благосостояніи своихъ родителей, — кормить ихъ въ случаѣ нужды, избѣгать всякихъ удовольствій и развлеченій въ случаѣ болѣзни ихъ, произвести имъ потомство, благочестно погребсти ихъ, носить по нимъ нѣскольکو лѣтъ трауръ и никогда не забывать о нихъ <sup>1)</sup>. Мало того, дѣти обязаны заботиться и о нравственномъ благосостояніи своихъ родителей, — предостерегать ихъ отъ проступковъ, осторожно увѣщевать ихъ отстать отъ слабостей и пороковъ своихъ, и настаивать на этомъ, не смотря на недовольство и преслѣдованія отъ родителей. Ясно, что безусловная власть и грубая механическая сила родителей по отношенію къ дѣтямъ, господствовавшія у дикарей, значительно смягчаются и облагораживаются китайцемъ. Съ другой стороны, безусловное право родителей по отношенію къ дѣтямъ обусловлено непрѣмнымъ долгомъ заботиться о тщательномъ воспитаніи послѣднихъ; отвѣтственность родителей за дѣтей простирается до того, что родителямъ можно вмѣнять въ вину проступокъ взрослога сына и наказать. Но тутъ же китайцы изобличали себя въ односторонности и механичности своихъ отношеній къ дѣтямъ, когда во избѣжаніе неизбежныхъ при воспитаніи непріятныхъ столкновеній съ дѣтьми вручаютъ дѣло воспитанія стороннимъ лицамъ. Въ позднѣйшее время они подверглись общей судьбѣ язычества въ отношеніи дѣтей, — дѣтей начали подкидывать и умерщвлять, особенно дѣвочекъ, унижавшихся сравнительно съ мальчиками. Система воспитанія и обученія, соотвѣтственно всему строю и характеру китайской жизни, чисто механическая.

---

<sup>1)</sup> Изъ этихъ поминковъ вышелъ культъ предковъ.

Вторая сфера социальнихъ отношеній человека есть государство. Мы уже имѣли случай замѣтить, что китайское государство возникло мирнымъ путемъ изъ семейства и потому носитъ патриархальный характеръ, есть какъ бы расширенное семейство. Но находясь въ такомъ близкомъ родствѣ съ семействомъ по происхожденію своему, китайское государство находится въ такомъ же близкомъ родствѣ съ нимъ и по нравственному и метафизическому своему значенію. Если на семейство китайцы смотрятъ какъ на средоточный пунктъ нравственной жизни и источникъ всякой добродѣтели и всякаго счастья, а государство считаютъ развитымъ и достигшимъ своего совершенства семействомъ, то слѣд. въ государствѣ, и только въ немъ, нравственная жизнь достигаетъ полнаго и самаго высшаго своего раскрытія и выраженія. Семейство имѣетъ такое важное значеніе по отношенію къ нравственной жизни потому, что оно есть отображеніе небесной, теологико-космической жизни, выражая въ авторитетѣ родителей силу дѣятельную, активную (Янь), а въ послушаніи дѣтей—силу страдательную, пассивную (Инь), а изъ гармоническаго соединенія этихъ двухъ силъ создается всякая жизнь, слѣд. и нравственная. Въ государствѣ же, довершающемъ семейство, первоначальная противоположность метафизическаго бытія достигаетъ самаго высшаго и самаго чистаго своего откровенія въ человеческой средѣ—въ противоположности между императоромъ, какъ дѣятельною силою, и подданными, какъ пассивною матеріей; изъ гармоническаго соединенія повелѣній императора и исполненія ихъ народомъ создается самая высшая нравственная жизнь (т. е. жизнь первобытнаго метафизическаго бытія въ формѣ человеческого самосознанія и человеческой воли). Государство есть полное осуществленіе мировой разумности и мирового порядка. Изъ сказаннаго вытекаетъ, во первыхъ, универсальность государства и государственной жизни у китайцевъ, а во вторыхъ, юридическій характеръ китайской нравственности,



„Различныя стороны духовной жизни“, пишет *Вунтке*, въ различной степени развиты у различныхъ народовъ; если индйцы суть народъ религіи, то китайцы суть народъ государства. Все у нихъ есть государство, и государство есть море, въ которое изливаются всѣ потоки духовной жизни. Всѣ стороны народной жизни не только находятся въ отношеніи къ государству, но и сливаются съ нимъ; религія есть государственная религія; философія—государственная философія; наука вообще исходитъ изъ государства и носится и направляется государствомъ; искусство получаетъ законы свои чрезъ государство; наконецъ нравственность вполне находится подъ опекою государства“ <sup>1)</sup>. Послѣ этого понятно, что все, что китаецъ имѣетъ самаго высшаго и совершеннаго, онъ можетъ получить и выразить только въ государствѣ. Только въ государствѣ онъ можетъ достигнуть своего человѣческаго назначенія; и достигаетъ его въ немъ всецѣло, такъ какъ „всѣ отношенія его къ божественному бытію совпадаютъ съ его отношеніями къ государству; воля неба переходитъ въ государственный законъ, божественное міроуправленіе есть государственное правленіе, благочестіе и нравственность суть одно съ гражданскою добродѣтелью“ <sup>2)</sup>. Невольно припоминается при этомъ государство гегелевское, воплощающее въ себѣ общую волю или „объективный духъ“, по выраженію *Гегеля*, какъ самую высшую силу и самый высшій авторитетъ по отношенію къ индивидууму. Если приобрести нравственный характеръ есть высшее достоинство и назначеніе человѣка, а китаецъ какъ мы видѣли, получаетъ высшее значеніе не какъ личность, а какъ гражданинъ, то слѣд. китайская нравственность по необходимости должны быть гражданскаго характера. Изученіе китайской исторіи есть вмѣстѣ съ тѣмъ изученіе

---

1) Geschichte d. Heid., s. 117.

2) *Пфляйдереръ*, D. Religion, s. 182.

китайской морали; забота о нравственномъ совершенствованіи китайца есть дѣло главнымъ образомъ государства.

При разсмотрѣніи государственнаго организма мы прежде всего встрѣчаемся съ отношеніемъ между государемъ и народомъ, такъ какъ государство составляется прежде всего изъ правителя и подданныхъ. Отношеніе между правителемъ и подданными въ китайскомъ государствѣ на первый взглядъ не совсѣмъ понятно, являясь въ одно и тоже время и деспотическимъ, и либеральнымъ, такъ какъ мы находимъ въ немъ разомъ и насиліе правителя и неограниченную власть его, и большую свободу народа по отношенію къ правителю. Но при точнѣйшемъ ознакомленіи съ китайскимъ государствомъ оказывается, что оно не есть ни деспотическое, ни либеральное. Въ отношеніяхъ между правителемъ и подданными мы только видимъ строгое проведеніе хорошо извѣстнаго намъ общаго начала китайской жизни—равновѣсія двухъ равноправныхъ силъ; и въ государствѣ это начало соблюдено съ особенною тщательностію, такъ какъ государственная жизнь есть самая высшая форма жизни. Если названныя двѣ силы государственныя (соответствующія двусоставному началу въ первобытіи—активному и пассивному) имѣютъ одинаковое право на существованіе, то каждая изъ нихъ заявляетъ себя настолько, насколько въ состояніи, безъ нарушенія правъ другой силы; и въ случаѣ неравновѣрнаго перевѣса одной силы надъ другою послѣдняя имѣетъ право и даже обязана вступить въ реакцію по отношенію къ первой и насильственно возстановить поправныя права свои и нарушенное равновѣсіе жизни. Такое отношеніе между двумя составными силами довольно замѣтно уже въ китайскомъ семействѣ, гдѣ хотя отецъ пользуется безусловнымъ правомъ по отношенію къ дѣтямъ, но, съ другой стороны, дѣти имѣютъ право на тщательное воспитаніе и обязаны, по мѣрѣ возрастанія, заботиться о нравственномъ благосостояніи родителей. Такое же отношеніе между силами находимъ и въ китайскомъ государствѣ; на-

родъ ограничивается властію правителя, а правитель удерживается въ должныхъ границахъ и подчиненіи закону правомъ и силою народа. Понятно, что такое устройство политическаго общества должно быть признаго самымъ правильнымъ и совершеннымъ въ идеѣ, такъ какъ по идеѣ здѣсь не можетъ быть мѣста ни деспотизму правителя, ни свободомыслию и произволу народа.

Вопросъ о формѣ правительства, свойственной Китаю, рѣшается весьма легко. Китайское міровоззрѣніе требуетъ монархическаго правленія. Въ теологико-космической области китайцевъ существуютъ два крайніе и единичные полюса Янь и Инъ, небо и земля, и эти два начала находятся въ совершенной гармоніи; соотвѣтственно этому и въ области человѣческой и государственной жизни должны существовать два полярныя и единичныя начала—императоръ и народъ. Вотъ самые простые и самые совершенные элементы для составленія государственнаго организма, и только при такомъ сопоставленіи двухъ рѣшительно противостоящихъ другъ другу началъ можетъ произойти совершенная гармонія и прочный организмъ; но гораздо меньше надежды на достиженіе такой гармоніи при дробности сочетаваемыхъ началъ (напр. при республиканскомъ правленіи). Какъ представитель („сынъ“) неба, противостоящій народу, какъ представителю земля, какъ отображеніе дѣятельнаго начала Янь, противоположнаго пассивному началу Инъ, какъ воплощеніе вообще божественнаго начала въ государствѣ, при господствѣ въ тоже время въ Китаѣ строгаго повиновенія, какъ условія гармоническаго сосуществованія двухъ неравныхъ силъ, составляющаго сущность бытія, китайскій императоръ занимаетъ необыкновенное положеніе въ государствѣ и пользуется чрезвычайной властію и почтеніемъ. Власть его, какъ „сына неба“, происходитъ не отъ людей, а единственно отъ Бога, получить ли онъ престолъ по наслѣдству; будетъ ли избранъ на престолъ народомъ, или захватить его узурпаціей. Потому всѣ повелѣнія его

имѣютъ значеніе божественныхъ заповѣдей; ему посвящаются алтари, въ честь его совершаются куренія, всѣ подданные падаютъ предъ нимъ ницъ, онъ ставится на равнѣ съ духами, вообще пользуется божескими почестями; личность его неприкосновенна; судьбы его и его смерть суть важнѣйшія историческія и даже міровыя событія, такъ какъ предсказываются и сопровождаются, по вѣрованію китайцевъ, различными знаменіями въ природѣ. Самодержавіемъ его исключается всякое самоуправленіе народа; а всѣ начальствующіе въ государствѣ суть только носители священной власти императора, предъ нимъ всѣ равны отъ солдата до сановника. Естественно, если при такомъ чрезвычайномъ положеніи своего императора китайцы не ограничиваютъ значенія его тѣмъ, что онъ есть повелитель и правитель народа. Будучи законодателемъ, онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ идеалъ нравственной жизни, образецъ, которому должны подражать подданные. И какъ не усвоить ему такого значенія при недостаткѣ представленія живаго личнаго Бога, въ которомъ такъ нуждается народное сознаніе, и божескомъ почти достоинствѣ и положеніи китайскаго императора. Названные нами въ своемъ мѣстѣ *Вао* и *Шунъ*, неувидаемые идеалы китайской нравственности, были императорами. А будучи образцомъ жизни, императоръ считается и величайшимъ благодѣтелемъ народа, пекущимся о немъ подобно отцу въ семьѣ. Въ немъ, какъ центрѣ, сосредоточиваются и отъ него исходятъ всѣ струи жизни; преданіе приписываетъ императорамъ изобрѣтеніе земледѣльческихъ орудій, средствъ промышленности и торговли, считаютъ ихъ учредителями правильныхъ браковъ и вообще порядковъ нормальной жизни. Императоръ же есть верховный жрецъ въ китайскомъ государствѣ.

Но при такомъ высокомъ положеніи китайскаго императора мы не должны забывать пантеистическаго характера китайскаго міровоззрѣнія, сглаживающаго личность и усваивающаго существенное значеніе только идеѣ. Потому-то, съ одной

стороны, императоръ пользуется указаннымъ значеніемъ только до тѣхъ поръ, пока онъ остается вѣрнымъ носителемъ идеи; когда же онъ вступить въ разладъ съ нею, теряетъ прежнее свое значеніе, поколику онъ попрагъ идею, которую долженъ былъ въ себѣ воплощать. Съ другой стороны, народъ вступаетъ въ этомъ случаѣ въ права свои, такъ какъ при обезразличеніи личностей и онъ служитъ носителемъ идеи, ея противоположнаго полюса. Если гармонія жизни состоитъ въ равновѣсіи двухъ противоположныхъ силъ, то когда происходитъ разстройство ея съ одной стороны, должна послѣдовать реакція съ другой стороны, противоположной, и возстановить гармонію. Поэтому-то „голосъ народа“ называется у китайцевъ „голосомъ неба“; какъ доселѣ законъ неба открывался въ волѣ императора, такъ теперь, съ разстройствомъ нормальнаго состоянія воли императора, онъ открывается въ волѣ народа. Поэтому же революціи, въ случаѣ противозаконныхъ дѣйствій императора, составляютъ не только право народа, но и долгъ его. Но онѣ составляютъ примую противоположность европейскимъ революціямъ, которыми порядокъ не возстановляется, а разрушается. Мало того, въ Китаѣ существуетъ особый классъ чиновниковъ („цензоры“), обязанныхъ слѣдить за исполненіемъ закона императоромъ. И вообще государственные чиновники, по ученію китайцевъ, суть орудія не произвола императора, а воли его, до тѣхъ поръ пока она воплощаетъ въ себѣ небесный законъ. Это—какъ бы расширенный органъ неба, центръ котораго составляетъ императоръ, также отвѣтственный предъ небомъ; „цензоры“ суть трибуны не народа, а неба. Не безызвѣстна также свобода печати въ Китаѣ, выражающей общественное мнѣніе. При такихъ ограниченіяхъ, при такихъ сильныхъ побужденіяхъ по самому положенію своему къ исполненію закона многие китайскіе императоры, по свидѣтельству исторіи, дѣйствительно служили примѣромъ добродѣтельной жизни для народа; а императоры беззаконные дѣйствительно не рѣдко свергались съ престола, какъ не соотвѣтствовавшіе своему за-

нію и достоинству; бывали примѣры и пожертвованія жизни ради правды со стороны цензоровъ и министровъ, обличавшихъ императоровъ. Вотъ факгическое подтвержденіе высказанной нами мысли, что китайское государство не можетъ быть названо ни либеральнымъ, ни деспотическимъ. Какъ именно оно должно быть названо—мы сейчасъ узнаемъ. Во всякомъ случаѣ оно можетъ служить образцомъ государственнаго устройства, гармонически сочетаая въ себѣ законъ и свободу, авторитетъ и послушаніе, но только съ вѣйшней, формальной стороны; со стороны же внутренней ему многого не достаетъ.

Въ социальномъ-гражданскомъ отношеніи китайское государство представляетъ ту особенность, отличающую его отъ государствъ прочихъ древнихъ языческихъ народовъ, что въ немъ не существуетъ кастоваго раздѣленія. Китай знаетъ только одно первоначальное различіе между членамъ своего государства—различіе между императоромъ и народомъ, въ соотвѣтствіе различію между первосилою и первоматеріей въ первобытіи; а затѣмъ народъ, въ соотвѣтствіе однороднымъ атомамъ въ первоматеріи, представляетъ собою массу или сумму равноправныхъ гражданъ. Всѣ они не только равны предъ закономъ, но и имѣютъ равныя права на всѣ должности въ государствѣ. Несмотря даже на важное значеніе въ Китаѣ родовыхъ отношеній, родовое наследство здѣсь не существуетъ; всѣ должности занимаются по личнымъ заслугамъ, труду и добродѣтели; единственное, что можетъ переходить по наследству отъ отца къ сыну, это матеріальное имущество. Какъ сановникъ можетъ сдѣлаться поденщикомъ, такъ сынъ поденщика можетъ сдѣлаться министромъ. Потому-то императоръ можетъ подвергнуть бастонадѣ какъ солдата, такъ и сановника, не нанося ему этимъ оскорбленія. Если встрѣчается въ Китаѣ и рабство (общая судьба всѣхъ языческихъ народовъ), то рабство не свое бытовое, а возникшее вслѣдствіе войны или преступленій; но и въ этомъ случаѣ законъ китайскій покровительствуетъ рабамъ и требуетъ мягкаго обращенія съ ними.

Вслѣдствіе такого обезразличенія членовъ гражданскаго общества и вытекающаго изъ пантеистическаго міровоззрѣнія китайцевъ атомическаго понятія о государствѣ въ Китаѣ господствуетъ социалистическій принципъ. Если личное значеніе индивидуумовъ стирается, по ученію Китая, и всѣ они носятся движеніями единой абстрактной всепроникающей и всеустрояющей силы, если всѣ они безсамостно противостоятъ волѣ верховнаго правителя. (императора) и обязаны безотвѣтно повиноваться ему, то отсюда слѣдуетъ, что китайскій народъ находится подъ полною и всегдашнею опекою государства, въ лицѣ императора, и имѣетъ въ свою очередь право на полную заботу государства о своемъ благосостояніи. Чѣмъ больше предоставляется граждану воли, тѣмъ больше онъ обязавъ самъ заботиться о себѣ, а чѣмъ больше отнимается у него воля, тѣмъ больше благосостояніе его переходитъ въ чужія руки, и тѣмъ больше онъ вправѣ требовать отъ другихъ блага для себя. Потому-то китайское государство безпримѣрно въ заботахъ своихъ о нуждахъ народа; забота его доходитъ до мелочей. Государство китайское представляетъ собою какбы вел. кое воспитательное заведеніе для малолѣтнихъ дѣтей, въ которомъ каждому указывается всякій шагъ, который долженъ бить сдѣланъ имъ, на каждомъ шагу надзираютъ за нимъ, на каждомъ шагу доставляютъ ему все нужное для его существованія и благосостоянія. „Въ заботѣ о средствахъ существованія народа и о порядкѣ и взаимномъ сношеніи членовъ государства, справедливо замѣтилъ *Вуттке*, въ устроеніи магазиновъ и госпиталей, въ проложеніи дорогъ и мостовъ, въ регулированіи воды и пр. китайское государство не имѣетъ подобнаго себѣ во всемъ языческомъ мірѣ“. „Какъ небо питаетъ всѣ свои творенія и сохраняетъ ихъ въ порядкѣ, такъ государственное правительство должно отечески заботиться о жизни всѣхъ гражданъ“<sup>1)</sup>. Впрочемъ

---

<sup>1)</sup> Geschichte d. Held., s. 194.

и послѣдніе не должны сидѣть сложа руки ожидая отъ государства подаянія,—китайцы не буддисты; всѣ они съ обитаемою ими землей принадлежать государству, какъ рабочія силы и какъ удобная почва для воздѣлыванія; государство задаетъ гражданамъ работу, которую они исполняютъ на пользу государства, а государство защищаетъ и питаетъ гражданъ. При такой концентраціи силъ, направленныхъ на общепользныя цѣли, и образовалось то вязкое единство, которымъ характеризуется сущность китайскаго государства. Въ такой же совершенной зависимости отъ государства и подъ его полнымъ контролемъ находятся школы и вообще воспитаніе юношества. О заботливости императора, какъ главы государства, о благосостояніи народа, о значеніи его, какъ источника народной жизни, мы уже говорили. Прибавимъ теперь, что императоръ не только обязанъ заботиться о народѣ, но и отвѣтственъ за его проступки. И это весьма естественно. Чѣмъ больше кто имѣетъ власти надъ другимъ и распоряжается имъ, какъ безсамостнымъ орудіемъ, тѣмъ виновнѣе онъ, въ случаѣ это орудіе дѣйствуетъ неправильно. Потокъ чистъ или мутенъ, смотря по источнику, изъ котораго вытекаетъ,—а въ императорѣ истокъ жизни китайскаго народа. Потому грѣхи народа падаютъ на императора; за всякое постигшее народъ бѣдствіе (повальную болѣзнь, голодъ, наводненіе, войну) на императора налагается покаяніе. Такимъ образомъ отношенія народа къ правителю въ Китаѣ весьма серьезны.

Хотя предписанія закона съ точностію опредѣляютъ всѣй шагъ китайца, но законъ не составляетъ для него бремени. Китайскій законъ отличается, вообще, мягкостію,—каковой характеръ его необходимо вытекаетъ изъ китайскаго воззрѣнія на человѣческую природу въ настоящемъ, фактическомъ состояніи ея и на отношеніе ея къ идеальному состоянію. Какъ мы видѣли, вообще, у китайцевъ не признается большаго различія между естественнымъ или фактическимъ состояніемъ человѣка и состояніемъ нравственнымъ или иде-



альнымъ; человекъ признается склоннымъ отъ природы къ добру и близко стоящимъ къ своей идеѣ и своему конечному назначенію. Потому въ Китаѣ оказываются лишними строгія карательныя мѣры; по крайней мѣрѣ онѣ противны народному китайскому духу. Но тѣмъ немѣѣе языческая грубость заявляетъ, конечно, себя и у нихъ; въ ряду наказаній, извѣстныхъ этой странѣ, встрѣчаемъ и изуродованія тѣла.

Вслѣдствіе чрезвычайнаго сосредоточенія (концентраціи) китайцевъ на самихъ себѣ и ихъ пантеистическаго міровоззрѣнія, производящаго обезразличеніе какъ отдѣльныхъ личностей, такъ и цѣлыхъ народовъ, китайцы усваиваютъ своему государству универсальное значеніе, считая его одного только истиннымъ и полноправнымъ государствомъ, всѣ же прочія націи варварскими, безправными, назначенными быть въ подчиненію Китаю. По ученію китайцевъ въ идеѣ китайскаго государства лежитъ требованіе обнять имъ всѣ предѣлы земли. Народъ съ активнымъ характеромъ эта мысль повела бы къ наступательнымъ войнамъ и завоеваніямъ; но не могла она вести къ тому китайцевъ. Война противорѣчитъ миролюбивому духу китайцевъ и началу ихъ жизни (какъ началу порядка и спокойствія); потому ее они считаютъ зломъ и берегутъ себя отъ нея, оправдывая только войну оборонительную (какъ неизбежное зло). Китай не воинственное государство, а граждански мирное; гражданскіе чиновники здѣсь стоятъ выше военныхъ. Какимъ же образомъ можетъ совершиться распространеніе государства китайскаго надъ всѣми предѣлами земли, если китайцы не оправдываютъ наступательную войну? Мирнымъ путемъ. Какъ въ началѣ произошло китайское государство мирнымъ путемъ, и не само себя произвело, а произведено силою неба и носится абстрактною идеею, такъ и распространеніе его должно произойти такимъ же путемъ, и не его собственною силою, а силою правящаго неба. Ненавидя войну и любя миръ, китайцы оградили себя отъ насильственнаго вторженія вра-

говъ стѣною, а мирныхъ чужестранцевъ принимали къ себѣ и сживались съ ними. Последнее обстоятельство было причиною наводненія Китая ивоземцами и удобнаго распространенія здѣсь чуждыхъ религіозныхъ ученій (буддизма, христіанства).

Но тѣмъ не менѣе первоначальный духъ и складъ китайской жизни строго сохранились въ китайскомъ народѣ. Задолго до Р. Хр. китайцы достигли высокой степени культуры, сдѣлали важныя открытія въ области естествознанія, считались вообще въ глубокой древности самымъ образованнымъ народомъ міра. Но усматривая идеаль не въ будущемъ, а въ прошедшемъ, и въ горделивомъ самодовольствѣ останавливаясь на себѣ, какъ на центрѣ человѣчества, какъ на цвѣтѣ жизни человѣческой, они отчуждили себя отъ остальныхъ народовъ міра, а съ тѣмъ вмѣстѣ и отъ новѣйшей цивилизаціи. Они не въ состояніи были понять, что всякому народу предлежитъ двоякая задача—съ одной стороны сохранять свою національную особенность и стремиться къ выраженію своего національнаго типа, а съ другой—вступать во взаимодействіе съ другими народами, такъ какъ ни одинъ народъ самъ по себѣ не долѣветъ самому себѣ, а можетъ развиваться къ своему назначенію только во взаимобщеніи съ другими народами, при развитіи интернаціональныхъ отношеній. И вотъ прошли тысячи лѣтъ, а китайцы остаются на одной и той же ступени развитія. Предразсудки и рутинна древнихъ вѣковъ неизмѣнно тяготеютъ надъ ними. Формализмъ и механизмъ, характеризующіе человѣческую дѣятельность на низшихъ ступеняхъ его развитія, до раскрытія самоопредѣленія, окутываютъ жизнь китайцы и доселѣ. Школы, назначенныя для образованія человѣка, выведенія его изъ индивидуальной ограниченности, расширенія его кругозора, не достигаютъ этой цѣли, такъ какъ онѣ носятъ такой же характеръ окоченѣлости и неподвижности. Онѣ сообщаютъ человѣку механическое образованіе, дѣлающее его лишь способнымъ къ выполненію извѣстныхъ дѣйствій, не-

обходимыхъ въ практической жизни. Изыщному искусству также не мѣсто среди механически-практическаго народа. Причиною всего этого служить недостатокъ въ Китаѣ творческой дѣятельности личностей, игнорированіе индивидуальныхъ силъ и усвоеніе значенія только общему и родовому, словомъ, корень зла—натурализмъ китайской жизни.

Итакъ, повторяемъ, въ формальномъ отношеніи китайское государство представляется съ нѣкоторыхъ сторонъ возвышеннымъ образцомъ государства, поколику въ Китаѣ нѣтъ мѣста ни деспотизму, ни либерализму, поколику власть и послушаніе, авторитетъ и свобода здѣсь гармонически сочетаются, поколику здѣсь нѣтъ кастовыхъ, случайныхъ по отношенію къ волѣ и дѣятельности человѣка привилегій, а все достоинство человѣка основывается на личныхъ заслугахъ, и при томъ всѣ члены государства совершенно равны предъ закономъ и единодушно преслѣдуютъ общіе интересы, поколику правители здѣсь отечески заботятся о народѣ и смягчаютъ карательный законъ, поколику китайцы не теряютъ изъ виду идею универсальности, единого всеобщаго царства. Но если мы обратимся къ сущности всего выказаннаго въ названныхъ формахъ, то найдемъ ее не высокаго достоинства. Достоинство ея унижается вслѣдствіе натуралистическаго характера ея, вытекающаго изъ общихъ основъ китайской нравственности (субъективныхъ и объективныхъ), какъ основъ также натуралистическихъ. *Вуттке* уподобляетъ китайское государство „совмѣстной жизни пчелъ или муравьевъ, хотя выше образованныхъ, но подчиненныхъ тѣмъ же несвободнымъ естественнымъ законамъ“; китайское государство, говоритъ онъ, есть государство „космической необходимости“, „натур-государство въ собственномъ смыслѣ слова“<sup>1)</sup>.

Третья и послѣдняя форма человѣческаго общества и социальныхъ отношеній человѣка есть церковь или рели-

---

1) Ibid., в. 148.

гіозное общество. Но послѣ сказаннаго выше о религіозно-нравственномъ отношеніи китайцевъ къ божеству и о значеніи въ Китаѣ государства не трудно а priori предположить, что эта форма должна быть слишкомъ блѣдною. Всеобъемлющее государство всецѣло обнимаетъ и поглощаетъ собою церковь, такъ что, собственно говоря, въ Китаѣ не существуетъ особой формы церковнаго общества; она всецѣло совпадаетъ съ формою государственныхъ отношеній. Нѣтъ въ Китаѣ особыхъ жрецовъ; жертвы приносятся гражданскими чиновниками или вообще старшими изъ присутствующихъ при богослуженіи; а такъ называемыя великія жертвы приносятся императоромъ. Молитвы при совершеніи богослуженія также суть произведеніе государственныхъ чиновниковъ. Большинство храмовъ посвящено собственно не божеству, а предкамъ, заслужившимъ своею полезною дѣятельностію благодарную память народа. Недѣльных праздниковъ нѣтъ; нѣтъ, собственно говоря, и вообще праздничныхъ дней, какъ выраженія религіознаго торжества. Китайцы, какъ видѣли мы, народъ труда и пользы, и потому всѣ дни у нихъ совершенно похожи другъ на друга; существуютъ только частныя празднества, дни воспоминанія, и то не многія; всеобщій праздникъ бываетъ только въ день новаго года и есть не столько религіозный праздникъ, сколько національный <sup>1)</sup>). Посты, какъ видѣли мы, не свойственны китайцамъ; существуетъ впрочемъ постъ для чиновниковъ предъ участіемъ въ великомъ жертвоприношеніи, совершаемомъ императоромъ.

Если первую причину удобнаго распространенія въ Китаѣ чуждыхъ религіозныхъ ученій была ихъ склонность къ универсальному и всеобъемлющему, то вторая причина этого явленія заключается въ реалистически-практическомъ направленіи китайцевъ, не создавшихъ ничего самобытно

---

1) У буддистовъ и другихъ сектантовъ Китая есть много праздниковъ; но мы говоримъ о праздникахъ господствующей въ Китаѣ религіи (*Кон-фу-тзы*).

оригинальнаго въ идеально-религіозной области, но по внутренему инстинкту, неизбѣжному при самомъ практическомъ направленіи человѣка, все-таки стремившихся къ восполненію этой области, по крайней мѣрѣ чрезъ заимствованіе отъ иуды. Но такъ какъ индифферентизмъ по отношенію къ религіи во всякомъ случаѣ составляетъ общую характерную черту китайцевъ, то потому распространившіяся въ Китаѣ чуждыя религіозныя ученія имѣли весьма мало вліянія на нравственно-практическую жизнь, оставаясь болѣе отвлеченною идеей.

Одновременно съ ученіемъ *Кон-фу-тзы* начало распространяется въ Китаѣ ученіе *Лао-тзы* (современника *Кон-фу-тзы*, но старшаго по лѣтамъ). И по внѣшней исторіи происхожденія своего, и по духу и характеру своему оно показываетъ не туземное происхожденіе. Не въ примѣръ китайскому обычаю *Лао-тзы* путешествуетъ по чужимъ странамъ, долгое время живетъ въ Индіи, откуда главнымъ образомъ и заимствуетъ свое ученіе. Если присмотримся къ послѣднему, то замѣтимъ на немъ больше индійскую, чѣмъ китайскую печать. На мѣсто китайскаго болѣе или менѣе опредѣленнаго двусоставнаго (дуалистическаго) начала ставится у *Лао-тзы* единое начало неопредѣленное, безразличное, молчаливое, безъ всякихъ свойствъ и проявленій. Міръ есть проявленіе этого начала и этого единаго истиннаго бытія, — но проявленіе въ формѣ бытія низшаго, неистиннаго, ничтожнаго. Отсюда задача человѣка — стремиться къ возвращенію въ первобытіе, изъ котораго онъ вышелъ, къ погруженію въ эту пустоту. Средства же для этого — созерцательность и аскетизмъ. Самъ *Лао-тзы*, по возвращеніи изъ путешествія, проводилъ жизнь въ уединеніи и въ созерцательныхъ размышленіяхъ. Встрѣтившись однажды (по преданію) съ *Кон-фу-тзы* и упрекнувъ его въ пристрастіи къ земнымъ интересамъ, *Лао-тзы* въ свою очередь получаетъ отъ послѣдняго упрекъ въ томъ, что „носится подъ облаками“. Чтобы спокойнѣе предаваться созерцанію, чело-

вѣкъ, по ученію *Лао-тзы*, долженъ заботиться объ умерщвленіи плоти, объ укрощеніи вождельнѣй и страстей, въ забвеніи всѣхъ интересовъ земной жизни. Ученіе, очевидно, составляющее прямой контрастъ съ духомъ и характеромъ китайской націи, во весьма сродное съ индійскимъ. Расходится оно съ господствующею въ Китаѣ религіей и своимъ индійскимъ ученіемъ объ откровеніяхъ и чудесахъ и о безсмертіи человѣка помощью „напитка безсмертія“. Внѣшній культъ *Лао-тзы* также близокъ къ индійскому. Такъ какъ о нравственномъ ученіи индійскомъ у насъ будетъ рѣчь впереди, то мы не станемъ распространяться о сходномъ съ нимъ ученіи *Лао тзы*,—тѣмъ болѣе что это ученіе имѣло, какъ мы замѣтили, незначительное вліяніе на китайскую жизнь и считалось только терпимою сектой; да и нынѣ эта секта состоитъ главнымъ образомъ изъ членовъ низшихъ классовъ общества. Тѣмъ болѣе не будемъ распространяться о буддійской сектѣ въ Китаѣ, распространившейся въ самомъ началѣ нашей эры и также состоящей изъ черни, хотя въ Китаѣ буддизмъ потерпѣлъ смѣшеніе съ чуждыми элементами и обезобразился.

Не будемъ также подробно говорить о нравственной жизни японцевъ, потому что какъ вообще въ духовномъ отношеніи, такъ въ частности въ нравственномъ жизнь японцевъ состоитъ изъ смѣшенія элементовъ китайскаго и индійскаго, и потому не имѣетъ настолько самостоятельности, чтобы составить собою особую ступень въ развитіи міровой исторіи. Но упомянуть о японцахъ все-таки необходимо, потому что ихъ этика, какъ и этика *Лао-тзы*, составляетъ переходъ отъ нравственной жизни и нравственнаго ученія китайцевъ къ нравственной жизни и нравственному ученію индійцевъ, къ которымъ намъ слѣдуетъ перейти.

Религіозно-метафизическое ученіе японское представляетъ собою копію китайскаго ученія. Подобное же двусоставное начало бытія, подобное же обоготвореніе духовъ и въ особенности душъ предковъ и т. д. Но тѣмъ не менѣе

объективные основы японской нравственности, вследствие примѣся къ китайской религіи фантастическихъ грѣзъ буддизма, вследствие происходящаго отсюда туманнаго смѣшенія и раздвоенія, доходящаго до того, что японцы имѣютъ одновременно нѣсколько религій (въ сущности ни одной), вследствие возникающаго отсюда индифферентизма по отношенію къ религіи, дошедшаго въ наши дни до того, что японское правительство задумываетъ составить религію изъ всѣхъ существующихъ на землѣ религій, выбравъ изъ нихъ то, что есть лучшаго въ нихъ, т. е. наиболѣе согласнаго съ здравымъ смысломъ,—гораздо менѣе прочны и устойчивы, чѣмъ объективные основы нравственности китайцевъ. Японцы не чувствуютъ подъ собою такой твердой почвы, какую чувствуютъ подъ собою китайцы; религія не производитъ у нихъ сколько нибудь глубокаго вліянія на нравственную жизнь. Хотя и у китайцевъ религіозная сторона блѣдна и не имѣетъ важнаго значенія, но у нихъ отъ религіознаго начала неразрывно космически-психологическое начало, опредѣляющее жизнь и дѣятельность китайца. Для формальной свободы у японцевъ гораздо больше простора, чѣмъ у китайцевъ, но эта свобода не опирается на незыблемомъ законѣ. Въ интересѣ духовнаго характера нравственности японцы выигрываютъ сравнительно съ китайцами, у которыхъ нравственная жизнь получаетъ чисто натуралистическій характеръ, и процессы духовно-нравственные отождествляются съ процессами физическими; но за то японская нравственность становится поверхностнѣе и живѣе. Если обратимъ для доказательства вниманіе на семейную и государственную жизнь японцевъ, то найдемъ, что онѣ не разсматриваются у нихъ, какъ отображеніе божественной жизни, и потому не понимаются такъ глубоко, какъ у китайцевъ. Половое распутство и даже противоестественный развратъ у нихъ весьма распространены. Въ государствѣ правитель пользуется неограниченною властію; здѣсь господствуетъ не абстрактный законъ или идея, какъ у китайцевъ;

а воля властителя, которой народъ подчиняется безъ всякихъ правъ. Вообще, нравы японцевъ менѣе благоустроены и болѣе легки, чѣмъ у китайцевъ. Понятія о достоинствѣ человѣка и цѣли его существованія неясны и неопредѣленны; при недостаткѣ высшихъ интересовъ вниманіе и стремленія направлены, какъ и у китайцевъ, главнымъ образомъ на благоустройство земной жизни человѣка. Сношенія японца съ ближними характеризуются мягкостію, дружественностію и учтивостію, столь свойственными китайцамъ и индійцамъ, доставившимъ элементы для духовно-нравственной жизни японцевъ.

---



## ИНДІЙЦЫ.

Если китайцевъ мы сравнили съ ребенкомъ въ томъ состояніи его, когда ему сообщаются первые уроки точнаго ознакомленія съ вещами, когда отношенія его къ предметамъ вѣшняго міра характеризуются непосредственностію и объективностію, то индійцевъ можно сравнить съ ребенкомъ въ томъ состояніи его, когда онъ играетъ, то есть, произвольно сортируетъ предметы (игральный матеріалъ) и видитъ не только, что предлежитъ его глазамъ, но и то, что создаетъ по поводу вѣшнихъ впечатлѣній его собственная фантазія. Если мировоззрѣніе китайское отличается прозаизмомъ, крайнимъ отсутствіемъ идеализма, то мировоззрѣніе индійское поражаетъ обиліемъ идеализма и отвлеченной созерцательности. Ни у одного народа мы не встрѣчаемъ такой богатой мѣологіи, такой вольной религіозной повѣи, какъ у индійцевъ. Такимъ образомъ китайцы и индійцы, эти первые два (по нашему плану) историческіе народа, положили основаніе всему тому, что впослѣдствіи развивалось и раскрывалось втеченіи всей исторіи до нашихъ дней, и тѣмъ доказали истинность той когелетовской мудрости, что „нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ“, что сущность вещей неизмѣняема, а измѣняются только формы или явленія сущности, что какъ въ человѣческомъ индивидуумѣ, такъ и въ исторіи, все имѣющее явиться когда либо впоследствии, полагается въ извѣстномъ видѣ въ самомъ началѣ, и впоследствии только развивается, формируется и ви-

доизмѣняется. Въ частности индійскій народъ съ своимъ идеалистическимъ направленіемъ доказалъ, какое богатство человѣкъ въ состояніи произвести изъ себя, какъ бываетъ могучъ и продуктивенъ человѣческой духъ. Если для этого требуется даръ философствованія, то этимъ даромъ индійцы обладали гораздо раньше грековъ. *Вурмъ* сравниваетъ опалемую солнечными лучами Индію съ теплицей, гдѣ все скоро зрѣетъ, но и скоро увядаетъ; „слишкомъ рано разцвѣтшія растенія индійской культуры увяли; религія давно застыла въ мертвомъ формализмѣ; выполненіе богословской науки не соотвѣтствуетъ ея величественной программѣ“ <sup>1)</sup>. Но тѣмъ не менѣе и въ теплицѣ на насъ не могутъ не производить соотвѣтствующаго впечатлѣнія разнообразіе и роскошь растительнаго царства; тѣмъ не менѣе въ Индіи „возрасли самыя разнообразныя растенія индогерманскаго духа“ <sup>2)</sup>; тѣмъ не менѣе, „что могло произвести язычество въ области богословскаго мышленія, ни одинъ народъ не попытался провести съ такою удивительною послѣдовательностію и съ такимъ прочнымъ вліяніемъ на всѣ стороны народнои жизни, какъ народъ индійскій“. „Если мы ставемъ просматривать параграфы христіанской догматики и сравнивать съ ними религіозное ученіе древнихъ грековъ и римлянъ, то найдемъ немного точекъ соприкосновенія послѣдняго съ тѣми частями христіанскаго ученія, которыя составляютъ средоточный пунктъ христіанства; между тѣмъ намъ постоянно приходится слышать объ индійскомъ ученіи о троицѣ, объ индійскомъ ученіи о воплощеніи, о грѣхѣ и искупленіи, о вдохновеніи и откровеніи и проч.“ <sup>3)</sup>. А если обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что міровоззрѣніе индійцевъ постепенно развивалось и осложнялось, въ противоположность китайскому міровоззрѣнію, которое всегда оставалось неподвижнымъ, то мы принуждены будемъ признать за ин-

<sup>1)</sup> Geschichte der indischen Religion im Umriss dargestellt, Basel. 1874., s. 2.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Ibid. s. 1.

дійцями начала не только идеализма, но и реализма, характеризующаго міровоззрѣніе китайское. Тогда для насъ будетъ понятно, почему „изъ Индіи вышли самыя различныя объясненія происхожденія и прехожденія міра съ пантеистической и атеистической точки зрѣнія, начиная съ грубаго матеріализма и оканчивая вполнѣ отрицающимъ существованіе матеріи скептицизмомъ“<sup>1)</sup>. Потому то индійское міровоззрѣніе имѣетъ важное значеніе въ исторіи развитія и образованія метафизическихъ, религіозныхъ и этическихъ ученій и глубокое вліяніе на нихъ.

Хотя индійское ученіе развивалось и осложнялось постепенно и въ продолженіе значительнаго времени, но намъ нѣтъ нужды послѣдовательно (хронологически) слѣдить за его развитіемъ; задача наша—изобразить типъ индійской нравственности и этики тѣми чертами, которыя окажутся наиболѣе характерными для этого; и только мимоходомъ, ради уясненія и осмысленія изображаемаго типа, мы будемъ касаться по мѣстамъ его постепеннаго историческаго происхожденія и метаморфозъ. Другими словами: изложеніе индійскаго правоученія и описаніе нравственной жизни индійцевъ будутъ имѣть у насъ видъ систематическій, а не историческій, съ подраздѣленіемъ его на двѣ части: нравственность буддизма и нравственность браманизма, такъ какъ буддизмъ хотя исторически вышелъ изъ браманизма, но существенно отличенъ отъ него и имѣетъ весьма важное значеніе въ исторіи.

Какъ реалисты-китайцы суть народъ главнымъ образомъ политики, такъ что у нихъ государственная жизнь обнимаетъ и поглощаетъ собою другія стороны жизни, такъ идеалисты-индійцы суть главнымъ образомъ народъ религіи, обнимающей и поглощающей другіе интересы жизни человѣка. Въ религіозномъ отношеніи индійцамъ не уступаютъ только израильтяне. Но если такимъ образомъ исторія религій можетъ почерпнуть изъ Индіи богатый матеріалъ, то

1) Ibid.

не скудный матеріалъ даетъ Индія и для исторіи нравственности, тѣмъ болѣе что у древнихъ народовъ мысль и дѣйствіе не расходились такъ далеко, какъ часто расходятся онѣ у новыхъ народовъ; сконцентрированность жизни была причиною непосредственнаго перехода отъ знанія къ дѣлу. Въ частности объ индійскомъ народѣ надобно сказать, что философія у нихъ не ограничивалась чисто теоретическимъ разсужденіемъ, а имѣла практическую, этическую цѣль и была достоинствомъ не однихъ только избранныхъ, а по возможности общимъ, и такъ близко соприкасалась съ жизнію и поведеніемъ человѣка, что индійскій философъ есть вмѣстѣ и аскетъ. Преобладаніе религіознаго элемента въ жизни индійцевъ произвело то, что нравственность приняла у нихъ религіозно-отвлеченный, мистическій характеръ,—какой она впоследствии имѣла въ средніе вѣка. Изъ священныхъ книгъ индійцевъ особенно богаты моральными поученіями книги закона *Ману*; но встрѣчается довольно правоучительныхъ частей и въ *Ведахъ* и позднѣйшихъ философскихъ и законодательныхъ сочиненіяхъ. „Происхожденіе міра изъ Брамъ“, пишетъ *Вурмъ*, „напрасно считаютъ главнымъ предметомъ индійской философіи,—такой главный предметъ есть возвращеніе человѣка изъ міра въ Брамъ. Разрѣшеніе всѣхъ отдѣльныхъ существъ въ первобытное все—вотъ предметъ всякаго индійскаго мышленія и хотѣнія, всякаго благочестія“<sup>1)</sup>.

Мировоззрѣніе индійцевъ представляетъ собою, какъ мы сказали, строго послѣдовательную грандіозную систему; и этика индійцевъ строго выведена изъ метафизики. Метафизика же индійцевъ—чистый идеалистическій пантеизмъ. „Божество для индійца есть бытіе въ его цѣломъ, въ общей совокупности явленій“, міръ, „взятый въ отвлеченіи (идеализированный)“, „природа въ ея идеѣ, въ ея неуловимой сущности“<sup>2)</sup>. По сравненію съ китайскою метафизикою

1) Ibid. s. 77.

2) *Хрисановъ*, Религіи древняго міра, стр. 173. 212. 229.

метафизика индійцевъ представляетъ прогрессъ, перевода китайскій дуализмъ въ монизмъ. Тогда какъ у китайцевъ чрезъ всѣ сферы и ступени бытія проходитъ двойство (дѣятельное и страдательное начало), у индійцевъ повсюду господствуетъ идея единства. Правда, въ индійской религіи, особенно на низшихъ степеняхъ ея развитія (въ древнѣйшее время) можно встрѣтить политеизмъ,—но политеизмъ не въ собственномъ смыслѣ, не въ смыслѣ греческаго политеизма. Уже въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ замѣчаемъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ индійцевъ стремленіе (въ смѣшеніи и отождествленіи боговъ) къ пантеистическому единству; впоследствии времени, съ появленіемъ закона Ману и философскихъ объясненій на Веды, когда религія Ведъ смѣнилась религіей браминской, отвлеченность и пантеистическій идеализмъ достигаютъ крайняго предѣла; послѣ того, въ эпоху эпическую, хотя единое всеобъемлющее божество (душа міра, Брами) снова раздробилось на множественность проявленій, но характерное свойство индійскаго міровоззрѣнія—пантеистическое единство, созерцаніе всего въ одномъ и выведеніе многого изъ единого всегда сохранялись въ сознаніи индійца. Но, какъ видимъ изъ сказаннаго, міровоззрѣніе индійское не можетъ быть признано и монотеистическимъ. Оно выше китайскаго въ томъ отношеніи, что бытіе не считаетъ сущностью покоящуюся, мертвою, а началомъ подвижнымъ, дѣятельнымъ<sup>1)</sup>, что „разъ на всегда готовый и неизмѣнно пребывающій кристаллъ китайскій превращаетъ въ круговращающуюся въ себѣ жизнь“<sup>2)</sup>. Но съ другой стороны оно ниже христіанскаго міровоззрѣнія, такъ какъ его первоначало есть не самосознающій духъ, а безличная жизненная сила. Понятно, что тутъ не можетъ

---

1) Изъ двухъ составныхъ элементовъ китайскаго первобытія—матеріи и силы господствующее значеніе получаетъ у индійцевъ сила, какъ основаніе и сущность бытія.

2) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 239.

быть рѣчи и о твореніи міра въ смыслѣ христіанскаго ученія объ этомъ предметѣ. Міръ произошелъ изъ Бога чрезъ эманацию; Брама раскрылся, производя міръ такъ, какъ паукъ тчетъ изъ себя паутину. И если вообще языческому сознанию не достааетъ представленія о личномъ Богѣ и свободномъ твореніи Имъ міра, то нигдѣ пантеистическое ученіе о Богѣ и мірѣ не раскрыто съ такою ясностію и полнотою, какъ у индійцевъ. Тутъ полагается начало тѣхъ новѣйшихъ идеалистическихъ философемъ, которыя построены *Спинозою* и *Гегелемъ*,—только въ древнее время онѣ высказывались образно, неточно и непослѣдовательно, а въ новое высказываются логичнѣе, отчетливѣе и совершеннѣе.

Если такимъ образомъ въ индійскомъ міровоззрѣніи не полагается существеннаго различія между духомъ и матеріей или природой, и если человѣкъ есть только одинъ изъ моментовъ въ саморазвитіи Брами, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ, какъ субъектъ нравственной жизни, не имѣетъ самостоятельнаго значенія и цѣли въ самомъ себѣ и лишень личнаго достоинства. Хотя человѣку усволяется, какъ и у китайцевъ, высшее достоинство по сравненію съ прочими существами міра, такъ что онъ составляетъ какъ бы его средоточіе (мирокозмъ), хотя духу человѣка здѣсь усвоются высокая сила и значеніе въ противоположность тѣлу, которое должно быть подавляемо,—но при всемъ томъ человѣкъ у индійцевъ, какъ и у китайцевъ, стоитъ въ ряду съ прочими существами природы, неуловимую сущность которой составляетъ душа міра или Брама, отрывающійся какъ въ человѣкѣ, такъ и въ камнѣ. Понятно, что при такомъ чисто пантеистическомъ міровоззрѣніи о свободѣ воли человѣческой, этомъ основномъ субъективномъ условіи нравственности, столь же мало можетъ быть рѣчи, какъ и у *Спинозы* или *Гегеля*. Но если и новѣйшіе пантеисты на практикѣ постоянно противорѣчатъ своей детерминистической теоріи, обращаясь съ людьми—добрыми и злыми—такъ, какъ будто-бы они признавали за ними свободную волю, то

тѣмъ болѣе въ древности пантеистически-детерминистической ученіе не могло обойтись безъ непослѣдовательности. Такимъ образомъ практическимъ популярнымъ сознаніемъ, выраженнымъ въ нестрогихъ философскихъ сочиненіяхъ индійцевъ, свобода воли человѣческой и вмѣняемость ему его дѣйствій допускаются; а отсюда выводится, какъ слѣдствіе (строже китайскаго), ученіе о душепереселеніи и будущихъ наказаніяхъ. Хотя человѣкъ не сознаетъ своего грѣхопаденія, но тѣмъ не менѣе настоящее существованіе его грѣховно и повинно, — и этой прирожденной вины индеецъ боится больше, чѣмъ всякій другой народъ. Но такъ какъ эта уступка, вынуждаемая непосредственнымъ сознаніемъ человѣка, не мирится съ основной идеею индійскаго міровоззрѣнія, то философскими сочиненіями (Ведантами) она не допускается. Какъ міръ вообще не имѣетъ, по индійскому воззрѣнію, самостоятельнаго (относительно) существованія, а есть раскрытіе Браммы, проявленіе различій въ безразличномъ, опредѣленномъ въ неопредѣленномъ, множества въ единствѣ, такъ въ частности и человѣческій духъ есть часть великой души міра, есть самъ Брама и относится къ нему такъ, какъ „солнечный лучъ относится къ солнцу“. Понятно, что при такомъ тождествѣ божескаго и человѣческаго начала причина всѣхъ человѣческихъ дѣйствій — добрыхъ и дурныхъ — падаетъ непосредственно на Бога, живущаго и дѣйствующаго въ человѣкѣ. Все производитъ въ человѣкѣ Брама; „будучи въ своемъ появленіи игрою божества, человѣкъ и въ жизни остается игрою божества“<sup>1)</sup>. Потому-то хотя индеецъ глубоко чувствуетъ зло въ мірѣ, даже глубже, чѣмъ ктонибудь другой, хотя онъ пессимистъ въ крайнемъ смыслѣ этого слова, но въ тоже время индеецъ сознаетъ (по крайней мѣрѣ индеецъ-философъ), что онъ страдаетъ не по своей винѣ, а по винѣ Браммы, произведшаго изъ себя сей міръ грѣха. Не удивительно послѣ этого, если и въ настоящее

1) Ibid., с. 331.

время индйцы объявляютъ христіанскимъ миссіонерамъ, что они свободны отъ грѣха и вины. Китайцы пришли въ такому же сознанию вслѣдствіе крайняго оптимистическаго воззрѣнія на міръ и жизнь, а индйцы—вслѣдствіе крайняго пессимизма.

Итакъ, зло неотдѣлимо отъ самаго факта существованія міра; безгрѣшный міръ немислимъ для индйца. А такъ какъ міръ существуетъ по винѣ не человѣка, а божества, то слѣдовательно причина зла есть само божество. Сохранились правда у индйцевъ кое-какія преданія о паденіи духовъ; но они не мирятся съ общимъ пантеистически-детерминистическимъ индйскимъ мировоззрѣніемъ. Только божеское бытіе есть бытіе истинное, чистое, долженствующее быть, все же другое есть отчужденіе отъ истиннаго бытія, есть бытіе призрачное, не долженствующее быть, злое и грѣховное. Потому міръ, хотя есть истечение божества, но онъ не то же, что божество въ своемъ первоначальномъ чистомъ видѣ, и вслѣдствіе этого онъ въ корнѣ (въ принципѣ) есть зло, и тѣмъ злѣе и недостойнѣе существованія, чѣмъ больше отдалается отъ божескаго центра. Очевидно, это натуралистическое воззрѣніе на зло весьма сродно съ воззрѣніемъ на него новѣйшихъ пантеистовъ; различіе только въ слѣдствіяхъ, выводимыхъ отсюда индйцами и новѣйшими пантеистами. Если, на примѣръ, *Лейбницъ* полагаетъ причину грѣхопаденія въ ограниченности (конечности) творенія, то онъ такъ-же, какъ и индйцы, количественный недостатокъ одного бытія по сравненію съ другимъ смѣшиваетъ съ качественнымъ недостаткомъ. Гдѣ же мотивъ отчужденія божества отъ самого себя и произведенія изъ себя міра и совмѣстнаго съ нимъ зла? Индйское ученіе встрѣчается здѣсь съ такимъ же затрудненіемъ и противорѣчіемъ, какое неизбѣжно встрѣчаютъ и всѣ пантеистическія теоріи, не полагающія въ основѣ бытія самосознательнаго существа, добровольно производящаго міръ свободныхъ существъ. Съ одной стороны, чистому и совершенному бытію свойственно быть чистымъ, совершеннымъ и неизмѣняемымъ; между тѣмъ, съ другой стороны, мы видимъ міръ



множества, измѣняемости, несовершенства, зла. Какъ же объяснить послѣднее изъ перваго? для чего и какимъ способомъ послѣднее произошло изъ перваго? Какъ не въ состояніи объяснить этого *Гегель*, такъ не въ состояніи объяснить и индійскіе мудрецы; потому Маія, „обольстившая Вѣчнаго“ произвести міръ, считается у нихъ непостижимой тайною. Насколько же объяснимо отношеніе ея къ Вѣчному или Брамѣ, оно представляется въ такомъ видѣ. При недостаткѣ понятія о самородной самопроизводительности бытія (—понятія, возможнаго только при условіи самосознающаго и свободнаго абсолютнаго духа) и при наблюденіи зла въ мірѣ, несомнѣтельнаго съ понятіемъ о добрѣ (предполагаемымъ первобытнымъ бытіемъ), индійцы необходимо должны были поставить рядомъ съ Брамой (окружить его, опутать, какъ одеждою, по выраженію индійскому) Маю, какъ вѣшнюю причину происхожденія міра и зла. Конечно, вѣшнее, влія на внутреннее, и само переходитъ во внутрь и становится внутреннимъ,—потому Маія представляется у индійцевъ и внутреннимъ влеченіемъ, похотью или любовью къ произведенію міра; но первоначально и сама по себѣ Маія должна быть признана чѣмъ-то вѣшнимъ по отношенію къ первобытному чистому бытію (какъ несомнѣстная съ нимъ), обольщающею „блудницею“. Только такимъ образомъ можетъ быть спасена первоначальная чистота божества, хотя тутъ страдаетъ его неограниченность. Впрочемъ и на высшихъ степеняхъ развитія языческой философіи, вслѣдствіе недостатка представленія абсолютной личности, оставалось необъяснимымъ отношеніе между Богомъ и Его свойствами и отношеніемъ Его къ міру; на примѣръ у *Платона* идея блага, по которой Богъ живетъ и дѣйствуетъ, ставится какъ бы выше Его, въ значеніи царящаго надъ нимъ закона; а для произведенія видимаго міра поставлена рядомъ съ Богомъ совѣчная матерія.

Такимъ образомъ относительно нравственнаго состоянія своего, злаго и грѣховнаго, индеецъ чувствуетъ на себѣ

тяготѣніе фатальной необходимости; страдать подъ грѣхомъ—не вина его, а только его судьба; если и виновенъ кто либо въ этомъ, то только Брами. Хотя эта мысль не высказана прямо, но она сокрыто вездѣ содержится въ индійскомъ ученіи. Вслѣдствіе этого зло у индійцевъ теряетъ свое нравственное значеніе, такъ какъ понятіе нравственности не можетъ стоять безъ понятія свободы. Такимъ образомъ у индійцевъ недостаетъ надлежащаго субъективнаго основанія нравственности, каковымъ можетъ быть только свободная личность, а не безсамостный органъ вседѣйствующей души міра (Брамы).

Есть у индійцевъ еще одно ограниченіе нравственнаго субъекта, неизвѣстное китайцамъ. Разумѣемъ раздѣленія на касты. Хотя и въ христіанствѣ признается индивидуальное различіе между людьми, обусловленное различною степенью и различнымъ характеромъ естественныхъ дарованій и способностей человѣка, но это различіе, ограничивающее возможность достиженія каждымъ человѣкомъ равно высокой степени образованія и совершенства, простирается главнымъ образомъ на интеллектуальную и, вообще говоря, на формальную стороны человѣческаго духа, и потому имъ не исключается возможность для всякаго достигнуть высокой нравственной жизни, въ области которой человѣкъ свободенъ и нестѣсненъ непреодолимою естественною необходимостію. Хотя и въ періоды высокой европейской цивилизаціи всегда имѣла нѣкоторую силу сословная замкнутость, но, конечно, границы сословій не могутъ уже въ настоящее время считаться непреходимыми и лишаящими члена низшаго сословія его общечеловѣческаго достоинства. Между тѣмъ у индійцевъ, когда рѣчь идетъ о нравственномъ субъектѣ, то имѣются въ виду не человѣкъ и человѣчество, а брамины, вшатриі, вайсіи и судры, и всѣ они признаются одаренными существенно различными нравственными способностями. Недостатокъ этотъ, вытекающій изъ недостаточнаго уясненія достоинства человѣческой личности, присущъ всему древ-

нему міру; но особенно рѣзко онъ сказался у индійцевъ. Если и у китайцевъ человѣкъ трактуется съ нравственной точки зрѣнія не какъ человѣкъ, а какъ гражданинъ, если и у нихъ, какъ и у всѣхъ языческихъ народовъ, рѣзко проведено различіе между родителями и дѣтьми, императоромъ и подданными, господами и слугами, то тѣмъ не менѣе у китайцевъ нравственная задача въ сущности предустановлена для всѣхъ одна и таже, и всѣ считаются способными къ ея выполнению. Между тѣмъ у индійцевъ судры (четвертая каста) совсѣмъ выключаются изъ круга субъектовъ, способныхъ къ нравственной жизни; они по самой природѣ своей порочны и достойны презрѣнія,—собственно говоря не принадлежать даже къ человѣческому роду, и потому помѣщаются въ рядъ съ животными и даже ниже нѣкоторыхъ изъ нихъ. Они „не дважды рожденные“ (возрожденные), какъ члены прочихъ кастъ, а „однажды рожденные“ (естественные люди). Читать священныя книги, т. е. заниматься высшимъ религіозно-нравственнымъ дѣйствіемъ для нихъ смертное преступленіе. Точно также они исключены изъ участія въ богослуженіи. Полагается различіе по нравственнымъ задачамъ и нравственнымъ силамъ и между остальными кастами; только брамины способны къ высшей нравственной жизни, прочія же касты должны довольствоваться низшими степенями нравственности. И такая классификація людей по нравственнымъ способностямъ и нравственному достоинству коренится, по индійскому представленію, не въ случайныхъ обстоятельствахъ исторической жизни, а въ необходимомъ космо-антропологическомъ основаніи. Хотя происхожденію кастъ содѣйствовалъ какъ въ другихъ странахъ, такъ и въ Индіи, и историческій или историко-этнологическій факторъ, но это естественное, такъ сказать, происхожденіе кастъ въ Индіи было искусственно освящено и запечатлѣно метафизическою или метафизико-религіозною печатью. Воспользовавшись господствовавшимъ въ Индіи ученіемъ объ эманации міра изъ божеской сущности, бра-

Иинь начали учить, что люди, т. е. касты, произошли из разныхъ частей Брами; изъ головы вышли брамины, изъ груди воины, изъ низшей части туловища земледѣльцы, изъ ногъ судры. Трехчастное же раздѣленіе членовъ общества (за исключеніемъ судровъ, поставляемыхъ, собственно говоря, въ человѣческаго рода) основывается на общемъ представленіи индійскомъ о бытіи, проявляющемся въ трехъ главныхъ формахъ <sup>1)</sup> и потому лежащемъ въ основаніи и индійской теологіи (тримурти)<sup>2)</sup>, и индійской космологіи (гуна)<sup>3)</sup>, и индійской антропологіи<sup>4)</sup>. Первенство же касты браминовъ объясняется односторонне-религіознымъ характеромъ и направленіемъ индійскаго народа.

Хотя такимъ образомъ индійцы различаютъ предметы по достоинству, поколику одни изъ нихъ выше, а другіе ниже по мѣрѣ отдаленія чрезъ эманацию отъ центра божеской сущности, хотя изъ рода смертныхъ индійцы выдѣляютъ классъ людей, которымъ усваиваютъ царственное значеніе въ мірѣ, и не только отдають въ ихъ руки законъ и царей, но и считаютъ ихъ богами на землѣ, не только признають ихъ способными къ высокой нравственной жизни, но и прямо называютъ святыми (да и вообще индійцы, по сдѣланному нами выше замѣчанію, расположены признавать себя безгрѣшными и невинными),—но при всемъ томъ общее міровоззрѣніе и настроеніе индійскаго народа, соотвѣтственно описанному выше фаталистическому взгляду ихъ на зло, носить на себѣ пессимистическій и меланхолическій характеръ. Если китайцы отнеслись къ необъяснимому на своей языческой почвѣ явленію зла въ мірѣ легкомысленно, не вда-

<sup>1)</sup> Происхожденіе, продолженіе и разрушеніе.

<sup>2)</sup> Брама, Вишну и Шива—Индра, Варуна и Агни.

<sup>3)</sup> Гуна - Сатва—міръ свѣта, неба, общаго и отвлеченнаго, боговъ; Гуна-Радшаъ—міръ смѣси свѣта съ тьмою, міръ явленій, дѣйствительной жизни, человѣческой исторіи; Гуна-Тамасъ—область тьмы, ниже человѣческаго, смерти и разрушенія.

<sup>4)</sup> Духъ, душа и тѣло.

ваясь въ изслѣдованіе происхожденія и корня его, а принимая его просто какъ фактъ, и притомъ фактъ не разстраивающій гармоніи міра и не виѣдренный въ глубины его, то индійцы отнесли къ вопросу объ этомъ предметѣ со всею серіозностію и пришли на своей языческой почвѣ къ самымъ неутѣшительнымъ результатамъ, признавъ зло неотдѣлимымъ отъ факта существованія міра и человѣка. Съ такою же серіозностію они отнесли и къ вопросу объ искорененіи зла въ человѣкѣ и о средствахъ къ тому, — хотя результаты вышли и тутъ столь же неутѣшительные. Между тѣмъ какъ на взглядъ китайцевъ достиженіе нравственнаго совершенства не требуетъ усиленной борьбы, такъ какъ грѣхъ удобоустранимъ, лишь бы позаботиться объ освобожденіи отъ теоретическаго заблужденія, — на взглядъ индійцевъ въ дѣлѣ достиженія нравственнаго совершенства человѣку предлежитъ трудная задача, достижимая развѣ при самыхъ напряженныхъ усиліяхъ воли и при содѣйствіи самыхъ жесткихъ средствъ. Въ этомъ отношеніи индійцы превосходятъ новѣйшихъ натуралистовъ-пантеистовъ, относящихся ко злу, подобно китайцамъ, легкомысленно и равнодушно, и напоминаютъ христіанскій аскетизмъ.

Въ чемъ же состоятъ задача и цѣль человѣческой жизни и какими средствами выполняется эта задача и достигается эта цѣль?

Цѣль человѣческой жизни состоитъ въ соединеніи съ божествомъ (Брамою). Вполнѣ можетъ быть достигнута эта цѣль только по смерти; но предуготовленіе къ этому полному соединенію, дѣлающее почти незамѣтнымъ переходъ человѣка изъ сей жизни въ вѣчность, обязательно и на землѣ. Человѣкъ долженъ начать и совершить въ сей жизни процессъ, противоположный тому ходу, который совершень Брамою; если ходъ Браны есть ходъ отъ центра къ периферіи, то человѣку предлежитъ совершить его отъ периферіи къ центру. И съ христіанской точки зрѣнія различаютъ градацію благъ, завершающихся благомъ высочайшимъ и ко-

нечнымъ, которое есть Богъ, и цѣль всѣхъ относительныхъ благъ полагають въ направленіи ихъ къ благу высочайшему и соединеніи съ нимъ. Но съ нашей точки зрѣнія всякое относительное благо есть дѣйствительное (реальное) благо, а не мнимое, и потому имѣетъ полное право на существованіе, лишь бы оно не было предпочитаемо по достоинству высочайшему благу и не было отрываемо отъ него, причемъ оно не можетъ сохранить своего правильнаго положенія. Между тѣмъ съ индійской точки зрѣнія то, что мы называемъ относительными благами, не есть реальныя блага; имѣющія право на существованіе, а есть безправное зло; у индійцевъ все раздѣлено между быть, или не быть, между Брамю, или ничто. Тогда какъ съ нашей точки зрѣнія всякое относительное благо чрезъ соединеніе свое съ абсолютнымъ благомъ не лишается самостоятельности, а только поставляется въ подчиненное отношеніе и сакціонируется имъ,—съ индійской точки зрѣнія то, что называется нами относительнымъ благомъ, чрезъ достиженіе своей цѣли, т. е. чрезъ соединеніе свое съ абсолютнымъ благомъ, уничтожается, разрѣшается въ абсолютное бытіе и въ немъ обезразличивается. Потому и цѣль человѣческой жизни состоитъ не въ свободномъ и проникнутомъ любовью соединеніи самосознающаго духа человѣческаго съ духомъ божественнымъ, а въ обезразличеніи человѣка во всепоглощающемъ Брамѣ. Если душа человѣческая тождественна съ душою Брамъ, то и въ вечную цѣлюю человѣческой жизни можетъ быть не что иное, какъ отождествленіе человѣка съ божествомъ. Хотя отпаденіе божества отъ самаго себя и вырожденіе его въ міръ не объяснимо какъ съ новопантеистической точки зрѣнія, такъ и съ древнепантеистической, но фактъ неоспоримъ, что это отпаденіе произошло, что міръ составляетъ нѣчто иное, въ извѣстной степени отличное отъ божества<sup>1)</sup>; и потому задача для міра и чело-

---

<sup>1)</sup> Міру сообщена божествомъ только четвертая часть его (божества) совершенствъ, но замѣчанію Ведагтъ.

вѣка— снова перейти въ божество и соединиться съ нимъ. „Я брама“— вотъ сущность индійской мудрости; „да живеть только брама, но не я“— вотъ цѣль индійской нравственности. У китайцевъ не могло быть мѣста для такой задачи, такъ какъ тамъ жизнь божества вполне выражается въ жизни міра, и міръ считается совершеннымъ; у индійцевъ же онъ далекъ отъ совершенства божественной жизни. Потому то въ то время какъ китаецъ живетъ настоящимъ и стремится къ увѣковѣченію и сохраненію настоящего, индеецъ стремится разрушить настоящее и возстановить въ будущемъ то прошедшее, когда жилъ одинъ Брама и ничего больше.

Что же собственно производитъ средостѣвіе между божествомъ и міромъ? Въ чемъ состоитъ специфическая особенность міра и человѣка, препятствующая полному уподобленію ихъ божеству? Это мы узнаемъ, если вникнемъ въ описаніе индійскаго Брамъ. Брама есть единое простое, въ противоположность міру множества и разнообразія. Онъ чуждъ всякихъ свойствъ и проявленій, всякаго содержанія и формъ,— въ противоположность бытію съ предикатами и оформленному. Онъ— абстрактная и безжизненная идея,— въ противоположность міру конкретнаго и живаго. Онъ— безразличіе и пустота, невидимъ и неуловимъ,— въ противоположность видимому и осязаемому, опредѣленному и наполненному. Онъ неподвиженъ, неизмѣняемъ и недѣятеленъ,— въ противоположность движущемуся, измѣняемому и дѣятельному. Онъ безымененъ и можетъ быть опредѣляемъ только отрицательнымъ образомъ,— въ противоположность именуемому положительно. Мы мыслимъ его тогда, когда ничего не мыслимъ. Потому-то не въ бодрственномъ и сознательномъ состояніи, а въ состояніи глубокаго сна и безсознательности мы имѣемъ истинное понятіе о Брамѣ. Но при всемъ томъ этотъ Брама составляетъ сущность и полноту всякаго бытія какъ духовнаго, такъ и матеріальнаго. Онъ и солнце, и воздухъ, и вода, и душа міра, и умъ въ мужчинѣ, и красота

въ женщинѣ и т. д. Какъ можно видѣть изъ этого описанія, мѣръ, какъ несовершенное и неистинное бытіе, отличается отъ Брамъ, какъ чистаго и истиннаго бытія, множественностью, разнообразіемъ и опредѣленностью своего содержанія, которое расширяется и увеличивается по мѣрѣ увеличенія индивидуальных различій между существами, — на низшихъ степеняхъ — по мѣрѣ умноженія количества экземпляровъ родовъ и видовъ предметовъ, на ступени же человѣческаго индивидуализма — въ формѣ личности. Отсюда задача для индійца — уничтоженіе своей личности. Личность есть то, что не должно быть, есть зло, и даже основа зла, такъ какъ она прямо противоположна безличному бытію Брамъ. „Человѣкъ долженъ умереть не для грѣха только и его дѣлъ, не для чувственнаго только міра ради міра высшаго, духовнаго, а для себя самаго, для *своего я*, долженъ перестать быть опредѣленною личностію, отречься отъ всякаго чувства, отъ всякаго хотѣнія, отъ всякой мысли <sup>1)</sup>. Таковой этикъ индійцевъ вполне соотвѣтствуетъ и психологія ихъ; по даннымъ ихъ психологіи личная жизнь сосредоточивается въ низшей сторонѣ человѣческаго существа — душѣ <sup>2)</sup>, между тѣмъ высшая сторона его — духъ описывается индійскою психологіей такими же чертами, какъ и духъ божественный, котораго онъ составляетъ часть.

Итакъ индійская нравственность носить отрицательный характеръ; она направлена не на созданіе и сохраненіе, а на пожертвованіе и уничтоженіе. Хотя и у китайцевъ нравственная задача въ извѣстной степени такого же характера, поелику требуетъ отъ китайцевъ пассивнаго отношенія къ теченію совершеннаго и самимъ собою движущагося реального міра, — но у индійцевъ этотъ духъ отрицанія проникаетъ гораздо глубже. Формальная дѣятельность здѣсь несомнѣнно напряженнѣе, чѣмъ у китайцевъ; индійцы глу-

---

1) *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 354. Handbuch. d. Sittentehre s. 33.

2) Человѣкъ состоитъ, по индійской психологіи, изъ тѣла, души и духа.



боку чувствуютъ зло въ мірѣ, неотдѣлимое отъ факта существованія міра, и направляютъ всю силу своей воли на уничтоженіе его. Но содержаніе этой дѣятельности еще безцвѣтнѣе, еще больше подавляетъ духъ человѣка, чѣмъ содержаніе дѣятельности китайцевъ. Отсюда можемъ видѣть различіе и взаимное отношеніе идеаловъ жизни индійскаго и китайскаго. У китайцевъ, собственно говоря, мы не нашли такого идеала, поколику понятіемъ идеала предполагается разграниченіе реально существующаго и идеально мыслимаго, а между тѣмъ у китайцевъ дѣйствительно существующее есть и то, что должно быть по идеѣ, и должствующее быть по идеѣ предполагается осуществленнымъ въ современномъ реальномъ мірѣ. У индійцевъ же есть такой идеаль, и идеаль весьма высокій; современный реальный міръ находится, по ихъ словамъ, въ самомъ рѣзкомъ противорѣчій съ идеей, къ которой все должно стремиться; различіе между добромъ и зломъ не количественное только и случайное, какъ выходитъ по позарѣвію китайскому, а качественное и субстанціальное; радикально противоположное добру зло должно быть всецѣло, до самаго корня разрушено и уничтожено добромъ. Но если обратимъ вниманіе на содержаніе этого высокаго съ формальной стороны индійскаго идеала, то найдемъ его настолько ничтожнымъ и пустымъ, что въ этомъ отношеніи ужъ выше китайскій идеаль, въ значеніи котораго признается хотя несовершенное, относительное благо (эмпирическая дѣйствительность), но все-таки благо реальное, имѣющее какую нибудь цѣну.

Вслѣдствіе отрицательнаго характера индійской нравственности, выражающагося въ пожертвованіи, индійская нравственность совпадаетъ съ культомъ. Господство культа въ жизни индійскаго народа объясняется односторонне-религіознымъ характеромъ этого народа, ограничивавшимъ собою выраженіе нравственной жизни въ другихъ формахъ. Въ этомъ отношеніи индійцы составляютъ противоположность китайцамъ, у которыхъ почти совсѣмъ нѣтъ мѣста

для жертвъ вслѣдствіе полнаго отождествленія божественнаго съ существующимъ міромъ и его порядками.—Войдемъ теперь въ разсмотрѣніе средствъ и путей, ведущихъ индійца къ достиженію цѣли нравственной жизни.

Средства эти и пути мы раздѣляемъ по степени силы и значенію ихъ на двѣ группы. Въ первой группѣ самое простое и легкое средство—очищенія. Правила объ очищеніяхъ, изложенныя въ законѣ Ману, настолько мелочны и многочисленны, что ветхозавѣтный законъ въ сравненіи съ нимъ называютъ „очень простымъ и легкимъ“<sup>1)</sup>. Педантизмъ и казуистика доведены у индійцевъ до такой степени, до какой они не доведены ни у какого другаго народа. Сѣтъ предписаній окружила индійца не только въ важныхъ случаяхъ жизни (при рожденіи, смерти, поступленіи въ касту, при совершеніи жертвъ и молитвъ), но и въ обыденныхъ и мелочныхъ (при пищѣ, питьѣ, стрижкѣ волосъ и т. п.),—не только духовную жизнь его, но и тѣлесную, до тѣхъ естественныхъ отправленій, отъ которыхъ нити не можетъ быть свободенъ. Осывяряютъ человѣка не только прикосновенія къ трупу, къ иноземцу и человѣку низшей касты или родильницѣ, не только произвольныя выдѣленія изъ собственнаго тѣла (истеченіе сѣмени, мѣсячныя очищенія женщины), но и употребленіе не совсѣмъ чистыхъ сосудовъ (хотя бы употребившимъ ихъ они считались чистыми), прохождение чрезъ то мѣсто, гдѣ лежали какіе нибудь остатки человѣка или животнаго, напр. кости, пометъ, шерсть и т. п.. И малѣйшее неисполненіе предписанія могло грозить возрожденіемъ въ формѣ какого нибудь низкаго животнаго и даже преисподнею, еслибы не было смыто очистительными средствами. Понятно послѣ этого, въ какой постоянной тревогѣ долженъ проводить свои дни индѣецъ. При самомъ тщательномъ наблюденіи надъ собою ему угрожаетъ опасность въ чемъ нибудь ошибиться. „Къ счастью по крайней

1) Вурмъ, Geschichte d. ind. Relig. s. 96.

мѣръ\*, выразимся полуйроническими словами *Вурма*, „что средства индйскаго очищенія не особенно трудны“. Это въ особенноти—священныя воды и священное животное—корова. Между очищающими водами славилась по преимуществу воды Ганга; а очищенія чрезъ корову совершались въ различныхъ видахъ—чрезъ прикосновеніе къ животному, чрезъ всприскиваніе и кропленіе выдѣленіемъ его и т. д.—Не нужно прибавлять, до какой степени эта мелочность и формализмъ убивали въ человѣкѣ всякое свободное движеніе воли и превращали его въ автомата.

Въ первой же категоріи средствъ къ нравственному совершенствованію относятся наказанія за отдѣльные нравственные проступки. Наказанія эти, налагаемыя закономъ Ману, различны; смотря по роду проступковъ. За мелкіе проступки назначаются постъ (отъ трехъ дней до мѣсяца), чтеніе Ведъ, молчаніе въ теченіе нѣсколькихъ дней, задерживаніе дыханія, питье горячей воды, горячаго молока и горячаго масла. За тяжкія преступленія, напр. за намѣренное умерщвленіе брамина—сожженіе въ огнѣ, за ненамѣренное—голодная пустынническая жизнь въ лѣсу; за ненамѣренное умерщвленіе коровы (преступленіе болѣе тяжкое, чѣмъ умерщвленіе человѣка низшей касты)—обритіе головы, странствованіе за коровой въ продолженіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ куда бы она ни пошла, вдыханіе производимой ею пыли, пряслуживаніе ей и т. д; за прелюбодѣяніе—постель изъ горячаго желѣза и обманіе накаленной женской статуи; за пьянство (тяжкое преступленіе у индйцевъ)—горячее питье, продолжаемое до тѣхъ поръ, пока не наступитъ смерть.

Наконецъ сюда же, т. е. къ первой категоріи средствъ къ достиженію цѣли нравственной жизни, относятся жертвы (въ собственномъ смыслѣ слова), въ связи съ молитвою. Посредствомъ жертвъ индйецъ вступаетъ въ отношеніе съ высшими производными богами; самъ же абстрактный Брама не доступенъ для нихъ, какъ и для всякаго вообще выш-

ниго гурьта. Тогда какъ въ другихъ религіяхъ жертвы служатъ выраженіемъ смиренія и ничтожества человѣка по сравненію съ божествомъ, у индійцевъ онѣ получаютъ подчиненное (низшее) значеніе, значеніе договора человѣка съ богами. Индеецъ готовъ служить богамъ, но только подъ тѣмъ условіемъ, если они будутъ служить ему; онъ не чувствуетъ на себѣ обязанности по отношенію къ нимъ и считаетъ себя равноправнымъ съ ними. Понятно, что при такомъ условіи не обращается ни малѣйшаго вниманія на внутреннее настроеніе приносящаго жертву. Мало того; индеецъ смотритъ на жертву, какъ на средство подкрѣпляющее силы самихъ боговъ; жертвенный напитокъ Сома составляетъ любимое питье боговъ, на приношеніе котораго они съ жадностью устремляются, надѣясь усвоить себѣ вмѣстѣ съ нимъ мужество и силу на великія дѣла и безсмертіе. Подобнымъ образомъ и въ молитвѣ индійцу „нѣтъ нужды повергаться въ прахъ предъ тѣми богами, которые равны ему, нѣтъ нужды просить о прощеніи и милости; ему нужно изрѣдка только ихъ содѣйствіе и онъ требуетъ его бурнымъ образомъ“<sup>1)</sup>. Иное, конечно, надобно сказать объ отношеніяхъ индійца къ божеству высочайшему, къ абстрактному Брамѣ.

Всѣ указанныя средства хотя полезны и очищаютъ человѣка отъ приключающихся ему оскверненій и предохраняютъ отъ преисподней и возрожденія въ низшихъ тѣлахъ, но они не настолько радикальны, чтобы привести его къ конечной цѣли, чтобы избавить вообще отъ будущихъ перерожденій и странствованій по землѣ и соединить съ Брамою. Такъ какъ зло коренится, по индійскому представленію, въ личности человѣка, такъ какъ человѣкъ и Брама разъединены вслѣдствіе того обстоятельства, что Брама есть безсодержательная пустота, между тѣмъ человѣкъ наполненъ сознаніемъ и волею, то недостаточно, чтобы человѣкъ жертвовалъ чѣмънибудь другимъ, недостаточно также внѣшнихъ дѣйствій его, — онъ долженъ пожертвовать самимъ

1) *Wuttke*, *Geschichte d. Heid.*, s. 312.

собою, и не тѣлесною только жизнію, но и духовною (личною). Слѣдовательно недостаточно было бы для достиженія цѣли и самоубійства, — нужно самоубійство духовное, которое и совершается индійцами, какъ самое высшее и неизбѣжное средство для соединенія съ Брамсю. Это духовное самоубійство производится посредствомъ аскетизма, въ связи съ философіей или истиннымъ познаніемъ, и доступно только для трехъ первыхъ высшихъ кастъ.

Нельзя не видѣть, что здѣсь сдѣлана попытка возвыситься надъ механизмомъ внѣшняго культа и войти въ сердце человѣка, какъ источникъ его нравственныхъ движеній. Нельзя не признать, что индійцы глубже входятъ въ нравственную задачу, чѣмъ китайцы, ограничивающіеся въ нравственной жизни своей самыми поверхностными формами. Но вслѣдствіе крайне отрицательнаго характера индійской нравственности это пріобрѣтеніе, дѣлаемое индійскою этикою, остается бесплоднымъ. Сосредоточивъ вниманіе на волѣ человѣка, какъ самоопредѣляющемъ началѣ нравственности, и приведя ее въ движеніе, индійцы направляютъ ее не на созданіе какого нибудь положительнаго содержанія, а на уничтоженіе какъ самой себя, такъ и всего могущаго быть свободно произведеннымъ ею. Такимъ образомъ въ результатъ оказывается, что индійцы и здѣсь остаются на той же ступени механизма и безсамостности, какъ и въ другихъ пунктахъ своего ученія; дѣятельность ихъ, доводимая до самозабвенія, и здѣсь имѣетъ столь же мало достоинства, какъ и на всякой другой степени. Кромѣ того, если указанныя средства первой категоріи суть средства, по справедливому замѣчанію *Вуттке*, „дѣйствительнаго покаянія за совершенные грѣхи“, отъ сознанія виновности которыхъ не можетъ вполне освободиться естественное чувство индійца при всей крайности его пантеистическаго міровоззрѣнія, уничтожающаго понятіе грѣха и вины человѣка, то средства второй категоріи (аскетизмъ) принадлежатъ „не къ нравственному состоянію человѣка, а къ отношенію его,

какъ индивидуальнаго существа, къ Богу, какъ ко всебытію; они имѣютъ въ виду примиреніе, но это примиреніе не нравственнаго свойства, а космическаго; ими не примиряется раздоръ между человѣкомъ и Богомъ, происшедшій вслѣдствіе нравственной вины, а устраняется различіе между тварнымъ индивидуумомъ и единою первоосновою всею, лежащею въ существѣ мірообразованія,— что можетъ совершиться чрезъ уничтоженіе индивидуальнаго существованія. О виновности человѣка здѣсь не можетъ быть рѣчи; человѣкъ искупаетъ покаяніемъ не свой грѣхъ, а развѣ свое существованіе<sup>1)</sup>.

Рядомъ съ аскетизмомъ, какъ высшимъ спасительнымъ средствомъ, стоитъ философія или истинное познаніе, весьма высоко цѣнимое у индійцевъ, по замѣчанію *Вуттке* именно настолько, насколько „въ христіанствѣ цѣнится религіозная вѣра, какъ основаніе спасенія“<sup>2)</sup>. Истинное же познаніе, по индійскому представленію, состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ созналъ, что онъ составляетъ не отличное что нибудь отъ Брамъ, а одно съ нимъ. Къ такому познанію приводитъ прежде всего изученіе Ведъ; оно научаетъ человѣка, что міръ множества—ничто, что существуетъ одинъ только Брамъ. Но этого виѣшняго средства—изученія Ведъ недостаточно; оно указываетъ человѣку только путь къ истинной мудрости, но не даетъ еще самой этой мудрости. Для достиженія послѣдней необходимо затѣмъ самоуглубленіе, сосредоточеніе мысли на единомъ абсолютномъ бытіи (Брамъ). А такъ какъ это послѣднее есть безсодержательная пустота, то человѣкъ достигаетъ истинной мудрости тогда, когда освобождаетъ свою мысль отъ всякаго содержанія, когда мыслить единое абсолютное такъ, какъ будто бы онъ ничего не мыслить. Тогда-то и проявляется высшее начало, живущее въ человѣкѣ,—совершается полное примиреніе человѣка съ божествомъ, и человѣкъ достигаетъ блаженнаго

---

1) Ibid., с. 376. 7.

2) Ibid., с. 358.

покоя. Такимъ образомъ, очевидно, индійская мудрость имѣетъ созерцательный характеръ. Хотя у индійцевъ есть и разсудочная философія <sup>1)</sup>, но она не доставляетъ человѣку полного удовлетворенія, какъ преисполненная глубокимъ томленіемъ о спасеніи; занимаясь рѣшеніемъ разныхъ метафизическихъ трудностей, она въ результатѣ оканчивается отрицаніемъ, не производя ничего положительнаго; къ конечной же цѣли можетъ привести только первая мудрость, вполне соответствующая характеру индійскаго народа. Далѣе изъ сказаннаго видимъ, что познаніе составляетъ у индійцевъ основаніе благочестивой дѣятельности, необходимо ведетъ къ ней и соединяется съ нею. „Какъ въ томъ, что христіане называютъ вѣрою“, скажемъ словами *Твестена*, „правильное знаніе совпадаетъ съ правильнымъ настроеніемъ, какъ Спиноза познаніе божественнаго считаетъ равнозначительнымъ съ любовью къ божественному, такъ и у индійцевъ правильное познаніе обнимаетъ какъ мышленіе, такъ и хотѣніе; то и другое соединяется въ чистомъ погруженіи въ божественное“ <sup>2)</sup>. Потому рядомъ съ теоретическимъ подвижничествомъ или пожертвованіемъ мыслію стоитъ у индійцевъ практическое подвижничество или пожертвованіе волею, аскетизмъ.

Въ Ведахъ не встрѣчается еще опредѣленныхъ указаній на аскетизмъ; тамъ обыкновенныя жертвы считаются еще довлѣющимъ средствомъ для достиженія неба. Выработка системы аскетической жизни принадлежитъ позднѣйшему времени,—и вотъ въ законѣ Ману всѣ мудрецы представляются уже подвижниками. Конечная цѣль аскетизма та же, что и описаннаго нами мыслительнаго процесса,—отрѣшеніе человѣка отъ своего индивидуальнаго бытія и

---

1) Философскія системы индійцевъ можно свести къ тремъ частямъ: Веданты, Санкгія и Ньяя; каждая изъ нихъ подраздѣляется на двѣ части.

2) Die religiösen, politischen u. sozialen Ideen, herausg. von *Lazarus*, I Bd., Berlin, s. 266.

слитіе его со всеединнымъ; если путемъ познавательнаго процесса индїецъ достигаетъ освобожденія отъ своихъ мыслей, то путемъ аскетизма онъ достигаетъ освобожденія отъ всей своей личной жизни. Такимъ образомъ аскетизмъ служитъ для индїйца довершеніемъ средствъ спасенія. Хотя индїецъ ведетъ борьбу свою прежде всего противъ чувственной жизни, противъ удовлетворенія ея потребностей, но конечная цѣль этой борьбы заключается въ самой душѣ, въ уничтоженіи духовныхъ потребностей; да и противъ чувственной природы онъ борется „не потому, чтобы природа была особенно зла по сравненію съ человѣческимъ духомъ, а потому, что въ чувственной природѣ своей человѣкъ чувствуетъ себя, какъ индивидуальное существо,—потому, что существо природы есть множество, а всякое множество есть зло“<sup>1)</sup>. Стремленія аскета направлены на то, чтобы стать вполне равнодушнымъ ко всякой радости и печали и уничтожить въ себѣ всякія желанія,—чтобы отрѣшить душу отъ всякихъ впечатлѣній, освободиться отъ чувства своего „я“. „Кто, подобно слѣпому, не видитъ, говорится въ *Упаннишадахъ*, подобно глухому не слышитъ, подобно дереву не чувствуетъ и не движется, тотъ достигъ покоя“.

Состояніе это достигается, конечно, постепенно, и достиженію его содѣйствуютъ разныя внѣшнія дѣйствія подвижничества, которыя не могутъ не поражать своею причудливостію и безцѣльностію. Первая степень подвижничества—жизнь лѣснаго пустытника. Достигши надлежащаго возраста<sup>2)</sup>, благочестивый индїецъ долженъ былъ удалиться, безъ жены или съ женою, въ лѣсную пустыню и тамъ проводить дни въ безмолвіи, ницетѣ и подвигахъ. Пищею слу-

---

1) *Вуттке*, *Geschichte d. Ind.* v. 362. 3.

2) Аскетизмъ назначенъ не для всѣхъ возрастовъ, а для того возраста, когда человѣкъ замѣчаетъ, что „его волосы становятся сѣдыми“, и когда у него появляются уже „сны сновъ его“. До этой же поры онъ долженъ учиться и затѣмъ жениться и благоустроить семейство. Совершенному безбрачію не отдавалось особеннаго предпочтенія.



жили для него коренья, травы и древесные плоды; одѣвался онъ въ древесную кору или звѣриную шкуру; постелью его была сырая земля; во виѣшнему виду своему онъ относился съ полнымъ пренебреженіемъ, а потому волосы на головѣ и бородѣ и ногти находились въ состояніи полного необрѣзанія. Занятія его состояли въ чтеніи священныя книгъ и въ священномъ созерцаніи высочайшаго существа, — и въ послѣднемъ случаѣ для сосредоточенія мысли онъ долженъ былъ сидѣть въ прямомъ положеніи, не двигаться, устремить глаза на кончикъ носа, или на пупъ, или на какую нибудь верхушку дерева, вообще въ одну точку. Если же онъ хотѣлъ подняться на высшую степень святости, то долженъ былъ присоединить еще тѣлесныя самоистязанія. Онъ долженъ былъ, по предписаніямъ закона Ману, лежать на камняхъ, цѣлые дни стоять на одной ногѣ, или на цыпочкахъ, попеременно механически то вставать, то опять садиться, въ холодное время года носить мокрое платье и мочить нагимъ подъ дождемъ, въ знойное время года предоставлять тѣло палищимъ лучамъ солнца и т. п. И эти предписанія не только исполнялись, но даже преумножались индійскими подвижниками, особенно въ позднѣйшія времена. Поразительные факты ихъ подвиговъ засвидѣтельствованы западными писателями. Подвижники опаляли себя огнемъ, по долгу смотрѣли пристально на солнце, ходили въ обуви, въ которой вбиты были иглы, по цѣлымъ часамъ стояли на головѣ, по многу лѣтъ оставались неподвижно въ одномъ и томъ же положеніи (даже до 12-ти лѣтъ, какъ рассказывается объ одномъ браминѣ), по цѣлымъ годамъ держали руки сложенными на головѣ или распростертыми вверхъ, такъ что онѣ наконецъ совсѣмъ оконечивали и т. д. Не удивительно, что самоистязаніе составляетъ любимую тему индійскихъ поговѣй. Ману, по сказанію индійскихъ поговѣй, стоитъ цѣлые десятки лѣтъ на одной ногѣ съ распростертыми къ небу руками, принося покаяніе; одинъ царь про-

водить цѣлыя тысячи лѣтъ въ жестокихъ самоистязаніяхъ<sup>1)</sup>. Въ позднѣйшее время стремленіе къ самоумерщвлению часто доходило до прямого самоубійства. Ревнителі по религиозномъ самоумерщвленіи сожигали себя въ огнѣ, бросались въ воды Ганга, падали, во время религиозныхъ процессій подъ колеса идольской колесницы<sup>2)</sup> и т. под.

Но все это только предуготовительныя средства къ достиженію третьей, самой высшей ступени подвижничества, на которую человекъ вступаетъ по достиженіи полнаго господства надъ своимъ тѣломъ и приучивъ мысли свои къ полной сосредоточенности, на которой активное самоистязаніе превращается въ пассивное. Это то состояніе (уже описанное нами выше по теоретической и практической сторонѣ, по мыслительному и волящему процессу), въ которомъ индійскій отшельникъ уже равнодушенъ ко всѣмъ дѣйствіямъ культа, когда ему уже нечего дѣлать въ мірѣ, такъ какъ онъ вполнѣ умеръ для него. Онъ безъ мыслей и желаній, такъ какъ всѣ его мысли и желанія сосредоточены въ Брамѣ, который есть отсутствіе всякихъ мыслей и желаній. Онъ странствуетъ всегда одиноко, съ посохомъ въ рукѣ и глинянымъ сосудомъ для воды. Онъ равнодушно сноситъ оскорбленія и ни къ кому не питаетъ ненависти. Онъ кормится милостынею, но отнюдь не строитъ вымаливающей мины и къ подаванію относится безразлично—полу-

---

<sup>1)</sup> Представленіе самоистязанія перенесено индійцами и на само божество; не въ состояніи будучи возвыситься до представленія свободной любви Бога, творящаго міръ, индійцы представляютъ произведеніе міра божествомъ подъ видомъ самоумерщвленія божества, принесенія себя въ жертву, растерзанія себя на части,—чтобы эти части, изъ которыхъ вырастаетъ міръ, въ свою очередь были принесены въ жертву всеобщему. Вообще на весь міръ индѣецъ смотрѣлъ съ точки зрѣнія жертвъ: одно приносить себя въ жертву другому, чтобы по уничтоженіи снова возродиться въ другомъ; всеобщее жертвуетъ собою единичному, и единичное—всеобщему.

<sup>2)</sup> Обычай этотъ превращенъ насильственными мѣрами англійскимъ правительствомъ вмѣстѣ съ обычаями индійскихъ вдовъ сожигать себя по смерти мужей.

чить не радуется, не получить не печалится. Столь же безразличен онъ и ко всему окружающему его и встрѣчающемуся на пути. На устахъ его всегда и вездѣ одно священное „аум“<sup>1)</sup>. Такое поведеніе служило, понятно, высшимъ выраженіемъ отреченія человѣка отъ самостоятельнаго личнаго существованія; жить, наприм., милостынею означало, что человѣкъ не имѣетъ ничего своего, не имѣетъ въ самомъ себѣ точки опоры, что онъ только терпитъ изъ милости, есть членъ безправный и лишній. Естественно, что такіа движущіяся муміи, съ бессмысленными блуждающими взорами, съ неподвижною тупою физиономіею, въ грязномъ и погунагомъ видѣ, должны были казаться стороннему глазу безумцами, существами похожими больше на животное, чѣмъ на человѣка.

Но тѣмъ не менѣе, при такой печальной и жалкой наружности, индійскіе аскеты представлялись обладающими чрезвычайною внутреннею силою. Хотя они до изнеможенія боролись, но боролись не напрасно; трудъ ихъ увѣчанъ славою властителей не только надъ міромъ, но и надъ богами; не говоря уже о высокому жребію ихъ за гробомъ, и на землѣ ихъ окружалъ ореолъ величія. Чѣмъ больше аскетъ (ойги)<sup>2)</sup> соединяется съ Брамой, тѣмъ большее принимаетъ онъ участіе во всепроникающей мировой душѣ, воспринимаетъ въ себя божество въ высшей степени и вслѣдствіе этого получаетъ сверхъестественную магическую силу, по которой можетъ играть природою такъ же, какъ играетъ ею Брама (который и произвелъ ее играючи)<sup>3)</sup>. По разсказу *Рамайаны*, рѣка Гангъ сведена съ неба

<sup>1)</sup> Односложное слово аум или ом, значащее „то“, „оно“, выражаетъ самое неопредѣленное и абстрактное понятіе и служитъ, по представленію индійцевъ, самымъ лучшимъ и высшимъ средствомъ къ постиженію сущности всего, всеединаго, Брами. Слову этому усвоились таинственное значеніе и магическая сила. Произнесеніемъ этого слова должны начинаться каждая молитва, каждая жертва, каждое чтеніе священныхъ книгъ, и произносить его должно шепотомъ, таинственно.

<sup>2)</sup> Соединенный съ Богомъ.

<sup>3)</sup> Возвръненіе, очевидно, противоположное китайскому возвращенію на природу съ ея неизмѣнными, исключющими всякое чудесное вмѣшательство порядками.

аскетомъ. А такъ какъ Брама выше не только природы, но и боговъ, то соединившійся съ нимъ аскетъ становится сильнымъ и по отношенію къ богамъ. Мы имѣли уже случай замѣтить, что у индійцевъ человекъ вообще представляется въ фамиллярное отношеніе къ богамъ, какъ существамъ, подобно ему, не вѣчнымъ и самобытнымъ, а временнымъ и производнымъ (напр. человекъ питаетъ ихъ напиткомъ сомы и этимъ сообщаетъ имъ силу и безсмертіе); тѣмъ болѣе долженъ имѣть силы надъ ними и быть выше ихъ аскетъ, который отрѣшился отъ своего личнаго бытія, между тѣмъ какъ боги <sup>1)</sup> суть индивидуальныя, конкретныя существа. Индійскія саги исполнены сказаній объ этомъ всемогуществѣ подвижниковъ. Боги боятся ихъ, ихъ троны потрясаются, когда подвижникъ совершаетъ самоистязаніе, и потому они искушаютъ подвижника, стараются сманить его во власть чувственности. Этотъ фактъ силы подвижника надъ богами знаменателенъ; хотя въ своеобразной формѣ, но онъ указываетъ на живущія въ человекѣ мысль и увѣренность въ несокрушимой силѣ истиннаго бытія и истиннаго блага, въ какомъ бы видѣ и на какой бы ступени они ни проявлялись, въ виду всего чуждаго и сопротивнаго имъ. Обладая чрезвычайнымъ могуществомъ, аскеты обладаютъ, конечно, и высшею степенью святости. Если и вообще, при своемъ пантеистическомъ міровоззрѣніи, индійцы склонны считать себя безгрѣшными и невинными, то тѣмъ болѣе отрѣшившійся отъ призрачнаго міроваго бытія и соединившійся съ истиннымъ бытіемъ—Брамою долженъ быть для нихъ по истинѣ и сугубо святымъ. Такимъ образомъ, хотя индійскихъ браминовъ нельзя упрекнуть въ томъ, чтобы они, подобно іудейскимъ фарисеямъ, на другихъ налагали тяжесть, а сами не хотѣли и перстомъ коснуться ея, хотя они служатъ для народа рѣдкимъ образцомъ подвижничества, но въ тоже время они не остаются и въ долгу предъ собою, не медлятъ воздать себѣ славу за подвиги.

---

1) Политензмъ есть требованіе популярнаго сознанія, неудовлетворяющаго конкритическою философскою абстракціей.

Въ примѣръ внутренняго величія и чрезвычайной силы индійскаго подвижничества укажемъ на индійскую сагу о *Висвамित्रѣ* и *Васистѣ*. Царь Висвамित्रа, въ столкновеніи своемъ съ браминомъ Васистой, подвижникомъ, почувствовалъ превосходство брамина надъ вшатріемъ, и потому рѣшился посвятить себя подвижничеству, чтобы этимъ путемъ самому сдѣлаться браминомъ. Какъ высоко и трудно было достиженіе этой цѣли, видно изъ того, что по истеченіи 1000 лѣтъ тяжкаго подвижничества (стоянія на цыпочкахъ, питанія однимъ только воздухомъ и т. п.) онъ признается Брамой не браминомъ, а только „благочестивымъ царемъ“. По истеченіи другихъ 1000 лѣтъ еще тягчайшаго подвижничества онъ хотя еще больше возвышенъ, но опять признается не браминомъ, а „ришисомъ“ (праведникомъ). По истеченіи третьей тысячи лѣтъ еще болѣе тяжелыхъ подвиговъ онъ признается Брамой „великимъ ришисомъ“,—но все таки не браминомъ. Когда онъ еще усилилъ подвиги, простоявъ 1000 лѣтъ на одной ногѣ, при чемъ боги не въ состояніи были совратить его никакими искушеніями, тогда они въ страхъ начали просить Брамѣ, чтобы онъ сдѣлалъ Висвамитру браминомъ, иначе послѣдній затмитъ солнце и погубитъ міры. Брама соглашается, и боги и Васиста привѣтствуютъ Висвамитру „благочестивымъ браминомъ“. Но еще будучи „благочестивымъ царемъ“, т. е. по истеченіи первыхъ 1000 лѣтъ подвижничества, Висвамित्रа имѣлъ случай показать великую силу своихъ подвиговъ. Когда благочестивый царь Трисанку путемъ великой жертвы живаго тѣла хотѣлъ взойти на небеса, а Индра воспротивился этому желанію, тогда Висвамитра, къ которому Трисанку обратился за совѣтомъ и помощью, начинаетъ строить своими подвигами новыя небеса; мало того—онъ намѣревается даже создать новаго Индру. Тогда боги собираются къ Висвамитрѣ и смиренно просятъ его оставить свои намѣренія и не помогать Трисанку; но Висвамитра остается твердъ въ своемъ обѣщаніи Трисанку и только соглашается на нѣкоторые послабленія въ пользу боговъ.

Хотя такимъ образомъ индійскій подвижникъ открываетъ при случаяхъ величіе и славу свою и на землѣ, но цѣль своей жизни онъ вполнѣ достигаетъ по смерти. Впрочемъ по вопросу о состояніи человѣка за гробомъ популярное (древнѣйшее) и философское (браминское, позднѣйшее) сознаніе расходятся точно такъ же, какъ и по вопросамъ о природѣ Бога, о природѣ человѣка, о реальности существованія міра и т. д. Если первое не могло удовлетвориться абстрактнымъ философскимъ понятіемъ объ абсолютномъ бытіи, а требовало множества индивидуальныхъ боговъ, если оно не могло удовлетвориться философскимъ ученіемъ о безусловной фаталистической необходимости человѣческихъ дѣйствій и судебъ и помириться съ философскимъ взглядомъ на міръ, какъ на нѣчто призрачное, но усвоило ему реальность,—то оно не возвышалось и до специфически индійскаго ученія о безсмертіи въ пантеистическомъ смыслѣ, а довольствовалось представленіемъ о загробной жизни умершихъ по аналогіи съ настоящею жизнію. Оно вѣрило въ безсмертіе, и безсмертіе личное. Праведники вступаютъ за гробомъ въ общеніе съ богами и наслаждаются утѣхами во всемі. Хотя древнѣйшія части Ведъ больше занимаются настоящею жизнію, чѣмъ будущею, хотя въ нихъ выражается иногда представленіе о сумеречномъ, сонномъ состояніи душъ за гробомъ, но большею частію будущая жизнь представляется въ нихъ, какъ и въ эпическихъ поэмахъ, продолженіемъ настоящей жизни, но только при расширенныхъ и умноженныхъ источникахъ довольства и радости. И могло ли быть иначе, если человѣкъ вкушаетъ уже на землѣ отъ напитка безсмертія—Сомы! Не требовалъ ли этого и не служилъ ли выраженіемъ безсмертія и древній культъ предкамъ, къ которымъ жертвующій относился какъ къ живымъ?

*Шамсез*, умный современный изслѣдователь вопроса о загробномъ состояніи человѣка по представленію различныхъ народовъ, усвоившій весьма важное значеніе Ведамъ, какъ

самому раннему памятнику арийской вѣры, и относящей написание ихъ по крайней мѣрѣ къ тому времени, когда писались самыя первыя библейскія книги, говорятъ: „Между тѣмъ какъ въ Ветхомъ Заветѣ ученіе о безсмертіи хотя находится (и слѣдов. неправы тѣ богословы, особенно прошлаго вѣка, которые не находили его тамъ), но весьма темно,—въ одновременныхъ гимнахъ Ведъ находимъ развитое и, говоря относительно, чистое ученіе объ этомъ предметѣ. *Максъ Мюллеръ* въ своихъ чтеніяхъ о Ведахъ (Essays 1, 45) цитуетъ мѣста изъ Ригъ-Веды, въ которыхъ ясно проповѣдуется личное безсмертіе и личная отвѣтственность. Кто даетъ милостыню, тотъ восходитъ на самое высшее мѣсто въ небѣ, къ богамъ (Rigv. I 125, 56). Высказывается надежда свиданія за гробомъ съ отцомъ и матерью (Rigv. I, 24, 1). Отшедшіе отцы чествуются почти какъ боги, въ сообществѣ которыхъ они наслаждаются нескончаемою блаженною жизнью (Rigv. X, 15, 16). Въ другомъ мѣстѣ (IX, 113, 7) встрѣчаемъ слѣдующую молитву, обращенную къ Сома:

Гдѣ вѣчный свѣтъ сіяетъ, въ міръ безпредѣльной славы,  
Въ міръ безсмертія—туда... возведи ты меня, Сома!

Гдѣ царствуетъ Вивасвата, гдѣ неба таинственное жилище,  
Гдѣ текутъ полныя воды—о тамъ сдѣлай меня безсмерт-  
нымъ, ты Сома!

Гдѣ жизнь въ утѣхахъ, на неба возвышенномъ вмѣсти-  
лицѣ,

Гдѣ обитаютъ свѣтоносныя существа—о тамъ сдѣлай меня  
безсмертнымъ, ты Сома!

Гдѣ желаютъ и удовлетворяются, гдѣ чаны искрещаются  
напитка,

Тамъ, гдѣ пища, гдѣ наслажденіе—сдѣлай меня безсмерт-  
нымъ, о ты Сома!

Гдѣ довольство и счастье, гдѣ восторгъ и блаженное  
веселье,

Гдѣ исполненіе желаній—о тамъ сдѣлай меня безсмерт-  
нымъ, ты Сома!

*Рудольф Ротъ*, процитовавъ въ своемъ сочиненіи „Zur Literatur und Geschichte des Beda“ (Stuttgart, 1846) въкоторыя мѣста изъ Ведъ, въ которыхъ высказывается вѣра въ безсмертіе, весьма оправедливо замѣчаетъ: „Не безъ удивленія усматриваемъ здѣсь прекрасныя представленія о безсмертіи, высказанныя съ дѣтскимъ убѣжденіемъ и простымъ языкомъ. Еслибы нужно было, то мы могли бы найти здѣсь сильнѣйшее оружіе противъ вновь принятаго и распространеннаго въ послѣдніе годы взгляда, будто Персія была единственнымъ разсадникомъ ученія о безсмертіи, и будто даже европейскіе народы заимствовали оттуда все то, чѣмъ они обладали относительно этого предмета; какъ будто религиозный духъ каждаго одареннаго народа не въ состояніи былъ собственною силою дойти до этого пункта“<sup>1)</sup>!

Но если обратимъ вниманіе на специфически индійскій, выработанный во времена браминства взглядъ на личную форму существованія человѣческаго, какъ на источникъ зла, то не усомнимся признать, что по болѣе глубокому, философскому или браминскому ученію личное безсмертіе человѣка невысказуемо. Загробнаго блаженства индѣецъ долженъ ожидать въ исчезновеніи въ Брамъ, подобномъ исчезновенію капли въ морѣ; иначе—въ пантеистическомъ безсмертіи. Только тогда онъ можетъ вполне освободиться отъ грѣха и достигнуть полнаго покоя. Да и не это ли имѣется въ виду, какъ желанный и необходимый конецъ, индійскимъ аскетизмомъ, направленнымъ на личное умерщвленіе человѣка еще здѣсь, на землѣ? Такое именно безсмертіе проповѣдуется напр. въ разговорѣ Ямы, бога смерти, съ однимъ браминомъ по этому предмету (въ объясненіяхъ на Ведъ)<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen von Zustände nach d. Tode, v. 236. 7.

<sup>2)</sup> Чит. *Хрисанова* Религія др. міра, стр. 342—5; стр. 265—8.



Если праведниковъ ожидаетъ за гробомъ небо, то нечестивыхъ ожидаетъ преисподняя (адъ). Не такъ ясна вѣра въ преисподнюю въ древнихъ Ведахъ; но она весьма рельефно выражена въ позднѣйшихъ литературныхъ произведеніяхъ индійцевъ. Тотъ же *Шнисъ* относительно настоящаго предмета говоритъ: „Вѣрили ли древніе ришисы и въ мѣсто наказаній нечестивцевъ—это, говоритъ *Максъ-Мюллеръ* (с. 46), сомнительнѣе, хотя Ригъ-Веда содержитъ въ себѣ бѣглые намеки на таковое, а Атарва-Веда имѣетъ точное изображеніе его. Въ одномъ мѣстѣ Ригъ-Веды (X, 14, 8) говорится, что „умершій за свои добрыя дѣла награждается, что онъ освобождается отъ всѣхъ бѣдствій и получаетъ свое тѣло въ прославленномъ видѣ“<sup>1)</sup>. Но непосредственно за сямъ упоминаемые псы царя умершихъ Ямы страшны, и Яма умоляется составителями гимновъ защитить отъ нихъ умершихъ. Затѣмъ упоминается (IX, 73, 8) и ущелье, въ которое бросаются нечестивые и въ которое Индра бросаетъ непринносящихъ жертвъ (I, 121, 13); возносится молитва (IX, 29, 6), чтобы Адити сохранили умершаго отъ лютаго волка и приняли къ себѣ, не допустивши до паденія въ ущелье. Еще въ одномъ мѣстѣ (IV, 5, 5) читаемъ, что „тѣ, которые преступаютъ заповѣди Варуны и говорятъ ложь, рождены для этого преисподняго мѣста“<sup>1)</sup>. Но въ позднѣйшее время, подъ вліяніемъ роскошной тропической страны, фантазія разуврасила загробную жизнь и въ частности преисподнюю чудовищными образами и красками. Преисподняя, лежащая подъ землей, раздѣляется на множество отдѣленій, которыя тѣмъ мрачнѣе и страшнѣе, чѣмъ лежатъ глубже. Одно отдѣленіе представляетъ море грязи и всякой нечистоты, въ которое будутъ брошены нечестивцы и которымъ будутъ питаться; другое отдѣленіе полно кипящаго масла; въ третьемъ отдѣленіи почва подобна раскаленной мѣди и по ней должны ходить грѣшники; въ четвертомъ отдѣленіи

1) Entwicklungsgeschichte s. 237. 8.

рвать осужденныхъ цѣлыи стаи собакъ Ямы; въ пятомъ отдѣленіи ежедневно раздробляютъ огромными молотами головы ихъ; шестое отдѣленіе полно лѣсовъ, въ которыхъ живутъ лютыя звѣри и на деревьяхъ которыхъ вмѣсто листьевъ острые мечи; въ седьмомъ отдѣленіи льютъ преступникамъ въ ротъ расплавленное желѣзо; дальше—они глотаютъ раскаленное уголье и т. д. И всѣ эти различные виды наказаній будутъ сообразны съ характеромъ и степенью преступленій, допущенныхъ человѣкомъ на землѣ,—слѣд. будутъ вполне справедливы. Въ морѣ грязи будутъ утопать развратники; расплавленнымъ желѣзомъ будутъ утоляться употребляющіе спиртные напитки и т. п. И нѣсколько неудивительно возникновеніе въ народѣ такихъ представленій о загробной жизни, коль скоро она представляется по аналогіи съ настоящею жизнью (а народомъ она иначе и не можетъ быть представлена), но въ преувеличенномъ видѣ.

Но и ученіе о загробномъ наказаніи нечестивыхъ и вообще загробномъ состояніи душъ, недостигшихъ въ земной жизни своей того, чтобы быть достойными соединиться съ Брамой и безслѣдно исчезнуть въ немъ, должно было измѣниться подъ вліяніемъ браминскаго мировоззрѣнія. Если все въ концѣ концовъ должно разрѣшиться въ Брамѣ, то и преисподняя и наказанія въ ней грѣшниковъ не могутъ быть вѣчны, точно также, какъ не можетъ быть вѣчно и блаженство праведниковъ на небѣ. Но непосредственный переходъ изъ преисподней на небо, а тѣмъ болѣе изъ преисподней въ Брамѣ былъ бы большимъ скачкомъ,—средству между ними представляетъ еще нашъ міръ. Кромѣ того (и это главное) у браминовъ должно было сложиться такое ученіе о загробномъ состояніи нечестивыхъ и вообще умершихъ до соединенія ихъ съ Брамой, которое бы соответствовало пантеистическому характеру индійскаго мировоззрѣнія и закрѣпляло собою нѣкоторые пункты ученія ихъ о человѣкѣ и мірѣ. Такъ произошло знаменитое ученіе

Исторія нравственности. 8

индійской эсхатологии о душепереселении (метемпсихозисъ), известное впрочемъ и некоторымъ другимъ древнимъ народамъ. Заимствовано ли оно индійцами или есть явленіе самобытное <sup>1)</sup>, но оно естественно вытекало изъ индійскаго ученія о единой сущности бытія и объ эманации міра изъ Брами. Если всѣ предметы міра суть самостоятельныя формы проявленія одного и того же начала и одной и той же сущности, если такимъ образомъ человѣкъ уравнивается въ сущности съ животнымъ, даже растеніемъ, если самъ Брама странствуетъ въ мірѣ, перерождаясь изъ одного существа въ другое, то переселеніе души по смерти человѣка изъ одного тѣла въ другое—низшее или высшее—весьма не трудно и естественно; а между тѣмъ путемъ этого процесса душепереселенія можетъ быть совершенъ процессъ очищенія умершихъ душъ для соединенія съ Брамою и вмѣстѣ можетъ быть произведено воздаяніе. Въ гимнахъ Ведъ не находимъ еще слѣдовъ ученія о душепереселеніи; но въ законѣ Ману ясно говорится о немъ; вообще въ позднѣйшее время этотъ предметъ занимаетъ выдающееся мѣсто въ сознаніи и жизни индійца. *Пфляйдереръ* правъ, когда замѣчаетъ, что изъ принципа душепереселенія слѣдуетъ то, что „каждая душа должна пройти всѣ ступени и формы міра“, и что „таково именно было первоначально мнѣніе браминскаго ученія о душепереселеніи“. „Но такъ понятое“, продолжаетъ онъ, „это ученіе не давало рычага для жреческаго вліянія на народъ. Этотъ рычагъ былъ данъ, когда направленіе странствованія—вверхъ или внизъ и вообще опредѣленная форма, которую принимали отшедшія души, были поставлены въ зависимость отъ поведенія человѣка во время земной жизни, отъ его заслугъ или вины. Хотя строгость и непрерывность движенія были этимъ прерваны, и спекулятивная мысль о круговращеніи жизни, лежащая въ основаніи этой теоріи, ослабѣла, но, съ ослабленіемъ философскаго корня, былъ

1) *Burke, Geschichte d. ind. Rel., s. 93.*

за то прибрѣтенъ болѣе важный богословскій плодъ, именно—догматъ о воздаяннн за всякую вину земной жизни въ будущихъ возрожденнхъ<sup>1)</sup>). Потому-то человекъ добродѣтельный считался свободнымъ отъ возрожденнй, или по крайней мѣрѣ возрождался въ видѣ боговъ, которые также были включены въ систему превращеннй. Ученне о душепреселенн поставлено у инднйцевъ въ связь (напр. въ законѣ Ману) и съ общнмъ ходомъ мнровой жизни, раскрывающейсн въ трехъ различныхъ формахъ или областяхъ—Гуна-Сатва, Гуна-Радшасъ и Гуна-Тамасъ; къ первой области принадлежатъ боги, а къ послѣдней, между прочнмъ, демоны; потому для человека является возможность возражаться какъ въ видѣ боговъ, такъ и въ видѣ демоновъ. Отсюда слѣдуетъ также, что рядомъ съ ученнемъ о душепреселенн, какъ очистительномъ средствѣ, могло существовать и древнее представленне о небѣ и преисподней. Если отшедшая душа чиста, то она естественно и сама собою влечетсн въ мнръ божественный, а если омрачена пороками, то ниспадаетъ снова въ мнръ человеческнй или еще ниже—въ мнръ демонскнй. Практически интересно для браминовъ было ученне о душепреселенн и по той причинѣ, что этнмъ ученнемъ оправдывалась и подкрѣплялась разрозненность кастъ.

Чтобы яснѣе показать, какъ строго во всѣхъ мнровыхъ метаморфозахъ, производимыхъ душепреселеннемъ, выражаются требованнн воздающаго нравственнаго закона и, слѣдовательно, какъ точно различны судьбы людей въ настоящей жизни соразмѣрены съ достоинствомъ предшествовавшей жизни, и въ тоже время—какъ естественно у инднйцевъ возникновенне представленнй о воздаяннн подѣ формою душепреселенн, приводнмъ еще одно мѣсто изъ *Шмисса*. „Вся совокупность живаго твореннн отъ мухи до гремящаго Индры, отъ послѣдняго червя до высочайшаго Брамы есть солидарная братская раса, распространенная по небу, землѣ

---

<sup>1)</sup> D. Belligsch, s. 198. 9.

и преисподней и связанная между собою цѣпью заслугъ и вины, вѣчною мѣною умираю и рождаю. Непрерывный процессъ появленія и исчезновенія, возвышенія и пониженія существованія по неизбѣжнымъ дѣйствіямъ закона воздаянія съ одновременнымъ обмѣномъ тѣла—вотъ то, что называютъ жизнью. Вѣдью-Пурана говорятъ (с. 286), что „универсумъ, это вѣдо Брами, переполненъ живыми созданіями, которыя всѣ закованы въ цѣпь дѣйствій“<sup>4</sup>. Все, что существуетъ, вращается въ круговоротѣ рожденія и смерти, которыя суть слѣдствія добродѣтели или порока. Умираетъ человекъ послѣ добродѣтельной жизни—онъ возраждается въ формѣ высшаго существа на одномъ изъ небесъ. А если случится, что его слѣдующее рожденіе совершится на землѣ, то оно происходитъ при самыхъ благопріятныхъ обстоятельствахъ; онъ будетъ тогда мудрецомъ или царемъ. Если же по смерти у человека оказывается перевѣсъ вины, то онъ возраждается въ преисподней въ видѣ демона, однажды или нѣсколько разъ, смотря по величинѣ своихъ проступковъ. А когда такой человекъ снова возвращается на землю, то онъ является въ видѣ нищаго, въ видѣ отверженнаго парія, въ видѣ несчастнаго калѣки, или въ видѣ змѣи, крысы или вши на томъ мѣстѣ, на которомъ онъ духовною жизнью своею заслужилъ это униженное существованіе. Вотъ смыслъ часто встрѣчающихся въ индійской литературѣ выраженій— „вѣсть плоды своихъ прежнихъ дѣлъ, быть закованнымъ въ цѣпь своихъ дѣйствій“<sup>4</sup> и т. п. Заслуга и вина не могутъ быть вознаграждены ничѣмъ другимъ, какъ полною жатвою всѣхъ естественныхъ и потому необходимыхъ слѣдствій какъ добраго, такъ и дурнаго дѣла человека. Выполненіе этого закона и есть то, что люди называютъ судьбою. Отъ начала до конца всѣ измѣненія и повторенія формъ существованія суть только откровеніе этого единаго закона, и его сила не прежде перестанетъ дѣйствовать, какъ когда будетъ уплаченъ послѣдній кодрантъ. Хотя мы—люди—не можемъ оцѣнить всѣхъ послѣдствій извѣстнаго дѣйствія или опу-

щенія, но тѣмъ не менѣе все, что мы дѣлаемъ, подобно пущенной стрѣлѣ или брошенному камню, которые до тѣхъ поръ движутся, пока не истощится сообщенная имъ сила. Короткіе періоды круготеченія, называемые человѣческой жизнью, недостаточны для созрѣванія посѣяннаго въ этотъ періодъ сѣмени и совершенія жатвы. Эта жатва часто посвящаетъ только послѣ третьяго, четвертаго и даже многократнаго обращенія колеса метемпсихозы. Отсюда происходитъ, что судьба твореній во время извѣстнаго періода ихъ существованія такъ часто не гармонируетъ съ поведеніемъ и заслугами ихъ въ это время. Быть можетъ въ это время наказывается вина, допущенная назадъ тому десять и болѣе поколѣній, хотя въ настоящій разъ наказываемый индивидуумъ живетъ безвинно и благочестиво. И наоборотъ—быть можетъ порочно живущій въ настоящее время человѣкъ пожинаетъ награду за прежнюю. Богъ вѣдаетъ когда сдѣланную заслугу. Въ короткій періодъ человѣческой жизни можетъ имѣть мѣсто вопиющее несоотвѣтствіе между дѣлами и судьбою человѣка, но въ совокупномъ теченіи міра, какъ и метаморфозъ отдѣльнаго индивидуума, существуетъ полнѣйшее уравненіе между заслугою и наградою и самое справедливое воздаяніе<sup>1)</sup>.

Можно послѣ этого представить себѣ, какою тяжестью должна была ложиться на чувство мысль о неустанномъ и безконечномъ странствованіи человѣка по міру, и притомъ на чувство жителя Востока, для котораго самое высшее благо—неподвижная бездѣятельность. Потому-то какъ свѣдѣнія книги и пѣсни индійцевъ, такъ и философія дхъ мыслителей исполнены жалобъ на земное существованіе и отвращенія къ зачатію и рожденію человѣка. Въ противобѣдъ взгляду на жизнь какъ на странствованіе, и странствованіе самое безпокойное и неутѣшительное, повсюду широкое и глубокое распространеніе у индійцевъ изображеннаго

---

<sup>1)</sup> Entwicklungsgeschichte s. 339—41.

нами нравственного идеала, состоящаго въ полномъ уничтоженіи личной жизни и по тѣлу и по душѣ и исчезновеніи въ абстрактномъ безсодержательномъ бытіи. Такой же конецъ долженъ имѣть по индійскому представленію и весь вообще міръ, который чѣмъ дальше, тѣмъ быстрѣ идетъ къ разложенію. Все время существованія міра индійцы раздѣляютъ, подобно грекамъ и римлянамъ, на четыре періода<sup>1)</sup>: въ первый періодъ повсюду господствовала правда, все находилось въ совершенствѣ, люди жили свято и въ полномъ довольствѣ; во второй періодъ правда уменьшилась на четвертую долю и люди начали довольствоваться исполненіемъ обрядовой стороны; въ третій періодъ правда отпала на половину, и люди начали нравственно падать и приносить покаяніе; въ четвертый періодъ правды осталась только четвертая часть и между людьми распространились всевозможные пороки и бѣдствія. Мы живемъ въ этотъ послѣдній періодъ. Такое постепенное ухудшеніе міра станетъ понятнымъ, если поставитъ его въ связь съ эманацией міра, въ силу которой по мѣрѣ раскрытія міра онъ больше и больше отделяется отъ центра бытія. Таже участь всеобщаго уничтоженія ожидаетъ и боговъ, которые также принадлежатъ къ высшей мировой области.

Говоря о средствахъ спасенія или достиженія конечной цѣли жизни по ученію индійской этики, мы нигдѣ не встрѣтили ученія о спасителѣ, т. е. о сторонней благодатной помощи, восполняющей силы подвизающагося человѣка. Это и понятно на пантеистической почвѣ. Человѣкъ самъ долженъ подвизаться, и подвизается до самоуничтоженія. На этой почвѣ и вообще не можетъ быть рѣчи о сверхъестественномъ откровеніи божества, такъ какъ тутъ божество имманентно міру, и всѣ дѣйствія и мысли человѣческія суть непосредственное обнаруженіе этого божества. Хотя вѣдѣствіе этого у индійцевъ сложилось представленіе о по-

1) Крига-юга (обнимаетъ 1,728,000 лѣтъ), Трета-юга (обним. 1,296,000 лѣтъ), Двапара-юга (обн. 864,000 л.) и Кали-юга (обн. 432,000 л.).

стоящихъ воплощеніяхъ, то есть откровеніяхъ Брами въ міръ, и въ этомъ отношеніи, т. е. върою въ откровенія божества, индійская религія превосходитъ даже всѣ другія языческія религіи, но всѣ эти откровенія суть явленія естественныя и необходимыя и стоятъ въ порядкѣ вещей. Какъ заглаждать подвижническою жизнью приходится человѣку, по индійскому представленію, не свою вину, строго говоря, а вину божества, такъ и въ пользованіи средствами и силами къ заглаженію вины онъ, какъ самосознающее и волящее существо, является выше пантеистическаго божества, черпая ихъ изъ самого себя и своими чрезвычайными подвигами приводитъ въ трепеть самихъ боговъ. И въ самомъ дѣлѣ, индійскій аскетизмъ служитъ разительнымъ свидѣтельствомъ того, чего человѣкъ можетъ достигнуть своими собственными, естественными силами, и преподааетъ христіанамъ поучительный урокъ того, что при надеждѣ на благодатную помощь человѣкъ долженъ напрягать и свою собственную волю, которою онъ можетъ произвести весьма многое, и что только подъ этимъ условіемъ онъ вправѣ надѣяться на высшую помощь божественную. Но популярное индійское сознаніе и здѣсь не могло обойтись безъ конкретныхъ представленій. Если и вообще оно поставляетъ своихъ боговъ во взаимодѣйствіе съ людьми, которымъ они то помогаютъ, то вредятъ, то въ особенности это нужно сказать о позднѣйшемъ времени, объ эпической эпохѣ, когда индеецъ приобрѣлъ большее субъективное значеніе и большее самостоятельное положеніе сравнительно съ ученіемъ о немъ древнихъ Ведъ, когда вслѣдствіе этого пришли въ большее движеніе жизнь и силы народа, развилось ученіе объ аватарахъ (воплощеніяхъ божества). Аватары эти, имѣвшіе сначала физическій характеръ, получили потомъ характеръ нравственный, — воплощающееся божество начинаетъ принимать участіе въ ходѣ и судьбахъ человѣческой исторіи. Самое замѣчательное изъ этихъ воплощеній — воплощеніе *Вишну* подъ образомъ *Кришны* (о которомъ повѣствуется въ



эпической поэмы *Махабхаратъ*)<sup>1)</sup>. Кришна и есть спаситель индійскаго народа. Онъ и учитель нравственности, онъ и идеаль мудреца; онъ указываетъ и путь въ соединенію съ божествомъ; онъ и избавитель отъ бѣдствій жизни и побѣдитель смерти. Нѣтъ сомнѣнія, что на образованіе представленія о такомъ Кришнѣ имѣли, между прочимъ, влияние, съ одной стороны, буддизмъ, по ученію котораго въ лицѣ Будды явился на землю богъ, каковое ученіе магически дѣйствовало на народъ, а съ другой стороны—христіанство.

Сообразивъ все сказанное объ объективныхъ основахъ индійской нравственности, мы должны повторить въ заключеніи то, что высказано нами въ началѣ,—что въ нравственномъ сознаніи и въ нравственной жизни индійцевъ усматривается сочетаніе величія и пустоты, силы и ничтожества. Указанъ у индійцевъ стремленіямъ человѣка высокій идеаль, далеко превосходящій состояніе дѣйствительной жизни міра и человѣка и обнимающій собою всѣ движенія души и тѣла; указаны методическія средства къ достиженію этого идеала (энергично примѣняемыя къ дѣлу индійскою практикою); есть идея строго воздающаго правосудія. Но идеаль этотъ высокъ только въ формальномъ отношеніи, въ матеріальномъ же отношеніи имъ требуется уничтоженіе того, что составляетъ первое условіе нравственной жизни, именно личной жизни,—требуется уничтоженіе всего, что только есть у человѣка цѣннаго, жизненнаго, содержательнаго, высокаго. Такимъ образомъ принципъ индійскій есть принципъ разрушенія; но разрушеніе не есть высшая форма человѣческой дѣятельности. Далѣе, средства, указываемыя индійскою этикою, хотя представляютъ собою цѣлую и строго послѣдовательную систему и также совершенны въ формальномъ отношеніи, но такъ какъ они направлены не къ тому, въ чему человѣкъ чувствуетъ влеченіе въ глубинѣ своей природы, какъ основной принципъ своего бытія,—

---

1) Рассказъ объ этомъ возмощеніи чит. у Хриснама, стр. 393 и д...

разумѣмъ влеченіе къ сооспѣшествованію и возвышенію своей жизни, къ разширенію своей самости,—а наоборотъ къ подавленію этого влеченія; то потому они не могутъ не поражать насъ сухостію, безсодержательностію, неестественностію и безцѣльностію. Отсюда происходятъ вообще суровый, дикій, мрачный, отталкивающій характеръ индійской нравственности. Еще далѣе—идея правосудія, при такомъ положеніи дѣла, съ одной стороны принимала натуралистическій характеръ, а съ другой—убивала въ человѣкѣ всякую силу и энергію. Несостоятельность изложенныхъ основъ нравственности обличалась въ некоторыхъ явленіяхъ изъ исторіи самаго же индійскаго народа. Напр., что можетъ быть внушительнѣе принципа самоотреченія индивидуума. Но этотъ принципъ такъ опредѣленъ у индійцевъ, что шиванты<sup>1)</sup>, прославившіеся крайнимъ развратомъ и вообще сенсуалистическими наклонностями, слѣдовали этимъ наклонностямъ въ силу этого же принципа (самоотреченія). Не отрицая идеи подвижничества, они въ тоже время стремились средствами чувственнаго распутства дойти до уничтоженія матеріальной и вообще личной жизни. Между тѣмъ по ортодоксальной индійской этикѣ подвижники прежде всего должны устремляться къ подавленію чувственныхъ влеченій. Индійское мировоззрѣніе (изъ котораго выведено нравственное воззрѣніе) обличило само себя и въ теоретической области,—разумѣмъ философію. Философія *Самкиа* приписала субстанціальное значеніе принципу матеріи (слѣд. сдѣлала поворотъ къ матеріализму, который и началъ развиваться въ Индіи), который ортодоксальною индійскою философіею (по системѣ *Ведантъ*) считался чѣмъ то призрачнымъ, не реальнымъ, майей. Однимъ словомъ—и объективныя основы индійской нравственности, точно такъ же какъ и субъективныя страдаютъ тѣмъ основнымъ недостаткомъ, что онѣ натуралистическаго характера.

<sup>1)</sup> Индійская секта, признавая въ позднѣйшее время своимъ преимущественнымъ богомъ Шиву.

Переходя къ спеціальной части индійской этики, къ системѣ частныхъ отношеній индійца къ многоразличнымъ объектамъ нравственной дѣятельности, находимъ, что они соотвѣтствуютъ, какъ и слѣдуетъ ожидать, духу и характеру изложенныхъ общихъ началъ индійской нравственности. Подъ вліяніемъ мысли о суетности всего земнаго и горестномъ положеніи человѣка въ семъ мірѣ, при усиленномъ желаніи собственнаго покоя, при вѣрѣ во всепроникающаго и во всемі живущаго Брахму—отношенія индійца къ людямъ проникнуты мягкостію, снисходительностію и миролюбіемъ,—свойствами, которыми и въ настоящее время славятся индійцы. Для усвоенія свойствъ этихъ не требовалось отъ индійца особеннаго напряженія послѣ тѣхъ упражненій по предписаніямъ индійской аскетической морали, о которыхъ мы говорили. Само собою понятно, почему должно было имѣть у индійцевъ (какъ и вообще у древнихъ народовъ) мѣсто послушаніе и почтеніе къ старшимъ. Понятна и благотворительность индійцевъ, входящая въ составъ чертъ, характеризующихъ нравственный идеалъ индійскій. Гостепріимство индійцевъ простирается даже на иностранцевъ и враговъ. Еще боѣе славятся индійцы справедливостію и честностію,—каковыя свойства восхваляются какъ древними, такъ и новыми очевидцами и воплощаются въ герояхъ эпическихъ произведеній. Съ замѣчательною вѣжностію и попечительностію относятся индійцы къ неразумной природѣ—къ животнымъ и даже растениямъ. Умерщвленіе животныхъ и поврежденіе растений, особенно намѣренныя, наказывались на равнѣ съ такими проступками, какъ воровство или убійство человѣка низшаго разряда и угрожало даже преисподнею. Воздержаніе отъ мясной пищи совѣтовалось и даже предписывалось; животныхъ можно было умерщвлять только для жертвы. Для больныхъ и устарѣлыхъ животныхъ—коровъ, лошадей, собакъ и проч. устраивались госпитали. Особеннымъ уваженіемъ пользовалась корова,—хотя къ нравственнымъ мотивамъ почтитель-

наго отношенія къ этому животному примѣшивались и другіе мотивы (религіозно-натуралистическіе); оскорбленіе коровы считалось равнымъ оскорбленію отца, учителя, или брамина.

Нельзя не согласиться, что такое мягкое и попечительное отношеніе къ неразумной природѣ имѣетъ свое значеніе какъ по отношенію къ самой природѣ (къ объекту дѣятельности), которая на ступени животной жизни является чувствующею, а на ступени растительной—по крайней мѣрѣ живую и полезную въ міровой экономіи, такъ, тѣмъ болѣе, по отношенію къ человѣку (субъекту дѣятельности), такая или иная дѣятельность котораго по отношенію къ внѣшнему міру, добрая или злая, мягкая или жесткая, вліяетъ на сообразное ей образованіе внутренняго существа человѣка, его характера, и свидѣтельствуетъ о свойствахъ послѣдняго. Но съ другой стороны въ слишкомъ уже нѣжномъ и заботливомъ отношеніи индійцевъ къ физической природѣ нельзя не усматривать слабости и непрочности ихъ любви къ людямъ. Такъ какъ любовь къ неразумной природѣ уравнивалась у нихъ съ любовью къ людямъ, то это значить, что послѣдняя не основывалась на признаніи высокаго личнаго достоинства человѣка, безмѣрно превозносящаго его надъ физическимъ бытіемъ. Неудивительно, если при такомъ безразличномъ отношеніи къ внѣшнему міру вообще и при извѣстномъ уже намъ, съ другой стороны, общемъ настроеніи и направленіи индійцевъ, любовь ихъ къ міру приняла характеръ пассивности и сентиментальности, доходящей до страннаго ухаживанія за больными животными въ госпиталяхъ и до боязливаго опасенія не раздавить червяка, до титулованія растений „братьями и сестрами“ и обращенія (въ *Сакунталѣ*) къ цвѣтамъ съ словами: „если забуду васъ, то пусть буду забыта я сама“,—до боязни раздробить палкою глыбу земли и т. под. Вообще, бѣзвсомъ отношеній индійца какъ къ людямъ, такъ и къ внѣш-

ней природѣ служить не столько энергія нравственныхъ силъ, сколько мертвое признаніе метафизическаго ученія о всепроникающемъ Брамѣ и душепреселеніи. Потому при всей кажущейся глубинѣ индійскихъ отношеній къ окружающему міру на самомъ дѣлѣ они поверхностны, виѣшни и чисто формальны. При этомъ не надобно еще забывать, что понятіе человечности для индійца замѣнялось понятіемъ кастъ, какъ непреодолимыхъ ступеней, и отношенія къ людямъ значительно измѣнялись, смотря по принадлежности ихъ къ той или другой кастѣ. Если къ судрамъ онъ относился презрительнѣе, чѣмъ къ инымъ животнымъ, то предъ браминами онъ благоговѣлъ и унижался, какъ предъ божествомъ.

Но вслѣдствіе созерцательнаго направленія своей жизни индійскій мудрецъ не отличался общительностію; онъ гораздо болѣе склоненъ былъ знать себя, чѣмъ другихъ. И въ отношеніи къ себѣ проявился одинъ и тотъ же неизмѣнный характеръ индійскаго народа. Самососредоточенность, равнодушное отношеніе ко всему окружающему, терпѣніе и кажущееся довольство своимъ состояніемъ — вотъ что требовалось отъ мудреца. Но такъ какъ не всѣ въ народѣ способны быть мудрецами, то и въ Индіи при всей крайности аскетическаго направленія масса народа погрязала въ чувственности, и вообще въ земныхъ интересахъ. Выше мы видѣли уже, что при недостаткѣ въ нравственномъ идеалѣ индійскомъ достойнаго положительнаго содержанія, формальное требованіе самоотреченія могло быть понимаемо какъ угодно, и примиряться съ какою угодно эвдемонистическою теоріей. Да и аскетизмъ мудреца не могъ имѣть высокаго нравственнаго достоинства, такъ какъ онъ вытекалъ не изъ положительной энергіи воли, а изъ разочарованія жизнью.

Если каждая каста имѣетъ свои особенныя права, то она имѣетъ и свои особенныя обязанности на ряду съ общими. Наслѣдственное достоиніе вайсіевъ — имущество (богатство). Ихъ дѣло — заниматься земледѣліемъ и скотоводствомъ, торговлею и промышленностію; но въ тоже время имъ воспре-

щаются алчность и обманъ и зановѣдуются щедрныя жертвоприношенія, подаванія милостыни, особенно браминнѣмъ, изученіе священныхъ молитвъ. Наслѣдственное достоинствѣ кшатріевъ—крѣпость и сила. Ихъ дѣло—защищать страну и благотѣльствовать народу; съ другой стороны имъ предписывается укрощать страсти и чувствѣнные пожеланія, читать священные книги (но не учить другихъ). Наслѣдственное достоинствѣ браминновъ—мудрость и святость. Они должны не только читать Ведаы, но учить имъ другихъ, не только приносить жертвы, но и руководить другихъ въ принесеніи ихъ; вообще—блюсти высоту своего достоинства и своего служенія. И она соблюдалась до такой степени, что браминнѣ всячески остерегался даже приноситься къ чловѣку низшей касты или говорить съ нимъ, а тѣмъ болѣе пить съ нимъ изъ одного сосуда, считая это оскверненіемъ для себя, ведущимъ даже къ исключенію изъ касты. А что касается судръ, то наследная часть ихъ—одно безусловное послушаніе и подчиненіе высшимъ кастамъ.

Наконецъ отношенія къ божеству весьма широки у индійцевъ вслѣдствіе смѣшенія нравственной области съ религіозною. Молитвы многочисленны, весьма часты и настолько обязательны, что опущеніе ихъ наказывается даже исключеніемъ изъ касты. По формѣ онѣ монотонны и скучны, а по содержанію исполнены хвалы богамъ и испрашиваютъ разныхъ земныхъ благъ. Почитая себя скорѣе святымъ, чѣмъ грѣшникомъ, индеецъ не имѣетъ нужды молиться о милости и прощеніи грѣховъ; въ тѣхъ же случаяхъ, когда онъ молится объ этомъ, онъ разумѣетъ, по выраженію *Виттке*, „не милость и прощеніе въ собственномъ смыслѣ, а скорѣе механическое или почти физико-химическое очищеніе“. Такъ напр. онъ призываетъ огонь (Агни), „чтобы онъ отдалить отъ насъ наши грѣхи“; обращается съ молитвою къ водамъ, чтобы „онѣ отдѣлили отъ насъ все, что есть въ насъ поминнаго“. Вообще, вслѣдствіе сознанія однородности чловѣка съ богами и того представленія, что и

боги включены въ одну съ человѣкомъ общую космическую семью, отношенія индійца къ богамъ и его молитва пронивнуты чувствомъ близости къ нимъ и полной самлиарности. Начиналась и заканчивалась молитва произнесеніемъ таинственнаго слова „амъ“, которому приписывалась магическая сила.—О жертвѣ, второй основной формѣ богослуженія, мы уже говорили.

Перехода къ системѣ социальныхъ отношеній нравственныхъ, и прежде всего къ системѣ отношеній семейныхъ, находимъ и здѣсь ту же двойственность и смѣшеніе противоположностей высокаго и низкаго, которыя мы указали въ общей части индійской этики, какъ характеристическую черту нравственности. Это видно прежде всего взгляды на женщину. Подобно китайцамъ, и индійцы отводили женщинамъ довольно высокое, сравнительно, положеніе,—гораздо высшее, чѣмъ она имѣла у другихъ народовъ. Она считается у нихъ не рабою мужа, а помощницею его и другомъ человѣчества, она могла принимать участіе на равнѣ съ мужчиной въ религіозномъ культѣ и свободно является въ обществѣ; священныя книги предписываютъ достойное обращеніе съ нею, а эпическія и драматическія произведенія закрѣпляютъ ея права на такое обращеніе въ изображеніи типовъ любящихъ, вѣрныхъ и самоотверженныхъ женщинъ. Но рядомъ съ этимъ встрѣчаются факты, ясно говорящіе о принадлежност индійцевъ древнему Востоку. Женщина призывается соблазнительницею мужчины, коварною, легкомысленною, распущенною, она всегда считается несовершеннолѣтнею, несамостоятельною, обязанною къ строгому послушанію мужчинъ (мужу, брату). Нельзя не согласиться, что въ основаніи такого восточнаго взгляда на женщину лежитъ извѣстная доля истины, состоящая въ томъ психо-этическомъ фактѣ, что женщина, при большей сравнительно съ мужчиной глубинѣ и подвижности своихъ чувствъ, способна къ мужчине какъ на дѣла высокаго самоотверженія и преданной любви, такъ и на дѣла крайней

злости и метительности, соблазна и распутства. Но нельзя, съ другой стороны, не согласиться, что тутъ есть лишняя и несправедливая для женщины прибавка, такъ какъ не одиѣ женщины, но и мужчины у индѣйцевъ обличаютъ въ себѣ крайне чувственную натуру. И нравственныя предписанія этого народа большею частію касаются отношеній между мужчинами и женщинами. Ненапрасно говорятъ, что противоположности часто сопрягаются. Крайній аскетизмъ сопрягается у индѣйцевъ съ крайнимъ развратомъ.

Не удивительно послѣ этого, если и взглядъ индѣйцевъ на бракъ весьма не высокъ или по крайней мѣрѣ въ немъ усматривается таже двойственность, что и въ общемъ взглядѣ на женщину. Хотя, съ одной стороны, въ основаніе брачнаго союза полагалась религіозно космическая идея, происхожденія міра изъ Браны, хотя, далѣе, свойственная индѣйцамъ глубина чувствованій давала мѣсто сердечности отношеній между супругами и дѣтьми, но, съ другой стороны, бракъ является у индѣйцевъ не больше, какъ гражданскимъ договоромъ и рассматривается весьма поверхностно и свободно. Не высокая оцѣнка брачнаго союза видна изъ широкаго распространенія у индѣйцевъ вѣнчаемыхъ сношеній, которыя если и наказывались, то весьма легко, или совсѣмъ не наказывались или даже освящались религіей (въ лицѣ баядерокъ). Легкія наказанія назначались, вообще говоря, и за прелюбодѣяніе, при чемъ имѣлось въ виду вознаградить только за нарушенныя права собственности другаго лица. Хотя отъ жены по видимому требовалась строгая вѣрность мужу, доходящая до того, что вдова лишалась права вступать въ новое замужество, а по требованію позднѣйшаго обычая даже сожигалась вмѣстѣ съ умершимъ мужемъ, но въ этомъ требованіи высказывается не столько идея нравственной связи между супругами, сколько дикій деспотизмъ восточнаго человѣка по отношенію къ женщинѣ, какъ слабѣйшему существу. Многоженство дозволялось. Бракъ въ кровномъ родствѣ запрещался; но въ случаѣ без-



дѣтства родственника можно было вступить въ связь съ его женою, чтобы возстановить ему потомство. Разводъ также былъ нетруденъ для мужа; мужъ могъ бросить жену не только въ случаѣ невѣрности ея, но и въ случаѣ какихъ нибудь замѣченныхъ въ ней физическихъ или нравственныхъ недостатковъ. Не забывалось и кастовое различіе при заключеніи браковъ, и по крайней мѣрѣ первая изъ женъ должна быть непременно одной касты съ мужемъ. Такъ какъ образцомъ нравственной жизни служили брамины, то и образцомъ брачнаго союза былъ образецъ браминскій, и потому заключеніе брака браминомъ, выборъ супруги и препровожденіе браминской брачной жизни были ограждены сѣтью многочисленныхъ предписаній.

По видимому брачная жизнь находится въ противорѣчій съ нравственнымъ идеаломъ индійскимъ, состоящимъ въ аскетизмѣ, и потому должна быть отвергнута, какъ северна. Индійская философія такъ объясняетъ это. Не всякій сразу способенъ подняться на высшую ступень нравственной жизни; на низшихъ ступеняхъ человекъ можетъ и даже долженъ пользоваться тѣмъ, что менѣе истинно и имѣетъ переходящее значеніе. Въдъ и мѣрѣ съ высшей индійской точки зрѣнія есть нѣчто, въ сравненіи съ Брамой, не истинное и безправное; но тѣмъ не менѣе онъ существуетъ.

На бракъ основывается семейство. Отношеніе у индійцевъ между родителями (особенно отцемъ) и дѣтьми равняется религиозно-космическому отношенію между Брамой и міромъ. Отсюда тѣсная связь между ними и строгая градация отношеній,—господства и подчиненія. Но добродѣтель послушанія и подчиненія старшимъ, которую въ качествѣ естественной добродѣтели можно признать свойственною всѣмъ древнимъ народамъ, у разныхъ народовъ получаетъ особый оттѣнокъ, сообразно общему строю и характеру ихъ жизни. Если у китайцевъ, вслѣдствіе преобладанія семейнаго начала, высшею социальную добродѣтелью считается подчиненіе плотскимъ родителямъ, то у индійцевъ, нрав-

ственный идеалъ которыхъ характеризуется господствомъ духа надъ плотію, такою добродѣтелью считается подчиненіе духовному отцу, т. е. учителю. Нельзя не замѣтить здѣсь прогресса въ превознесеніи долга и добродѣтели выше естественной связи и родственныхъ влеченій.

Съ такимъ соціальнымъ идеаломъ сообразовалось и направленіе воспитанія. „Если китаецъ воспитывается для практической жизни и для земли, то индеецъ—для идеальной жизни и для неба; если первый воспитывается для вступленія въ міръ и для продолженія рода, то послѣдній для выхода изъ міра и для вступленія въ себя; если первый воспитывается, чтобы быть гражданиномъ, то послѣдній, чтобы быть жрецомъ; если первый воспитывается для дѣятельности, то послѣдній—для знанія; если первый учится государственными законамъ, то послѣдній—сущности божества; если первый учится приобрѣтать и наслаждаться, то послѣдній—нищенствовать и страдать <sup>1)</sup>).

Общему характеру и направленію индійской жизни соотвѣтствовалъ и второй видъ соціальныхъ отношеній—отношенія гражданскія. Вслѣдствіе преобладанія религіозной идеи государственный строй въ Индіи принялъ теократическій характеръ, господствовавшій у древнихъ евреевъ. Въ этомъ отношеніи Индія составляетъ прямую противоположность Китаю, въ которомъ наоборотъ—религіозная идея поглощалась политической. Хотя царь индійскій (какъ и китайскій) имѣлъ по отношенію къ народу неограниченную власть и былъ почитаемъ почти какъ божество, во въ свою очередь онъ не былъ самовластнымъ и неограниченнымъ властителемъ, а находился въ безусловномъ подчиненіи божескому закону. И не могло быть иначе тамъ, гдѣ личная воля цѣпилась весьма мало, а все значеніе усвоилось безличной божеской идеѣ, гдѣ все проникнуто единымъ Брамомъ,— и не только по благодати, но и по существу. Потому царь не избирался народомъ, а получалъ престолъ по наследству

---

<sup>1)</sup> Gesch. d. Heid., s. 484.  
Исторія нравственности.

отъ самаго Брамы. А такъ какъ, дажѣ, непосредственными органами послѣдняго считались брамины, поставлявшіе себя выше царя, за предѣлами государства, какъ низшей области, то потому царь возводился на престолъ и руководился браминами, принадлежа самъ къ кастѣ кшатріевъ, специфическая принадлежность которой воля и могущество; но могущество должно быть руководимо мудростію, воля—познаніемъ, а послѣднія составляютъ специфическую принадлежность браминовъ; отсюда вытекаетъ главенство браминовъ въ государствѣ. При такихъ обстоятельствахъ браминамъ не трудно было забрать въ свои руки верховную власть въ государствѣ; но они не сдѣлали этого потому, что значеніе свое ставили выше внѣшней гражданской дѣятельности.

Религіозному характеру идеи индійскаго царя соотвѣтствовалъ характеръ юридическаго права въ Индіи. Въ основаніи всѣхъ послѣдующихъ гражданскихъ законовъ лежитъ законъ Ману, содержащій въ себѣ модель постановленій какъ гражданскихъ, такъ и религіозныхъ. Охранителями гражданскихъ законовъ и законовѣдцами считаются тѣже брамины. Вслѣдствіе вѣры въ непосредственное участіе въ дѣйствіяхъ человѣческихъ божества примѣняли на гражданскихъ судахъ и такъ называемый „судъ Божій“, т. е. испытаніе виновности или невинности обвиняемаго посредствомъ огня, воды, яда и т. п.

Если царь индійскій не пользовался безусловною самостоятельностью, а былъ носителемъ высшей идеи божества, то онъ, какъ и царь китайскій, долженъ былъ отличаться снисходительностію и отеческою заботливостію о народѣ. Въ лучшія времена индійской исторіи правители дѣйствительно старались о воплощеніи въ себѣ этихъ чертъ; но въ худшія позднѣйшія времена они давали чувствовать народу свою неограниченную власть, тѣмъ болѣе что юридическое право индійцевъ не отличалось мягкимъ характеромъ; наказанія налагались болѣею частію жестокии и

грубыя. Смертная казнь чрезъ сожиганіе, потопленіе, отравленіе, растерзаніе собаками, изувѣченіе посредствомъ отнятія членовъ, истязанія, мученіе раскаленнымъ желѣзомъ или горячимъ масломъ и т. п.—были обыкновенны. Въ особенности страдали на судѣ судры; въ наказаніяхъ браминовъ законъ былъ гуманнѣе, чѣмъ въ наказаніяхъ членовъ низшихъ кастъ. Вообще, члены индійскаго государства были неравны предъ закономъ; право кастовое поглощало право общечеловѣческое. Изъ сказаннаго открывается не высокое достоинство видимой благорасположенности индійцевъ къ челоуѣчеству и другихъ соціальныхъ добродѣтелей индійскихъ, вытекающихъ изъ основныхъ положеній индійскаго міровоззрѣнія. Хотя туземное міровоззрѣніе располагало индійцевъ къ умягченію характеровъ, но при недостаткѣ сознанія личности и при отсутствіи положительной любви къ людямъ, сухость и черствость индійца обнаруживались при случаяхъ во всей наготѣ своей. Недостатокъ сознанія личности имѣлъ наконецъ слѣдствіемъ и распространеніе рабства <sup>1)</sup>).

Выгодная сторона теократическаго строя индійскаго государства, какъ и государства древне-еврейскаго, состояла въ томъ, что въ религіи и религіозныхъ представителяхъ давалось крѣпкое объединяющее народъ начало. Индія никогда не составляла одного цѣльнаго государства, а состояла изъ множества мелкихъ государствъ; но тѣмъ не менѣе единство во всѣхъ индійскихъ областяхъ богосознанія и міровоззрѣнія, тожество священныхъ книгъ (Ведь), основаннаго на книгахъ Ману законодательства и національныхъ стихотвореній (Магабарата и Рамайяна), равенство во всѣхъ областяхъ индійскаго государства религіозныхъ представителей-браминовъ—все это производило то, что Индія могла продолжительное время существовать въ видѣ особаго самостоятельнаго государства столь же прочно,

---

<sup>1)</sup> Которое не должно быть смѣшиваемо съ кастовымъ раздѣленіемъ.

какъ Витай, представляющій собою замѣчательное единство народности и государства. Цѣльности индійскаго государства могли мѣшать еще раздѣленіе народа на касты и происходившія часто между различными племенами этого государства междуусобныя войны; но и эти препятствія преодолевались названными объединяющими силами. Касты въ глазахъ народа были даже необходимы для существованія государства, какъ его основное начало. Вообще, дробность и разнообразіе индійскаго государства (какъ низшей, сравнительно съ религіозною, формы социальнаго существованія человѣка) находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ основными положеніями индійской метафизики, по которой міръ есть сфера множества и разнообразія, въ противоположность премірному Брамѣ, какъ сферѣ единства и тожества.

Невыгодная же сторона теократическаго строя индійскаго государства состояла въ подавленіи религіею всѣхъ другихъ сторонъ и отношеній человѣческой жизни. Жизнь государственная и гражданская ступевывалась и лишалась самостоятельности вслѣдствіе односторонняго преслѣдованія религіозныхъ цѣлей. Наука, хотя высоко цѣнимая, была поставлена въ деспотическую и рабскую зависимость отъ религіи и потому носила отвлеченный, идеалистическій характеръ и состояла главнымъ образомъ въ философскихъ созерцаніяхъ. Оторванность отъ земли и устремленіе къ небу отразились и на искусствѣ, проникнутомъ въ Индіи меланхолическимъ тономъ и носящимъ фантастическій характеръ. Самостоятельная виѣшняя торговля не была развита.

Односторонно-религіозному направленію содѣйствовала еще замкнутость индійскаго народа. Если витайцы обособлялись отъ другихъ народовъ вслѣдствіе гордости и сознанія превосходства своего надъ другими народами, то индійцы— вслѣдствіе особеннаго, сверхчувственнаго направленія своей жизни. Потому и война у индійцевъ, какъ у китайцевъ, могла имѣть мѣсто больше оборонительная, чѣмъ наступательная.

Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ индійскій народъ напоминаетъ собою народъ древне-еврейскій.

## БУДДИЗМЪ.

Изложеніемъ нравственной системы браманизма мы еще не исчерпали вполнѣ содержаніе и характеръ индійской нравственности. Рядомъ съ браманизмомъ и частью на его счетъ развился въ Индіи буддизмъ. Вышедшій изъ браманизма, какъ естественное и необходимое слѣдствіе его, буддизмъ содержитъ въ себѣ довольно общихъ съ браманизмомъ элементовъ, но, съ другой стороны, въ немъ есть много существенно новаго—какъ въ области метафизики, такъ и въ области этики, вслѣдствіе чего буддизмъ представляется новою ступенью въ развитіи религіозно-нравственнаго духа человѣческаго, или по крайней мѣрѣ возвышеніемъ и расширеніемъ предшествующей ступени.

Въ вѣкъ появленія въ міръ буддизма браманизмъ успѣлъ дойти до такого состоянія, въ какомъ находилось католичество въ вѣкъ появленія въ міръ протестанства, т. е. состоянія упадка и разложенія, и потому-то можно провести параллель между принципами браминскимъ и католическимъ съ одной стороны, и буддійскимъ и протестантскимъ—съ другой. Жертвы и вся вообще обрядовая сторона обратились въ бездушный механизмъ; при всѣхъ своихъ саможизнанныхъ браминскій аскетъ не могъ достигнуть желаннаго мира; для низшихъ же кастъ были вовсе недоступны высшія средства религіозно-нравственной жизни и кратчайшій, по браминскимъ представленіямъ, путь къ конечной цѣли жизни; вообще народъ изнемогалъ подъ непереносимымъ и противнымъ нравственному духу человѣческому давленіемъ касты браминовъ. Повсюду наступало броженіе и чувствовалась потребность въ реформѣ.

Основанія для реформы зародились на почвѣ самаго браманизма и были слѣдствіемъ его непослѣдовательности и противорѣчій. Браманизмъ есть система чисто вѣшнихъ дѣйствій и крайне мелочныхъ обрядностей, и съ другой стороны—самой строгой субординаціи и церковно-іерархическаго деспотизма. Между тѣмъ вслѣдствіе своего идеалистическаго міровоззрѣнія и спиритуалистическаго направленія браминство скоро пришло къ мистицѣ и крайнему аскетизму и окончилось ими, какъ самымъ высшимъ религіозно-нравственнымъ состояніемъ и самымъ совершеннымъ, т. е. самымъ вѣрнымъ и краткимъ средствомъ къ достиженію конечной цѣли жизни. Не ясно, что послѣднее направленіе находится въ противорѣчій съ первымъ; мистикой исключается механизмъ вѣшнихъ и мелочныхъ обрядностей, а аскетизмомъ, которому усвоилось у индійцевъ чрезмѣрное значеніе и къ которому признавались способными, какъ „дважды рожденные“, члены всѣхъ трехъ кастъ, уничтожалось господство и деспотизмъ іерархизма. Если браманизмъ и буддизмъ можно вообще признать явленіями, аналогичными католичеству и протестантству, то браминскую мистику, положившую, между прочимъ, зерно къ появленію и развитію буддизма, мы можемъ признать аналогичною съ средневѣковою мистикою, предуготовавшею реформацію. Вообще, отшельничество и аскетизмъ, будучи одностороннимъ направленіемъ въ религіозно-нравственной жизни человѣка, тѣмъ не менѣе открываетъ существенный моментъ въ понятіи нравственности, именно—глубокое внутреннее настроеніе, изъ котораго должны исходить хотѣнія воли, воплощаясь въ формахъ объективнаго міра. Но въ средніе вѣка была и другая сила, теоретическая (отличная отъ практической силы—мистики), поколебавшая основаніе зданія схоластическаго догматизма и предуготовавшая реформацію,—разумѣемъ такъ называемый номинализмъ, мало что малу развившійся и окрѣпшій въ борьбѣ съ реа-

лизмомъ <sup>1)</sup> и имѣвшій въ 15 вѣкѣ такихъ поборниковъ, какъ *В. Оккамъ*, нанесшій чувствительный ударъ схоластикѣ и приготовившій ей неизбежное паденіе. Параллельно тому и у индійцевъ развилось направленіе въ философіи, испровергавшее основы ортодоксально-браминскаго ученія, — разумѣмъ философскую систему *Санкія*. Нѣкоторые, правда, думаютъ, что философія Санкія явилась позже ученія *Будды* и служила посредницею между ученіями браминизма и буддизма. Не входя въ изслѣдованіе этого вопроса, почти неразрѣшимаго на основаніи историческихъ данныхъ, замѣтимъ, что большая часть изслѣдователей буддизма стоитъ на сторонѣ того мнѣнія, что названная философія предшествовала буддизму и послужила, между прочимъ, опорой для него. Вооруженная скептицизмомъ и рационализмомъ, философія Санкія испровергла авторитетъ Ведъ, какъ откровеннаго ученія, отвергла ученіе о всенаполняющей міровой душѣ Брамъ и признала дѣйствительное существованіе только за міромъ матеріальнымъ, возникшимъ изъ самаго себя и измѣняющимся своею собственною внутреннею силою.

И по ученію *Будды* <sup>2)</sup>, основателя буддизма, единое и всеобъемлющее божество (Брама) не существуетъ, а существуютъ только отдѣльныя души, вообще только частныя существа. Если брамины все лежащее на периферіи бытія сводили на единый центръ и только за нимъ признавали дѣйствительное и достойное существованіе, все прочее счи-

---

<sup>1)</sup> Въ противоположность реалистамъ (во главѣ которыхъ стоялъ *Аристотель*) признававшимъ, слѣдуя *Платону*, объективную реальность общихъ понятій, номиналисту (во главѣ которыхъ былъ *Росцеллини*) признали реальность только за единичными, частными вещами, роды же и виды, вообще общія понятія считали субъективными представленіями, простыми названіями.

<sup>2)</sup> *Будда* значитъ пробужденный, просвѣщенный, мудрецъ. Это почетное имя принялъ на себя основатель буддизма, происходившій изъ царскаго рода *Шакья* и родившійся въ 6 вѣкѣ до Р. Хр. Онъ известенъ также подъ именемъ *Шакья-Мунни*, т. е. отшельникъ изъ рода *Шакья*; такъ называлъ онъ себя, выходяши на свою подвижническую дѣятельность.



тая призрачнымъ и скоропреходящимъ, то *Будда*, напротивъ остановился вниманіемъ своимъ на периферіи, только ею интересуется и ей усваиваетъ значеніе. „Если браманизмъ, стремясь къ единству міровоззрѣнія, выбралъ изъ китайской первопротивоположности бытія—единства и множества, силы и матеріи, движенія и покоя—первую сторону (единство, силу, собственною дѣятельностію движущееся первобытіе), какъ единственно истинную..., то буддизмъ—последнюю“<sup>1)</sup>... Браминскій пантеизмъ переходитъ у буддистовъ въ атеизмъ<sup>2)</sup>. Потому то жизнь и дѣятельность, принадлежавшія у браминновъ невидимому божеству, по отношенію къ которому человѣкъ долженъ былъ исчезать съ своею личностію и пассивно воспринимать его вліяніе, у буддистовъ переносятся въ видимый міръ, и центръ тяжести всего перемѣщается въ человѣка. Въ связи съ этимъ находятся реалистическій характеръ и практическое направленіе буддизма. Все вниманіе его направлено на настоящее земное существованіе и практическую жизнь. Спекуляція-же браминновъ о Брамѣ и истеченіи изъ него міра теряютъ здѣсь всякое значеніе. Когда ученики спрашивали *Будду* о происхожденіи міра и человѣка и судьбѣ его за гробомъ, *Будда* не давалъ отвѣтовъ, считая такіе вопросы бесполезными и неразрѣшимыми. Вообще, онъ избѣгалъ всякихъ теоретическихъ и метафизическихъ разсужденій, напоминая собою въ этомъ отношеніи *Конфу-тзы*. Источниками познанія онъ призналъ лишь чувственное наблюденіе и умозаключеніе, а авторитетъ Ведъ совершенно отвергнулъ. Вообще на мѣсто сложнаго діалектическаго браминскаго богословія, запутывавшаго мысль и подавлявшаго чувство, поставлено здѣсь весьма простое ученіе, основанное на непосредственномъ воззрѣніи и здравомъ сознаніи каждаго человѣка.

Такимъ образомъ буддизмъ открылъ широкое поле для

---

<sup>1)</sup> *Вуттке*, Geschichte d. Heid., s. 523.

<sup>2)</sup> Атеизмъ впрочемъ особенный, своеобразный, какъ увидимъ ниже.

нравственности и нравственныхъ изслѣдованій, и притомъ для нравственности рационалистической, чисто гуманной, какъ выражаются въ настоящее время, независимой отъ религіи и вѣры, отбѣняемыхъ ею и закрываемыхъ. И въ самомъ дѣлѣ вся сила и все величіе буддизма заключается въ нравственномъ ученіи, внесшемъ новый свѣжій и здоровый элементъ въ жизнь человѣчества. Не другимъ чѣмъ, какъ общечеловѣческимъ гуманнымъ характеромъ его морали объясняется то явленіе, что буддизмъ въ нѣсколько столѣтій распространился по всей средней, южной и восточной Азіи, преникъ между прочимъ въ Китай и Япвію и сдѣлался міровою религіею, насчитывающею въ настоящее время болѣе 400 милліоновъ послѣдователей, что составляетъ треть (болѣе 31%) всего населенія земнаго шара. Священные книги буддистовъ по преимуществу нравственнаго содержанія.

Хотя и философія *Санкхя* сродна съ ученіемъ *Будды*, но она ограничивалась теоріей и школой и потому не могла произвести переворота въ жизни народа, создать новую религію и дать новое направленіе нравственности. *Будда* же прямо вошелъ въ народную жизнь и практику. Уже первымъ толчкомъ, произведшимъ радикальный переворотъ въ жизни *Будды*, или, какъ первоначально его называли, *Сиддарты*<sup>1)</sup>, побудившимъ его оставить веселую и пышную жизнь при царскомъ дворѣ и посвятить себя убогому странствованію и отшельничеству, подготовившему его къ произведенію религіозно-нравственной реформы, былъ простой фактъ изъ жизни обыденной и чисто практической, состоящій въ томъ, что *Сиддарта* (на 29 мѣ году жизни) случайно натенулся на какого то дряхлаго старика, на неисцѣлимо больнаго челоѣка, и на разлагавшійся трупъ,—каковыхъ картинъ не приходилось *Сиддарту* видѣть и слышать въ царскихъ палатахъ. Впечатлѣніе было столь сильное, что весь прежній оптимизмъ сразу рушился, и *Сиддарта* увидѣлъ себя на

<sup>1)</sup> Что значитъ — „исполненіе всякаго желанія“.

непелаящѣ пессимизма. Тогда впервые съ ясностью открылось ему, что не всё благоденствуютъ,— и что даже въ благоденствіи человекъ долженъ быть недоувѣрчивымъ, потому что его отовсюду окружаетъ зло, беспощадно поражающее все попадающее къ нему, и раньше или позже имѣющее коснуться всѣхъ и каждаго. Конечно гени не создаются внѣшними толчками; чтобы быть великою историческою личностію, надобно на то родиться. Потому мы не думаемъ, чтобы таковой коренной переворотъ въ жизни *Сиддарты* произведенъ былъ случайнымъ зрѣлищемъ внѣшняго несчастія; глубокое пессимистическое настроеніе изначала должно было таиться въ духѣ этого мужа; пышная же обстановка придворной жизни только способствовала болѣе полной выработкѣ его въ безсознательной области до степени высшаго напряженія; и только ожидался случай, чтобы внутреннее настроеніе могло прорваться наружу, создать сродную себѣ обстановку и преслѣдовать соответствующую себѣ задачу. Быть можетъ не остались безъ вліянія на рѣшимость *Сиддарты* и политическія обстоятельства, неблагоприятствовавшія для царя Капилавасту<sup>1)</sup>. А по индійскимъ сказаніямъ *Сиддарта* былъ предназначенъ на свое дѣло свыше,—объясненіе имѣющее смыслъ потолику, поколику исторія не есть безцѣльная игра слѣпыхъ силъ, а постепенное и величественное осуществленіе разумныхъ идей, многоразличнымъ образомъ связанныхъ между собою и взаимно себя предполагающихъ и требующихъ. Будда явился, потому что въ ходѣ исторіи дробилъ „его часъ“.

Но какъ бы то ни было, задача *Сиддарты* опредѣлялась: выработать правильный взглядъ на сущность зла въ мірѣ и найти средство къ освобожденію отъ него. Такъ какъ эта задача не была новостію и рѣшалась уже предшественниками его—браминами, то, естественно, *Сиддарта* задумалъ сначала поучиться у этихъ учителей мудрости. Слѣдуя примѣру браминскихъ мудрецовъ, онъ сдѣлался отшельникомъ (*Шакья-Муни*) и въ теченіи шести лѣтъ самымъ ревност-

<sup>1)</sup> Небольшое владѣніе отца *Сиддарты*.

нымъ образомъ изучалъ священныя книги браминскія и самымъ добросовѣстнымъ образомъ исполнялъ аскетическія предписанія. Но при всѣхъ аскетическихъ подвигахъ и самоистязаніяхъ, нерѣдко доводившихъ его до совершеннаго изнеможенія, онъ не находилъ желаннаго покоя душѣ и не видѣлъ вѣрнаго средства и пути къ избавленію отъ бѣдствій жизни. А между тѣмъ ему является, по буддійскимъ сказаніямъ, умершая мать его и умоляетъ не мучить себя самоистязаніями. Не замедлилъ явиться и духъ—искуситель, внушая подвижнику мысль о необходимости для человѣка ѣсть и пить и возмущая его различными ужасами. Послѣ перенесенныхъ всевозможныхъ искушеній въ одну ночь вдругъ мысль *Сиддарты* озаряется, и онъ становится *Буддой*, т. е. прозрѣвшимъ, постигнувшимъ мудрость. Сущность этой мудрости состояла въ слѣдующемъ: главная и послѣдняя причина зла заключается не въ тѣлѣ, а въ душѣ, въ ея желаніяхъ и аффектахъ; принципъ жизни и дѣятельности человѣческой состоитъ не въ эгоистическомъ изолированіи или наслажденіи земными благами, а въ глубокомъ состраданіи ко всѣмъ живымъ существамъ; основаніе и сущность бытія— не безсодержательный Брами, а небытіе (ничто). Ясно, что эти основныя положенія метафизики и этики Будды находятся въ рѣзкомъ противорѣчій съ браминскимъ ученіемъ. Выяснимъ эти положенія.

Полагая источникъ или причину зла въ пожеланіяхъ человѣческой души, буддизмъ понялъ зло глубже и ближе къ этической истинѣ, чѣмъ браманизмъ, обратившій все вниманіе на внѣшнюю механическую дѣятельность и полагающій сущность человѣческихъ грѣховъ въ неточномъ исполненіи предписаній религиозныхъ церемоній, во внѣшнемъ оскверненіи отъ прикосновенія къ нечистымъ предметамъ и т. п. Если браманизмъ полагаетъ спасеніе въ скрупулезномъ соблюденіи обрядностей, то буддизмъ—въ самоотреченіи, подавленіи и искорененіи пожеланій души. Правда, и въ браманизмѣ сдѣлана попытка возвыситься надъ системою внѣшнихъ подвиговъ и самоистязаній и завершить дѣло

нравственнаго самоусовершенствованія устремленіемъ вниманія человѣка во внутрь его существа и мистицизмомъ,— и въ этомъ случаѣ буддизмъ можетъ быть разсматриваемъ какъ усовершенствованный браманизмъ. Но во всякомъ случаѣ буддизмъ и браманизмъ различаются тѣмъ, что браманизмъ, устремивъ мысль человѣческую на единого премірнаго Брахму, принялъ вполне теоретически-созерцательный характеръ; между тѣмъ буддизмъ, требовавшій отъ человѣка пожертвованія чувствованіями и хотѣніями, направилъ вниманіе его на нравственно-практическую жизнь. Еще дальше расходится буддизмъ, къ своему преимуществу, съ философіей *Санкья*, которая хочетъ спасти человѣка средствами философскаго познанія; тогда какъ буддизмъ спасаетъ его средствами чувствованій и воли, слѣд. средствами специфически-нравственными. Конечно, признавая инициативу и корень зла въ пожеланіяхъ воли, *Будда* не въ состояніи былъ избѣгнуть и того, чтобы не поставить и матерію въ причинное отношеніе ко злу, чтобы и въ матеріи не усматривать нѣчто недоброе, и даже прямо злое. Дуализмъ матеріи и духа неизбѣженъ какъ при пантеистическомъ міровоззрѣніи браминовъ, такъ и при атеистическомъ міровоззрѣніи буддистовъ. Онъ-то помѣшалъ *Будду* понять надлежащимъ образомъ сущность зла и объяснить его происхожденіе. Наблюдая, что, съ одной стороны, человѣческая душа находится въ неудовлетворительномъ состояніи, слѣд. въ зломъ, и что, съ другой стороны, въ ней есть влеченіе къ чувственности или матеріи, и что далѣе эта чувственность или матерія есть нѣчто противоположное душѣ, и не зная при этомъ виновника существованія ея и даже не задаваясь мыслию о происхожденіи ея, *Будда* призналъ матерію зломъ и причиною зла въ человѣческой душѣ. Но матерія не была для него главною и тѣмъ болѣе единственною причиною зла; отъ этого безсознательнаго и несвободнаго начала онъ старается подняться къ тому, что ближе къ сущности человѣческаго „я“, въ пожеланіяхъ собственной души человѣка, какъ послѣдней и важнѣйшей причинѣ зла. Такимъ обра-

зомъ полное опредѣленіе зла по буддійскому ученію будетъ таково: зло состоитъ въ склонности человѣческихъ душъ къ матеріальному міру и въ стремленіи ихъ къ чувственному наслажденію, чѣмъ больше эта склонность и это стремленіе удовлетворяются, тѣмъ больше онѣ разрастаются и производятъ всѣ тѣ бѣдствія, отъ которыхъ страдаетъ существующій міръ.

Такъ какъ буддизмъ нашель—въ человѣческой волѣ—слѣдъ моральной силы, какъ причины зла, то для него открылась возможность нравственно винять человѣческимъ душамъ существующее въ нихъ (и внѣ ихъ) зло. Вообще, человѣческая личность становится въ буддизмѣ отвѣтственнѣе за свое состояніе, чѣмъ въ браманизмѣ, и въ этомъ превосходство буддизма предъ браманизмомъ. Хотя въ обыденной жизни, руководящейся общечеловѣческимъ чувствомъ и здравымъ смысломъ, свобода и отвѣтственность признавались и въ браманизмѣ, но браминскимъ принципомъ и философскимъ сознаниемъ онѣ отрицались; весь міръ съ точки зрѣнія пантеистическаго браминскаго міровоззрѣнія былъ не больше, какъ акциденціею единой субстанціи, т. е. самораскрывшагося Брами, и слѣд. человѣкъ былъ исчезающимъ моментомъ, безусловно предопредѣленнымъ во всей своей жизни и дѣйствіяхъ. Въ буддизмѣ же свобода и отвѣтственность признаются за человѣкомъ не только на практикѣ, но и въ принципѣ, коль скоро буддійское ученіе не знаетъ никакого верховнаго (божескаго) начала, никакого безусловнаго существа, а усвоетъ существованіе только частнымъ индивидуальнымъ человѣческимъ душамъ на почвѣ матеріальной природы. Стоя во главѣ міра и сознавая себя господиномъ и распорядителемъ себя и окружающихъ его предметовъ, буддистъ чувствуетъ себя свободнѣе и нравственно отвѣтственнѣе не только браманиста съ его пантеизмомъ идеалистическимъ, но и китайца съ его пантеизмомъ реалистическимъ (натуралистическимъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова).

Итакъ, міръ преисполненъ зла и бѣдствій. Причина такого состоянія его заключается въ томъ, что существуютъ, съ одной стороны, души, а съ другой—матерія, и что первыя влекутся къ послѣдней; говоря общѣе—въ томъ, что существуетъ жажда и влеченіе къ существованію, имѣющія слѣдствіемъ своимъ все новыя и новыя душепреселенія и все новое и новое развитіе міровъ. Такимъ образомъ зло неразрывно связано съ бытіемъ міра. Такъ учили брамины, такъ учатъ и буддисты,—съ тѣмъ только различіемъ, что брамины признавали міръ наліяніемъ божества, а буддисты основываютъ міръ на самомъ себѣ, не задаваясь вопросомъ о происхожденіи его. Понятно, что такое міровоззрѣніе располагало къ глубокой меланхоліи и крайнему пессимизму, которымъ буддисты превзошли даже браманистовъ, имѣющихъ по крайней мѣрѣ Брахму, это единственное чистое и совершенное существо, между тѣмъ у буддистовъ нѣтъ и этого. Изъ претерпѣваемыхъ человѣкомъ и всѣмъ живущимъ бѣдствій наиболѣе поражали буддистовъ старость, болѣзнь и смерть; а такъ какъ бѣдствія эти становятся возможными вслѣдствіе рожденія, то къ нимъ причисляется четвертое великое бѣдствіе—рожденіе. Изображеніе этихъ бѣдствій—любимая тема священныхъ книгъ буддійскихъ. Есть много и другихъ золъ въ мірѣ, гнетущихъ живыя существа и вызывающихъ въ человѣкѣ глубокое чувство скорби, это „начало и конецъ мудрости“.

Но если картина всеобщаго бѣдствія отвращала браманиста отъ общества людей и заставляла бѣжать изъ міра, то буддиста она напротивъ привлекаетъ къ людямъ, вводитъ въ сообщество съ міромъ. Состраданіе—высокій принципъ буддійской нравственности. Лишь только *Будда* озарился внутреннимъ свѣтомъ познанія истины, онъ немедленно направилъ стопы свои къ народу; и проповѣдывалъ не знатнымъ и богатымъ, а незнатнымъ и бѣднымъ. Для народа, по его ученію, необходимъ спаситель, который научилъ бы его и открылъ путь ко спасенію; та-

кой спаситель и есть *Будда*. Выступивъ на общественную проповѣдь, *Будда* прежде всего уничтожилъ браминское раздѣленіе народа на касты и провозгласилъ равенство всѣхъ людей по отношенію къ возвѣщаемому имъ спасенію и средствамъ спасенія. Гордое сознание собственнаго достоинства и святости, присущее браминамъ и возбуждавшее въ нихъ презрѣніе къ низшимъ классамъ общества, какъ неспособнымъ, на ихъ взглядъ, къ высшей духовной жизни и грѣшникамъ, было чуждо ему; будучи образцомъ смиренія и самоуничиженія, онъ съ особеннымъ сочувствіемъ относился къ униженнымъ и угнетеннымъ классамъ общества, которыми тяжесть земнаго существованія тѣмъ живѣе ощущалась. „Здѣсь (въ буддизмѣ) нѣтъ развѣтвленія божественнаго первозерна по различнымъ сортамъ растений, а есть только однородное море песчанника“<sup>1)</sup>. Здѣсь достоинство и различіе между людьми опредѣляются не происхожденіемъ ихъ, а степенью познанія и добрыхъ дѣлъ; прекрасная душа можетъ жить и въ самомъ дурномъ тѣлѣ. Извѣстенъ буддійскій рассказъ, весьма сходный по содержанию своему съ рассказомъ еванг. Іоанна о бесѣдѣ І. Христа съ самарянкой. Одинъ изъ учениковъ *Будды* встрѣтился при колодцѣ съ дѣвушкою и попросилъ у нея пить. Дѣвушка отвѣтила, что она изъ низкой касты и прикосновеніемъ своимъ можетъ осквернить высокаго просителя. Я не спрашиваю, отвѣтилъ собесѣдникъ, о происхожденіи твоёмъ, а только прошу у тебя напиться, — прошу сдѣлать доброе дѣло, въ которомъ я въ настоящее время нуждаюсь. Дѣвушка сдѣлала доброе дѣло, и облагодѣтельствованный учитель принялъ ее въ число ученицъ *Будды*. Не сразу, конечно, *Буддѣ* удалось разрушить кастовыя преграды; не вездѣ съ одинаковымъ успѣхомъ онъ производилъ разрушеніе ихъ; въ нѣкоторыхъ буддійскихъ странахъ и по настоящее время сохраняются остатки кастовыхъ различій. Но это обстоятельство, скажемъ словами одного богослова, „столь же мало говоритъ

1) *Вуттисе*, Handbuch d. chr. Sittenlehre, s. 36.



противъ буддѣйскаго принципа, какъ мало существованіе крѣпостнаго права въ средніе вѣка и даже рабства въ нынѣшней Америкѣ говорятъ противъ безусловнаго признанія въ христіанствѣ человѣческаго достоинства. Между принципомъ и осуществленіемъ выводовъ изъ него на практикѣ всегда существуетъ большое различіе<sup>1)</sup>). Нельзя сказать и того, чтобы уничтоженіе кастъ было прямымъ и первымъ намѣреніемъ *Будды*. Религіознаго реформатора не надобно смѣшивать съ реформаторомъ социальнымъ и вообще культурнымъ. Съ религіозной же точки зрѣнія *Будда*, по выраженію *Вебера*, „скорѣе игнорировалъ касты, чѣмъ воевалъ противъ нихъ“<sup>2)</sup>). Да и могъ ли *Будда*, при всей своей универсалистической тенденціи, не быть сыномъ своего времени, какъ выразился *Гёте* о геніяхъ. Не „внушало ли ему“, наконецъ, „благоразуміе“, какъ выразился тотъ же *Веберъ*, не касаться существованія кастъ<sup>3)</sup>? Но тѣмъ не мевѣ непрямое вліяніе *Будды* на разрушеніе кастъ было сильно; религіозно-нравственные принципы его необходимо вели къ ихъ разрушенію.

Принципы эти, т. е. содержаніе преподаннаго *Буддой* правоученія, дѣйствительно отличаются характеромъ народнымъ, общечеловѣческимъ; въ нѣкоторыхъ пунктахъ они довольно ясно напоминаютъ универсальное ученіе *И. Христа* и ап. *Павла*. Есть у *Будды* изреченіе, аналогичное съ изреченіемъ *И. Христа* о ниспосланіи Небеснымъ Отцемъ солнца на добрыхъ и злыхъ и дождя на праведныхъ и неправедныхъ<sup>4)</sup>; есть изреченіе аналогичное съ ученіемъ *И. Христа* о трудности богатымъ войти въ царствіе небесное и большей восприимлемости къ Его ученію низшихъ и бѣдныхъ изъ народа<sup>5)</sup>; есть изреченіе, аналогичное съ выраженіемъ

<sup>1)</sup> *Пфлайдереръ*, D. Religion. s. 218.

<sup>2)</sup> *Всемирн. исторія*, пер. *Ивановичъ* въ *Зуевъ* кн. 1, Спб., 1860 г. стр. 338.

<sup>3)</sup> *Ibid.*

<sup>4)</sup> „Какъ вода омываетъ всѣхъ, и добрыхъ и злыхъ, какъ небо имѣетъ достаточно пространства для всѣхъ, такъ и мое ученіе...“

<sup>5)</sup> „Трудно быть богатымъ и научиться пути“ (т. е. ко спасенію), сказалъ *Будда*.

ап. Павла, что во Христѣ нѣтъ различія между іудеями и эллиномъ, рабомъ и свободнымъ, мужчиной и женщиной<sup>1)</sup>, и т. п. Вообще законъ свой—какъ воздаянія, такъ и милости—*Будда* считаетъ однимъ для всѣхъ. Общепародному содержанию ученія *Будды* соотвѣтствовали общепародная форма и тонъ рѣчи. Это была проповѣдь общеповытная, облегчаемая въ доступные для всякаго образы и описанія; это былъ тонъ не школьной учености, а простаго здраваго смысла, коренящагося въ глубокомъ сознаніи истины. Проповѣдывалъ *Будда* не въ школахъ только, но и на рынкахъ, площадяхъ, улицахъ,—какъ нѣкогда *Сократъ* и потомъ Основатель христіанства. Проповѣдывалъ на языкѣ не ученомъ, санскритскомъ, а народномъ, бывшемъ въ это время въ обыденномъ употребленіи и уклонившемся отъ санскрита. Книгъ никакихъ самъ *Будда* не писалъ, а передалъ ученіе свое устно ученикамъ, которые заключили его по смерти учителя въ многочисленныя сочиненія, получившія на буддѣйскихъ соборахъ санкцію канона священныя книгъ. Все это ясно свидѣтельствуетъ, что проповѣдь *Будды* была направлена къ народу; все это не могло не возбудить народъ, оживить, поставить на ноги, влить въ „труждающуюся и обремененную“ душу его отраду, и послужило буддѣйскому ученію на пользу, ставъ причиною быстрого и широкаго распространенія его.

Первое, на что было обращено вниманіе *Будды* и что онъ старался пробудить въ народѣ—это сознаніе ничтожества и грѣховности всего существующаго. Мысль эту не трудно было внушить тому угнетенному классу общества, къ которому онъ прежде всего обратился съ своею рѣчью. Не могли рѣчи его не встрѣтить живаго отклика и во всякой человѣческой душѣ, сколько нибудь внимательной къ

1) „Между последователями Будды нѣтъ ни браминовъ, ни судръ, ни мужей, ни женщинъ, ни знатнаго, ни незнатнаго; переходъ къ спасенію предлежитъ каждому; такое или иное происхожденіе человѣка не препятствуетъ ему избѣжать востѣ смерти душепреселенія“.

себѣ и чувствующей себя въ неудовлетворительномъ состояніи, т. е. ощущающей въ себѣ большій или меньшій разладъ идеи и дѣйствительности (а кто не ощущаетъ этого?). Отъ этого индивидуально-психическаго пессимизма не трудно было перейти къ пессимизму универсально-космическому. Труднѣе представлялся вопросъ—какъ же спасти себя отъ этого бѣдственнаго состоянія? На какую цѣль должны быть направлены стремленія человѣка и какими средствами можетъ быть достигнута эта цѣль?

Въ этомъ пунктѣ буддизмъ отчасти сходится съ браманизмомъ; и тотъ и другой направлены на уничтоженіе человѣческой личности, на прекращеніе въ человѣкѣ сознанія своего „я“, такъ какъ съ этимъ сознаніемъ соединяется ощущеніе жизни, которая есть зло. Но атеистическій буддизмъ пошелъ далѣе пантеистическаго браманизма. Если браманизмъ сущность бытія полагаетъ въ неопредѣленномъ и безсодержательномъ Брамѣ, т. е. въ бытіи хотя безличномъ и пустомъ, но все же бытіи, то буддизмъ нашелъ сущность бытія въ небытіи, такъ какъ необходимое условіе всякаго существованія <sup>1)</sup> есть ограниченіе (границы), пустота, небытіе; и слѣд. все возникаетъ изъ небытія и сопровождается въ своемъ существованіи небытіемъ; все носить въ себѣ это небытіе. Хотя все существующее постоянно течетъ и видоизмѣняется <sup>2)</sup>, но небытіе (или ограниченіе, обуславливающее видоизмѣненіе формъ существующаго) всегда присуще всему и всегда составляетъ его сущность. А каково начало, таковъ долженъ быть и конецъ; обуславливающее бытіе небытіе должно наконецъ вполне проникнуть бытіе, разрушить всѣ его формы и всецѣло перевести въ ничто. Если такимъ образомъ для человѣка небытіе составляетъ верхов-

---

<sup>1)</sup> Какъ намъ уже извѣстно, по буддйскому ученію существуетъ только множество, только частныя или индивидуальныя виды бытія, но не существуетъ всеобъемлющее единое бытіе.

<sup>2)</sup> Устойчиваго бытія не можетъ быть по буддйской метафизикѣ.

ную истину, то оно должно составлять для него и верховное благо, *supremum bonum*. Это *supremum bonum* и есть знаменитая буддйская Нирвана<sup>1)</sup>. Вступая въ Нирвану, человѣкъ достигаетъ истиннаго покоя и блаженства, освобождаясь отъ всѣхъ бѣдствій и скорбей жизни. Въ ней нѣтъ „ни желаній, ни дѣятельности, ни старости, ни процвѣтанія“, нѣтъ „ни мысленія, ни немышленія“. Вотъ отрицательныя опредѣленія Нирваны.—Что же думать о положительномъ содержаніи ея? Исчезаютъ ли въ Нирванѣ только человѣческія пожеланія, или и сама душа? Превращается ли въ ней существованіе индивидуально-личное, или и всякое?

Достовѣрно то, что въ послѣдующее время, по мѣрѣ измѣненія первоначальнаго буддизма, взглядъ на Нирвану измѣнился въ томъ смыслѣ, что съ Нирваной начали соединять представленіе положительнаго блаженства, настоящаго рая. Можно несомнѣваться также, что масса народа и въ началѣ неспособна была къ философскимъ отвѣченіямъ, требующимъ освобожденія отъ всякаго безусловно содержанія въ представленіи о Нирванѣ. Нельзя не согласиться и съ тѣмъ, что въ нѣкоторыхъ буддйскихъ школахъ Нирвану понимали въ смыслѣ чистаго небытія, совершеннаго уничтоженія души. Но вопросъ въ томъ, какъ понималъ Нирвану *Будда*? Исслѣдователи буддизма различно думаютъ объ этомъ предметѣ. *Веберъ* (А.), *Крайтцеръ*, *Неандеръ* (А.), *Билъ* понимаютъ Нирвану не въ смыслѣ абсолютнаго уничтоженія, а въ смыслѣ апопееозы человѣческой души. Состояніе въ буддйской Нирванѣ можно-бы въ этомъ случаѣ уподобить состоянію въ еврейскомъ шеолѣ и греческомъ адѣ, или—въ неоплатоническомъ экстазѣ и въ средневѣковомъ мистическомъ погруженіи въ Бога. Немыслимо, говорить, чтобы кто ни-

---

1) Этимологически—выдуваніе, погашеніе (т. е. безслѣдное исчезновеніе прежде находящагося). Противоположность Нирванѣ составляетъ Самсара, этотъ круговращающійся міръ пожеланій и увлеченій.

будь могъ представлять идеаль жизни подь формою совершеннаго уничтоженія (небытія). Напротивъ *Кэптенъ*, *Миллеръ* (М.), *Васильевъ* разумѣютъ подь Нирваною совершенное уничтоженіе души. Возможно, конечно, какъ хочетъ *Вурмъ*, „перенести браминское представленіе о единомъ Брамѣ, разившемся въ міръ и снова долженствующемъ возвратиться въ первоначальное неразвитое состояніе, на многія души буддизма, вслѣдствіе чего послѣднія должны не уничтожаться въ Нирванѣ, а возвратиться въ состояніе покоя, безразличія по отношенію къ удовольствію и неудовольствію, освобожденія отъ появленія въ семь міръ“<sup>1)</sup>. Но мы уже сказали, что атеистическій буддизмъ пошелъ дальше пантеистическаго браманизма, что въ основѣ всякаго бытія онъ полагаетъ небытіе; да и что невозможнаго и неестественнаго въ томъ, что изнемогающій духъ человѣческой готовъ испробовать всѣ возможные и мыслимые для него пути къ освобожденію отъ своего неудовлетворительнаго состоянія? Пессимизмъ *Будды* достигъ такой крайности, что мысль и желаніе освободиться не только отъ личнаго, но и отъ всякаго вообще существованія не возможны. И *hoggor nihili* не былъ настолько свойственъ древнимъ, насколько онъ свойственъ намъ, утвердившимся, такъ сказать, въ бытіи и жизни въ продолженіи вѣковъ и потому не легко расстающимся съ жизнью и бытіемъ. Если у насъ безконечное достоинство имѣетъ не только весь въ совокупности универсумъ, но и всякій въ частности человѣческій индивидуумъ, то у древнихъ взглядъ на это былъ гораздо проще и поверхностѣе. Уже у китайцевъ въ изображеніи нравственнаго идеала замѣтно обиліе отрицательныхъ чертъ; еще больше увеличивается число такихъ чертъ въ изображеніи браминскаго идеала. Нѣтъ ничего удивительнаго, что наконецъ въ буддійскомъ идеалѣ отрицаніе дошло до совершеннаго уничтоженія. Извѣстно также, какую важ

---

1) Geschichte d. ind. Rel. s. 168.

ную роль играетъ „ничто“ въ новѣйшей идеалистической философіи (*Гегель*), производящее весь существующій универсумъ. Да и мы, говоря о происхожденіи міра, не выражаемся ли—міръ сотворенъ изъ „ничего“. Не удивительно поэтому, если *Будда*, отвергну существованіе всякой божественной первоосновы, которая могла быть носителемъ міра и людей, и замѣчая въ то же время недостатки и несовершенство въ существующемъ бытіи, положилъ совершенство въ небытіи. А что въ системѣ буддизма дѣйствительно нельзя нигдѣ найти указанія на божественную сущность, поглощающую человѣческія души и сообщающую имъ по крайней мѣрѣ родовое пантеистическое существованіе по смерти, объ этомъ не можетъ быть спора. Нельзя найти яснаго указанія и на продолженіе индивидуальнаго существованія, въ какой бы то ни было формѣ, хотя бы въ формѣ забвенія или сна. Человѣческая душа (даже самого *Будды*) сравнивается съ огнемъ, который существуетъ до тѣхъ поръ, пока пылаетъ, когда же угаснетъ, тогда нельзя сказать, что онъ „вотъ здѣсь или тамъ“,—такъ бываетъ и со всякою душою, достигшею Нирваны<sup>1)</sup>. Да и сама наконецъ всепоглощающая Нирвана описывается такими чертами, которыя заставляютъ предположить несуществованіе ея, т. е. положить сущность ея въ небытіи. Нирвана по буддѣйскому представленію не есть что нибудь отличное отъ того существа, которое погружается въ нее; она „не существуетъ прежде достиженія ея къмъ либо“; она „не существуетъ и для того, кто достигъ ея“. Нирвана не имѣетъ „ни вида, ни цвѣта, ни пространства, ни времени; она ни ограничена, ни неограничена, ни настоящая, ни прошедшая, ни будущая“; въ ней нѣтъ „ни мышленія, ни немышленія; ни хотѣнія, ни желанія; ни дѣятельности, ни страданія“...

Въ виду такого представленія индѣйской Нирваны мы

---

<sup>1)</sup> Ср. еще подитованна у *Хрисанова* (Истор. рел.) мѣста изъ *Миллера* стр. 400. 461.

считаемъ себя въ правѣ предположить, что и для самаго *Будды* и самыхъ истыхъ буддистовъ въ такомъ представленіи заключалось много непонятнаго, таинственнаго и сбивчиваго. Таинственность и неясность неотдѣлимы отъ представленія о Нирванѣ уже потому, что онѣ неотдѣлимы и отъ всякаго представленія объ абсолютномъ, въ какой бы формѣ мы ни представляли его. Таинственность и сбивчивость неотдѣлимы отъ представленія о Нирванѣ и потому, что буддисты мыслятъ абсолютный идеаль именно въ формѣ небытія. По привычкѣ къ бытію (существованію) и неспособности представить себѣ абсолютное небытіе <sup>1)</sup>, мы весьма расположены къ тому, чтобы мыслятъ бытіе (существованіе) небытія, чтобы, мысля небытіе, подкладывать подъ него какое-либо содержаніе. Можно сказать, что и представленіе небытія доставляетъ содержаніе нашему мышленію (поколикъ оно есть *представленіе*), и это субъективное представленіе мы объективируемъ въ мірѣ. Потому-то и у *Будды*, и у *Гегеля*, и у всякаго другаго мыслителя въ представленіи небытія или ничто, какъ начала и конца всего, могло предполагаться на заднемъ планѣ *ничто*, — ничто могло предполагаться исполненнымъ потенцій, „чреватымъ“ будущимъ; иначе было бы слишкомъ уже большимъ абсурдомъ представлять себѣ переходеніе ничто *безъ всякихъ потенцій* въ нѣчто. А если такъ, то это исполненное потенцій ничто не настолько уже незначительно, малосмысленно и ужасно для человѣка, какъ ничто дѣйствительно абсолютно пустое, т. е. во вѣки неспособное перейти въ нѣчто и нигдѣ и никогда не существующее. Не напрасно на третьемъ буддійскомъ соборѣ Нирвана признана „непостижимой“. *Эйтель* думаетъ, что самъ *Будда* оставилъ вопросъ о Нирванѣ неразрѣшеннымъ. Не напрасно также въ народномъ сознаніи Нирвана получала положительное содержаніе.

---

1) Эта привычка и неспособность коренятся въ томъ обстоятельствѣ, что мы существуемъ, а не несуществуемъ, испытываемъ бытіе, а не небытіе.

Не сходясь вполне съ браманизмомъ въ опредѣленіи цѣли или идеала нравственной жизни, буддизмъ гораздо больше расходится съ нимъ въ опредѣленіи средствъ и пути къ достиженію идеала.

Мы имѣли уже случай замѣтить, это по буддійскому ученію народъ нуждается въ спасителѣ (*Буддѣ*), который указалъ бы ему тотъ истинный путь къ освобожденію отъ золъ сего міра, который самимъ народомъ не можетъ быть найденъ. Этимъ глубокимъ ученіемъ, напоминающимъ христіанство и свидѣтельствующимъ о сознаніи безсилія естественнаго человѣка спасти себя, буддизмъ превзошелъ браманизмъ. Но вслѣдствіе рачіоналистическаго направленія своего онъ усвоилъ спасителю значеніе только учителя и образца для послѣдователей его, но отнюдь не источника обновляющей и животворящей силы. Слѣдуя примѣру *Будды*, человѣкъ долженъ спасать себя своими собственными силами и заслугами, и ихъ вполне достаточно для этой цѣли, такъ какъ заслуги святаго человѣка чрезвычайно велики на взглядъ буддистовъ; никакой благодати буддистъ не знаетъ. Отношеніе къ спасителю совершенно похожее на отношеніе новѣйшихъ рачіоналистовъ къ Спасителю христіанскому, по мнѣнію которыхъ „если-бы въ настоящее время І. Христосъ пришелъ на Іорданъ, то Его мало интересовало-бы—именуется ли Его имя между людьми или забыто,—для Него достаточно было-бы, если-бы Онъ увидѣлъ людей борющимися за то же дѣло, за которое Онъ боролся“. Нѣтъ у буддистовъ и вѣры, а есть только знаніе.

По ученію *Будды* человекъ можетъ спастись не дикими браминскими самоистязаніями и скрупулезнымъ исполненіемъ предписаній касательно внѣшнихъ очищеній и жертвъ и вообще внѣшняго поведенія, а воздержною жизнію, освобожденіемъ сердца отъ страстей и благотвореніемъ людямъ. Пройдя собственнымъ опытомъ школу самоистязаній, *Будда* нашелъ ихъ не только бесполезными, но даже вредными, помрачающими духъ человѣческой. И такъ какъ источникъ



зла по его взгляду въ пожеланіяхъ человѣческой души, то потому онъ старался отвлечь нравственное сознаніе чело-  
вѣка отъ внѣшней стороны и обратить его на внутреннюю  
сторону. Но жизнь въ мірѣ съ его разнообразными житей-  
скими интересами во всякомъ случаѣ препятствуетъ сосре-  
доченности мысли и воли на одной—единственной потреб-  
ности челоѣка и препровожденію вполне трезвой и воз-  
держной жизни,—этого не могъ не замѣтить и *Будда*. Потому,  
отвергая браминскую замкнутость и предписывая сострада-  
тельные сношенія съ ближними, *Будда* тѣмъ не менѣ сво-  
имъ послѣдователямъ заповѣдуетъ отрѣшиться отъ міра и  
его удовольствій и избрать монашескую жизнь (быть  
„бикшу“<sup>1)</sup>, „шрамана“<sup>2)</sup>) съ ея обычными спутниками цѣ-  
ломудріемъ, нищетою и послушаніемъ. Въ отличіе же отъ  
браманизма, съ его чисто созерцательнымъ направленіемъ,  
буддизмъ тяготеетъ къ учрежденію монашества общиннаго,  
открывающаго возможность и при иноческихъ обѣтахъ тру-  
диться на общую пользу и взаимно помогать другъ другу  
въ дѣлѣ нравственнаго самоусовершенствованія.

Но „остроумные выводы часто разбиваются о желѣз-  
ную дѣйствительность“. Невозможно всѣмъ людямъ оставить  
мірѣ, жить въ безбрачій и просить милостыни. Вслѣдствіе  
этого на практикѣ само собою образовалось два разряда  
послѣдователей *Будды*—строгихъ, занятыхъ исключительно  
мыслію о Нирванѣ, и нестрогихъ, смягчавшихъ религіозно-  
нравственный ригоризмъ заботами о земныхъ интересахъ.  
Съ теченіемъ времени образовалось даже два сословія—  
духовныхъ и мірянъ. Но это не были браминскія касты;  
какъ возможенъ былъ переходъ изъ сословія мірянъ въ  
число духовныхъ, такъ не воспрещался и выходъ изъ со-  
словія духовныхъ и возвращеніе въ мірѣ<sup>3)</sup>. Нельзя назвать  
отношеніе между этими двумя сословіями и отношеніемъ

1) Просящій милостыни, нищій.

2) Воздержный, безбрачный.

3) Тѣмъ болѣе въ случаяхъ поступленія въ монастырь по принужденію  
родителей.

между жрецами и народомъ, такъ какъ религіозная жизнь почти совсѣмъ была сведена у буддистовъ на жизнь нравственную, и такъ какъ оба сословія—міряне и духовные существовали независимо другъ отъ друга и не находились между собою въ такой органической связи, въ какой они находятся у тѣхъ народовъ, у которыхъ существуетъ жречество; все преимущество духовныхъ состояло у буддистовъ въ томъ, что они были благочестивѣе мірянъ. Но этимъ впрочемъ не исключалась возможность нравственнаго вліянія духовныхъ на народъ; оно было тѣмъ глубже, чѣмъ живѣе духовные сознавали долгъ свой не замыкаться высокомерно отъ народа, а благодѣтельствовать ему.

Поступить въ монастырь можно было даже въ дѣтскомъ возрастѣ; но посвященіе (довольно церемоніальное) новопоступленнаго въ число членовъ братства могло совершиться только по достиженіи имъ двадцати-лѣтняго возраста. Дисциплинарныя правила монастырской жизни направлены прежде всего на охраненіе иноческаго цѣломудрія. Производить путемъ супружеской жизни новыя живыя существа—значить умножать страданіе и давать власть чувственной страсти; между тѣмъ то и другое претивно мудрецу. Половая страсть „настолько сильна, что съ нею не можетъ сравниться никакая другая“; и если-бы жила на землѣ еще хоть одна столь же сильная страсть, то „не спаслась бы въ поднебесной никакая плоть“<sup>1)</sup>. Потому-то буддійскому аскету воспрещены всякія сношенія съ женщиной, даже не позволяется получить отъ нея милостыню. Ему предписывается подавлять въ себѣ даже малѣйшее половое возбужденіе, потому что пока оно живетъ въ человѣкѣ, до тѣхъ поръ человѣкъ невольнo влечется къ женщинѣ, „какъ теленокъ къ коровѣ“, по выраженію *Будды*. Столь же преступнымъ считалось употребленіе спиртныхъ

---

<sup>1)</sup> Мысль вполне вѣрная въ томъ смыслѣ, что половая похоть коренится въ тѣлесности, лежащей за предѣлами самовластной воли и подчиненной своимъ особеннымъ законамъ, общимъ у нея со всею вообще физическою природою.

напитковъ. Пища должна быть потребляема въ ограниченномъ количествѣ и со строгимъ разборомъ; воспрещалось ѣсть мясо, принимать пищу послѣ полудня и т. п.<sup>1)</sup> И эти предписанія были обязательны не только для взрослыхъ, но и для поступившихъ въ монастырь дѣтей. Ночной отдыхъ воспрещался „на высокой и широкой постелѣ“. Монастырскія дѣти должны были отказаться отъ пѣсней, плясокъ, украшеній изъ цвѣтовъ, однимъ словомъ отъ всякихъ удовольствій. Во исполненіе втораго монашескаго обѣта—нищеты аскетъ не въ правѣ былъ имѣть какое бы то ни было имущество и долженъ былъ утолять голодъ милостынею, собранною притомъ молча. И обѣтъ самоотверженія, и общинная жиднь буддійскихъ аскетовъ требовали строгаго исполненія и третьей монашеской добродѣтели—послушанія. Но выходъ изъ монастыря былъ свободенъ, такъ какъ сущность дѣла не во внѣшней обстановкѣ, а въ аскетизмѣ. Тѣмъ болѣе не могло быть въ этомъ отношеніи стѣсненія, что до учрежденія монастырей общество послѣдователей *Будды*, хотя соединенное внутреннею связью, жило врознь, подъ открытымъ небомъ, располагалось для ночлега подъ деревьями, каждодневно странствуя по городамъ для собиранія подаяній. Только сезонъ дождей, длившійся отъ полнолунія Іюля до полнолунія Ноября, монахамъ обязательно оставаться въ монастырѣ и усилить аскетическія упражненія. Исполненіемъ трехъ монашескихъ добродѣтелей подвиги буддійскаго аскета не ограничивались,—онъ долженъ воплотить въ себѣ и другія добродѣтели, особенно связанная съ священною для буддиста обязанностию благотворительствовать ближнимъ. Уже поступающему въ монастырь мальчику строго вмѣнялось, между прочимъ, въ обязанность

---

1) Но въ послѣднее время сдѣлано послабленіе въ этомъ отношеніи. Запрещеніе принимать пищу послѣ полудня истолковано въ смыслъ непозволенія принимать ту пищу, которая обыкновенно подается на обѣдъ; начали употреблять мясо, а въ случаяхъ нездоровья—и спиртные напитки.

не похищать чужой собственности, никогда не лгать, никого не поносить, не умерщвлять ничего живаго, и т. п.

По внѣшнему виду буддійскіе аскеты нѣсколько отличались отъ аскетовъ браминскихъ. Если послѣдніе давали росту волосъ на своемъ тѣлѣ полную волю, то первые тщательно сбривали ихъ на всемъ тѣлѣ, какъ нечистоту. Если первые оставляли обнаженнымъ свое тѣло, то послѣдніе тщательно прикрывали его, даже ночью. Одежда надѣвалась при поступленіи въ монастырь желтая<sup>1)</sup>, а до основанія монастырей она шивалась изъ случайно собранныхъ пестрыхъ доскутковъ. Остальныя принадлежности странствующаго аскета суть—чашка (для собиранія милостыни и пищи), нищенскій посохъ и четки.

Точное исполненіе монастырскаго устава гарантировалось публичнымъ покаяніемъ, совершавшимся въ каждое новолуніе и полнолуніе, служившимъ также средствомъ къ очищенію совѣсти. Это было своего рода таинство, свидѣтельствующее какъ о социальномъ характерѣ нравственной жизни буддійской сравнительно съ браминскою, такъ и о внутренней свободѣ ея сравнительно съ внѣшностью и механичностью браминской нравственности. Въ собраніи послѣдовательно читались предписанія нравственнаго закона, и послѣ каждаго отрывка присутствовавшіе вызывались на исповѣданіе поступковъ, противныхъ изложенной въ отрывкѣ заповѣди. Проступки заглаживались не браминскими самоистязаніями, а раскаяніемъ. Кающійся въ легкихъ проступкахъ получалъ отъ собранія прощеніе тотчасъ же; болѣе или менѣе тяжкіе грѣхи разрѣшались послѣ эпитиміи, состоявшей въ прочтеніи извѣстнаго количества молитвъ или въ черныхъ работахъ въ монастырѣ въ продолженіе извѣстнаго времени; самыя же тяжкіе грѣхи, каковы упорное еретичество и нецѣломудренная жизнь, оставались безъ разрѣшенія и вели къ исключенію изъ общины. Покаяніе

---

1) Въ настоящее время у „сѣверныхъ“ буддистовъ употребляется красная.

сопровождалось цѣлодневнымъ постомъ. Въ настоящее время покаяніе совершается у буддистовъ въ общей формѣ, и для состава собранія считается достаточнымъ нѣсколько чловѣкъ. Составлялись собранія и съ цѣлю рѣшенія разныхъ нравственно - правическихъ и теоретическихъ вопросовъ. Они нравились буддистамъ при ихъ общительномъ характерѣ. Изъ числа этихъ собраній особенное значеніе имѣютъ въ церковной исторіи буддизма такъ называемые синоды или общія собранія всѣхъ по возможности представителей буддійскаго міра. На нихъ утверждены догматы вѣры, опредѣлены правила нравственности и дисциплины и собраны и очищены священныя книги<sup>1)</sup>.

Существовали у буддистовъ и женскія монастырскія общины. Хотя *Будда*, по преданію, согласился на принятіе женщинъ въ свое общество не сразу, а послѣ усиленныхъ просьбъ своихъ родственниковъ и любимцевъ, но, съ другой стороны, извѣстно, что онъ въ сущности уравнивалъ всѣхъ людей, и слѣд. по принципу не могъ исключить женщинъ изъ участія въ подвижнической жизни. Цѣломудріе, нищенство и послушаніе были и въ женскихъ обителяхъ основаціемъ подвижнической жизни. Но по численности женскіе монастыри уступали мужскимъ; да и способностію къ неуклонной подвижнической жизни женщина, по буддійскому

---

<sup>1)</sup> Первый синодъ собранъ былъ вскорѣ послѣ смерти *Будды* въ Радхагригѣ подъ предсѣдательствомъ одного изъ самыхъ любимыхъ учениковъ *Будды*. Въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ на этомъ соборѣ записаны по памяти присутствовавшихъ ученіе и правила жизни, преподавння *Буддою*. Составленный сборникъ (который, конечно, не былъ еще современнымъ канономъ буддійскимъ) раздѣлялся на три отдѣла: *Сутра*—рѣчи и изреченія *Будды*, *Виная*—дисциплинарныя правила и *Абидарма*—догматика или метафизика. Споры въ буддійскомъ обществѣ и упадокъ нравственности подали поводъ къ созванію втораго синода, состоявшагося около 430 г. до Р. Христ. На немъ возставлено въ первоначальной чистотѣ свящ. канонъ и отлучено множество упорствовавшихъ въ заблужденіяхъ. Третій синодъ созвалъ великій ревнитель и распространитель буддизма царь *Ашока*, около 246 г., по поводу происшедшаго раскола въ средѣ буддистовъ. Четвертый синодъ не былъ признанъ важными буддистами, отдѣлившимися отъ сѣверныхъ.

воззрѣнію, не могла сравняться съ мужчиной, — каковой взглядъ на женщину выразился въ нѣкоторыхъ постановленіяхъ на счетъ „бикшуні“, напр. она принималась въ монастырь не иначе, какъ послѣ годоваго испытанія въ родительскомъ домѣ, не должна была оставаться въ удивленіи больше двухъ недѣль, могла посѣщать знакомыхъ и т. п. Къ бикшу должна относиться съ полнымъ почтеніемъ и поучаться у него.

Нравственныя обязанности мірянъ хотя не могли быть совершенно тождественными съ обязанностями монастырскихъ подвижниковъ, но сохраняли тотъ-же общій характеръ буддѣйской морали. Цѣломудріе, терпѣніе и милосердіе—вотъ сущность, къ которой сводятся у буддистовъ всѣ предписанія мірской нравственности. Въ виду сохраненія цѣломудрія предписывается мірянамъ жить просто и умѣренно, воздерживаться отъ роскоши и чувственныхъ удовольствій, обуздывать пожеланія и страсти, вообще по возможности не плѣняться видимымъ міромъ и его интересами. Но самообладаніе по отношенію къ чувственности должно быть восполнено самообладаніемъ по отношенію къ духу. Это выражается во второмъ главномъ свойствѣ добродѣтельнаго чловѣка—терпѣніи. Свойствомъ этимъ обладаетъ, по ученію *Будды*, тотъ чловѣкъ, который безропотно переноситъ всякое несчастіе и неизбѣжное въ мірѣ зло, и вмѣсто того чтобы мстить за оскорбленіе, своситъ ихъ молчаливо. На счетъ перваго и втораго рода самообладанія въ Сутрѣ находится довольно прекрасныхъ изреченій, напоминающихъ изреченія библейскихъ учительныхъ книгъ. Напримѣръ: „Самый великій изъ побѣдителей—это побѣдитель надъ самимъ собою“. „Никакой огонь не можетъ быть сравненъ съ похотью, никакія узы не могутъ быть сравнены съ ненавистью, никакая сѣть не можетъ быть сравнена со страстью, никакая стремнина не можетъ быть сравнена съ пожеланіемъ“. „Какъ дерево все вновь и вновь наростаетъ, хотя-бы была усѣчена его вершина, лишь бы не былъ по-

врежденъ корень, такъ къ человѣку все вновь и вновь возвращается скорбь, пока не будетъ искоренена въ немъ склонность къ вождельнѣю<sup>а</sup>. „Гнѣвъ никогда не можетъ быть утишенъ гнѣвомъ, но—миромъ; таковъ вѣчный законъ“. „Какъ скала стоитъ недвижимо подъ напоромъ бури, такъ мудрецъ не можетъ быть подвинутъ ни порицаніемъ, ни похвалою“. „Когда порочной человѣкъ порицаетъ человѣка добродѣтельнаго, то онъ подобенъ тому, кто смотритъ вверхъ и плюетъ по направленію къ небу; слюна не запачкаетъ неба, а возвратится къ плюющему и запятнаетъ его самаго“. Второе главное свойство добродѣтельнаго человѣка—терпѣливость находится въ связи съ третьимъ свойствомъ—милосердіемъ или состраданіемъ къ ближнимъ и составляетъ переходъ къ нему. Не воздавая зломъ за зло, добродѣтельный человѣкъ уменьшаетъ этимъ сумму страданій въ мірѣ. Это отрицательный видъ милосердія. Положительный видъ выражается въ дружескомъ обращеніи съ ближними, въ спомоществованіи бѣднымъ, въ ухаживаніи за больными, въ призрѣніи странниковъ и т. п. Заповѣдь щадить живущее простиралась сколько на людей, столькоже и на животныхъ. Строго запрещалось умерщвлять все вообще живое; заводились госпитали не только для животныхъ высшей породы и домашнихъ, но и для змѣй и гадовъ<sup>1)</sup>. Всѣ обязанности къ самому себѣ и къ ближнимъ выражены у буддистовъ въ пяти заповѣдяхъ, напоминающихъ вторую скрижаль Моисеева закона<sup>2)</sup>, и въ перечнѣ десяти видовъ грѣха<sup>3)</sup>.—Характеромъ кротости и снисходительности проникнуты и семейныя отношенія буддистовъ. Нѣжная привязанность *Будды*

---

<sup>1)</sup> По сказаніямъ легендъ, первые послѣдователи *Будды* отрѣзвали куски мяса отъ собственного тѣла, чтобы кормить червей и другихъ животныхъ.

<sup>2)</sup> а) Не убивать ничего живаго, б) не воровать, в) не прелюбохѣйствовать, д) не лгать, е) не напиваться.

<sup>3)</sup> Грѣхи тѣла: усійство, кража и нецѣломудріе; грѣхи слова: ложь, клевета, злословіе и болтовня; грѣхи сердца: корыстолюбіе, злопамитство и сентимизмъ.

къ своему отцу служить образцомъ въ этомъ отноше-  
шеніи <sup>1)</sup>).

Обязанностей къ божеству у буддиста не можетъ быть. Но есть нѣкоторая замѣна этихъ обязанностей, состоящая въ исповѣданіи такъ называемыхъ „прибѣжищъ“, числомъ три, которыхъ каждый буддистъ долженъ искать: прибѣжища въ *Буддѣ*, прибѣжища въ буддійскомъ законѣ и прибѣжища въ сонмѣ буддійскихъ монаховъ, составляющихъ буддійскую церковь.

Хотя по общему характеру своему нравственные предписанія для монашествующихъ и мірянъ сродны, тѣмъ не менѣе значеніе и достоинство нравственной жизни монаховъ и мірянъ не могутъ быть уравниваемы, тѣмъ болѣе, что въ принципѣ истинный путь ко спасенію по буддизму есть, строго говоря, путь монашескаго подвижничества, и что при тождествѣ общаго характера предписаній для монаховъ и мірянъ они имѣютъ и нѣчто различное. Потому загробная судьба монашествующихъ и мірянъ различна. Только первые могутъ прямо перейти по смерти въ блаженную Нирвану; послѣднимъ же предстоитъ душепреселеніе. Все вообще человѣчество буддизмъ раздѣляетъ по достоинству внутренней жизни на два класса—обыкновенныхъ людей, невдохновенныхъ, и досточестныхъ (*арьевъ*). Послѣдніе въ свою очередь дѣлятся по буддійской схоластикѣ на четыре разряда, соотвѣтственно четыремъ степенямъ нравственнаго совершенства и приближенія къ Нирванѣ <sup>2)</sup>. На первой ступени (*Шротамаанна*) человѣкъ достигаетъ истиннаго знанія того, что не должно быть ничего такого, что я могу назвать моимъ (должна быть уничтожена форма личнаго существованія); достигши этого знанія, человѣкъ „всту-

<sup>1)</sup> Хотя и у буддистовъ, какъ вообще въ азиатствѣ, женщина считается ниже мужчины и дозволяется многоженство, но женщина, во всякомъ случаѣ, стоитъ здѣсь выше, тѣмъ въ браманизмѣ; она можетъ быть даже, какъ мы видѣли, аскетомъ.

<sup>2)</sup> Эти четыре ступени святости имѣютъ, какъ увидимъ ниже, не только нравственное значеніе, но и метафизико-космическое; онѣ перенесли и на внѣшній міръ, и такимъ образомъ создано четыре небесныя пространства съ обитателями различныхъ степеней святости.



пасть въ потопъ“, текущій въ Нирвану <sup>1)</sup>). Онъ въ десять тысячъ разъ выше обыкновеннаго человѣка. Онъ уже не можетъ возродиться въ формѣ низшаго существа, а развѣ въ формѣ человѣка или бога. На второй ступени человѣкъ поднимается въ сто тысячъ разъ выше Шротаапанна. Онъ называется „однажды возвращающимся“ (*Сакридагами*), т. е. ему предстоитъ только еще однажды возродиться въ мирѣ человѣческомъ или божескомъ. На третьей ступени человѣкъ становится въ миллионъ разъ выше Сакридагами. Имя его— „невозвращающійся“ (*Амагами*), т. е. онъ не возраждается болѣе на землѣ, а развѣ—въ мирѣ боговъ. Наконецъ на четвертой ступени человѣкъ (*Аратъ*, т. е. достойный) становится свободнымъ отъ всѣхъ пожеланій и переходитъ въ состояніе полнаго безразличія; для него окончился путь перерожденій и открыта Нирвана. вмѣстѣ съ тѣмъ для него теряютъ значеніе естественныя и необходимыя условія и законы жизни; онъ получаетъ чрезвычайное знаніе и сверхъестественныя силы, посредствомъ которыхъ можетъ распоряжаться всѣмъ по своему усмотрѣнію и творить чудеса.— Такимъ образомъ путь нравственнаго усовершенствованія есть, какъ и у браминовъ, путь постепеннаго подавленія личной жизни, съ цѣлію достигнуть идеала, состоящаго въ отсутствіи всякаго содержанія, въ небытіи (Нирванѣ).

Мірянѣ же и вообще людей, не находящихся на пути прямого и быстрого приближенія къ Нирванѣ, ожидаютъ душепреселенія. Ученіе о душепреселеніи есть общее достояніе индійцевъ и потому существуетъ какъ у браманистовъ, такъ и у буддистовъ. Но если оно имѣло важное значеніе и у первыхъ, то еще важнѣе значеніе его у послѣднихъ. Оно получаетъ здѣсь значеніе и нравственное, и метафизическое. При недостаткѣ вѣры въ Творца міра или въ какого бы то ни было верховнаго производителя его, буддистамъ остается довольствоваться знаніемъ вторичныхъ причинъ

---

<sup>1)</sup> Отсюда и названіе Шротаапанна, т. е. вступленіе или вступившій въ рѣку.

существованія міра. Вмѣсто отвѣта на вопросъ о происхожденіи міра *Будда* направляетъ вниманіе своихъ учениковъ на существующее фактически зло (неотдѣлимое отъ существованія міра) и на средства къ спасенію отъ него. Давящихъ такой вопросъ онъ уподобляетъ „тому человѣку, который, будучи раненъ стрѣлою въ грудь, вмѣсто того чтобы безмолвно предоставить себя въ распоряженіе врача, поспѣшающаго вынуть изъ груди стрѣлу, начинаетъ спрашивать о томъ, изъ какого дерева выточена стрѣла, какого она цвѣта, изъ какого металла ея остріе, и такимъ образомъ теряетъ драгоцѣнное время“. Вторичными же причинами существованія міра буддисты считаютъ постоянные процессы душепреселенія. Въ основѣ душепреселенія лежитъ (какъ мы объяснили выше) влеченіе человѣческихъ душъ къ существованію, отъ котораго неотдѣлимо зло. „Какъ въ браманизмѣ Брами раскрываетъ изъ себя міръ вслѣдствіе желанія перейти въ другое состояніе, съ появленіемъ же міра полагается и мировое зло, и это зло не можетъ быть уничтожено до тѣхъ поръ, пока весь міръ снова не разрешится въ Брामу; такъ въ буддизмѣ каждая отдѣльная душа мыслится, такъ сказать, какъ Брами, представляется существующею прежде существованія міра, какъ потенція. Міръ происходитъ въ этомъ случаѣ въ силу желанія не одного существа, а многихъ существъ, хотя желаніе это извращенное; происшедшее же вслѣдствіе этого желанія зло не можетъ быть уничтожено въ человѣческихъ душахъ до тѣхъ поръ, пока сами души не будутъ сведены на ту потенцію, въ которой онѣ находились отъ вѣчности“<sup>1)</sup>). Впрочемъ ясной мысли о существованіи душъ до начала міра и появленія міра по дѣйствию душъ нигдѣ не встрѣчается въ буддизмѣ. Говорится только, что души вмѣсто того чтобы стремиться къ освобожденію отъ личнаго самостоятельнаго существованія и къ погруженію въ Нирвану, все вновь и

---

<sup>1)</sup> *Вурм*, Geschichte d. ind. Relig., s. 165.  
Исторія нравственности.

вновь влекутся къ сему міру и жаждутъ конкретнаго существованія въ немъ, и такимъ образомъ увѣковѣчиваютъ душепреселенія, а съ тѣмъ вмѣстѣ—существованіе сего бѣдственнаго міра. Когда мы бросаемъ въ землю сѣмя, говорятъ буддисты, то изъ этого сѣмени вырастаетъ дерево, которое въ свою очередь даетъ сѣмя для сѣянія. Птица кладетъ яйцо, изъ котораго снова выходитъ птица, кладущая яйца. Подобно тому непрерывный рядъ желаній рождающихся въ мірѣ существъ вызываетъ непрерывный рядъ существованій. Наставеть ли когда либо конецъ существованія міра и полное прохожденіе его въ Нирвану—отвѣта на этотъ вопросъ не найдемъ у буддистовъ точно также, какъ и на вопросъ о началѣ міра.

Кромѣ того что отвѣтъ на этотъ вопросъ и не могъ быть данъ съ той религіозно-метафизической точки зрѣнія, на которой стоялъ *Будда*, главное вниманіе и интересъ основателя буддизма были обращены, какъ намъ извѣстно уже, не на метафизику, а на этику. Потому и въ ученіи о душепреселеніи преслѣдовался и уяснялся у буддистовъ главнымъ образомъ моральный интересъ,—интересъ возмездія и нравственнаго исправленія. Если этотъ интересъ имѣлся въ виду и браминами, то у буддистовъ, вслѣдствіе тѣсной связи его съ метафизико-космическою идеею, вслѣдствіе признанія человѣческихъ душъ въ вѣкоторомъ смыслѣ виною самого существованія міра (грѣховнаго), онъ еще глубже укоренялся. Хотя буддійскимъ атеизмомъ отрицается верховный распорядитель нравственнаго міра и праведный судья всеиенной, даже такой, каковъ былъ пантеистическій Брами, но тѣмъ отвѣтственнѣе каждый буддистъ предъ судомъ собственной совѣсти за свои проступки (браминскимъ міровоззрѣніемъ всѣ проступки сводятся въ концѣ концовъ на Бразу, какъ виновника ихъ). Правда, при недостаткѣ у буддистовъ понятія личности человѣческой не можетъ быть мѣста единству сознанія существа въ различныхъ актахъ или формахъ его перерожденія,—въ каждомъ послѣдующемъ

перерожденіи существо не помнить о своемъ предшествовавшемъ существованіи и совершенныхъ тогда дѣлахъ'),— но это не препятствуетъ буддистамъ признавать идею нравственнаго воздаяніи точно также, какъ напр. христіанамъ не препятствуетъ признавать повиннымъ родившееся дитя то обстоятельство, что оно не сознаетъ за собою никакихъ грѣховъ. Достаточно того, что эти дѣла *были совершены*; въ этомъ заключается уже достаточное основаніе для появленія новаго существа въ известной формѣ существованія. Господствующій въ міровоззрѣніи буддистовъ законъ есть законъ *дѣла*<sup>1)</sup>). Въ силу этого закона „нравственный міръ представляетъ собою непрерывную цѣпь причинъ и слѣдствій; благословеніе каждаго добраго дѣйствія преслѣдуютъ душу во всемъ теченіи ея преселеній, какъ тѣнь преслѣдуетъ тѣло, такъ что каждое появляющееся въ известной формѣ существо въ сущности есть не что иное, какъ зрѣлый плодъ и своевременный продуктъ суммы прежнихъ своихъ дѣлъ. Что особенно загадочно и поразительно здѣсь, такъ это то, что плодъ отдѣльныхъ дѣйствій и даже всей жизни отнюдь не обнаруживается сразу, а только тогда, когда вполне созрѣетъ; потому можетъ случиться, что совершавшій на землѣ добро понадеетъ въ преисподнюю или въ низшую форму существованія—въ наказаніе за грѣхи прежняго существованія, и наоборотъ“<sup>2)</sup>).

Очевидно, что съ нравственнымъ міроправленіемъ буддизма несовмѣстимо какъ понятіе христіанскаго провидѣнія и предопредѣленія, такъ и понятіе греко-римскаго рока въ смыслѣ неизбѣжнаго закона природы. Несовмѣстимо первое,

1) Вообще у буддистовъ, какъ мы имѣли уже случай говорить, не признается самостоятельное существованіе души; личность отрицается не только въ понятіи о Нирванѣ, но и въ представленіи о душепреселеніи. Все течетъ, все измѣняется, нѣтъ ничего прочнаго и устойчиваго. Есть, впрочемъ, философскія школы, утверждающія самостоятельность и неизмѣнимость душъ.

2) Отсюда видна рѣшительная перевѣсь у буддистовъ нравственнаго міровоззрѣнія и замѣну имъ метафизическаго міровоззрѣнія.

\*) *Пфляйдереръ*, D. Religion, s. 220.

всѣдствие отсутствія мысли о верховномъ міроправителѣ и судіи человеческихъ дѣлъ; несомнѣнимо послѣднее, поколику судьба человѣка опредѣляется у буддистовъ не внѣшнею и чуждою для него силою, а его собственною свободою волею. Но такъ какъ, впрочемъ, отъ воли человѣка зависитъ совершить или не совершить извѣстное дѣло, по не отъ воли его зависитъ награда или наказаніе за дѣла, особенно по смерти, въ слѣдующихъ переселеніяхъ, то все-таки слѣдуетъ признать буддійскій нравственный міропорядокъ фаталистическимъ, — но въ смыслѣ какомъ то особенномъ, своеобразно-нравственнымъ. Весьма не дурно сравниваютъ нравственно воздающую буддійскую судьбу съ „нравственнымъ міропорядкомъ“ *Фихте*. Какъ „нравственный порядокъ“ *Фихте*, такъ и буддійскій „законъ воздаянія“ суть силы безличныя, но въ тоже время дѣйствующія по строгимъ нравственнымъ законамъ. Другое обстоятельство, напоминающее намъ *Фихте*, съ его *ordo ordinans* нравственнаго міра, представляющимъ собою не что иное, какъ само *ipse*, какъ само перво—„я“, есть то, что по ученію *Будды* законъ воздаянія имѣетъ одно общее происхожденіе съ жаждой существованія, съ первоявленіемъ индивидуальной жизни; то и другое сравнивается съ сменемъ, въ которомъ влеченіе къ раскрытію содержится совмѣстно съ закономъ раскрытія и выраженія въ извѣстной формѣ существованія<sup>1)</sup>.

Соображая все сказанное о буддизмѣ, приходилъ къ тому заключенію, что буддійская этика при всемъ своемъ атеистическомъ направленіи отличается гуманностію, глубиною и серіозностію, что она довольно добросовѣстна и составляетъ выдающееся явленіе въ языческомъ мірѣ. Во имя равенства и братства всѣхъ людей, составляющихъ краеугольный камень буддійской этики, буддизмъ первый разрушилъ національныя и политическія границы и подобно христіанству

---

1) *ibid.* s. 221.

возвѣстилъ свое ученіе всѣмъ народамъ въ значеніи универсальной религіи, доселѣ неслыханной въ изычествѣ. Вотъ причина столь быстрого и широкаго распространенія буддизма и благотворнаго вліянія его на исповѣдниковъ своихъ. Особенно благопріятенъ былъ для распространенія и укрѣпленія буддизма періодъ правленія царя *Ашоки* (въ половинѣ третьяго столѣтія предъ Р. Хр.), котораго можно сравнить съ христіанскимъ Константиномъ великимъ. Онъ объявилъ буддизмъ государственною религіей, построилъ цѣлыя десятки тысячъ величественныхъ монастырей и другихъ церковныхъ памятниковъ (стूपъ), издалъ десятки тысячъ благопріятныхъ религіозныхъ эдиктовъ и организовалъ, совмѣстно съ бывшимъ при немъ третьимъ общимъ соборомъ, миссіонерское общество для распространенія буддизма по всѣмъ странамъ земли. На миссію вступилъ даже собственный сынъ его, успѣвшій обратиться къ новой вѣрѣ царя острова Цейлона, важнаго впоследствии для буддизма пункта. И миссія совершалась, къ чести буддизма, не мечемъ и насиліемъ, а словомъ и миромъ<sup>1)</sup>. Не смотря на то, что *Ашока* объявилъ буддизмъ государственною религіей, онъ не преслѣдовалъ браминизма. Иначе отнеслась къ новой религіи брамины. Точно фарисеи въ отношеніяхъ къ Христу, или католики въ отношеніяхъ къ зараждавшемуся протестантству, брамины въ началѣ старались поддержать свою старую вѣру и свое значеніе въ народѣ хитростію и взаимнымъ принаровленіемъ и смѣшеніемъ понятій двухъ борющихся ученій; но когда это средство оказалось недостаточнымъ, они съумѣли возбудить противъ своихъ противниковъ сильныхъ міра и успѣвали возжигать страшныя гоненія на буддистовъ. Такъ, непосредственно по смерти *Ашоки*, съ переходомъ правленія въ руки новой династіи, буддисты много потерпѣли по проискамъ браминовъ отъ основателя этой новой династіи. Но самыя

1) Фанатики буддисты составляютъ исключеніе; вообще же послѣдователи буддизма отличаются религіозною и національною терпимостію.

сильныя и продолжительныя гоненія буддисты испытали спустя нѣсколько столѣтій отъ начала нашей эры, когда они почти совсѣмъ были вытѣснены изъ передней Индіи. Но чѣмъ больше тѣснили ихъ въ родной странѣ, тѣмъ дальше они расходились по чужимъ землямъ, проповѣдуя новое евангеліе объ освобожденіи человѣка отъ скорбей сего міра. Недостатка въ слушателяхъ этого евангелія не могло быть, такъ какъ времена близкія къ пришествію Искупителя были исполнены, какъ извѣстно, исканіемъ умовъ и томленіемъ сердець человѣческихъ, ненаходившихъ удовлетворенія въ языческой мудрости и языческихъ вѣрованіяхъ. Какъ на западѣ быстро распространялось христіанство, такъ на Востокѣ—буддизмъ. Онъ распространился на Цейлонѣ, въ Сіамѣ, Бирмѣ и другихъ мѣстахъ<sup>1)</sup>,— въ Китаѣ (не смотря на замкнутость обитателей этой страны), Корей, Японіи, Тибетѣ (гдѣ онъ названъ ламаизмомъ), Монголіи и въ другихъ мѣстахъ<sup>2)</sup>. Распространенію не мало способствовалъ и уступчивый характеръ буддизма, мирившагося съ другими религіями и національностями и готоваго видоизмѣняться подѣ вліаніемъ чужихъ ученій и чужаго культа. Укажемъ для примѣра на современныхъ исповѣдниковъ буддизма въ Китаѣ, изъ которыхъ многіе безразлично посѣщаютъ и буддійскіе, и конфуціанскіе храмы. Такая уступчивость буддизма и готовность приравниваться къ другимъ религіямъ объясняется, между прочимъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что по мнѣнію буддистовъ зерна истины разсѣяны и въ другихъ религіяхъ, и что нравственный законъ, возвѣщенный *Буддою*, есть законъ всего міра и не былъ безизвѣстенъ всѣмъ народамъ, хотя у буддистовъ онъ открытъ яснѣе и полнѣе<sup>3)</sup>. Какъ китайцы считаютъ

1) Здѣсь распространился такъ называемый „южный“ буддизмъ.

2) Здѣсь распространился „сѣверный“ буддизмъ.—Раздѣленіе южнаго и сѣвернаго буддизма началось со времени такъ называемаго раскола.

3) Въ этомъ взглядѣ на чужія вѣрованія высказывается та истина, которая признавалась и многими христіанскими учителями, находившими сѣмена истины (*λόγος σπυριατικός*) и въ язычествѣ.

универсальнымъ свое государство, такъ буддисты считаютъ универсальною свою религію.

Благотворное же нравственное вліяніе буддизма сказалося въ смягченіи грубыхъ нравовъ принимавшихъ его народовъ, во введеніи въ государственное законодательство болѣе гуманныхъ началъ, въ распространеніи новыхъ идей даже среди такихъ образованныхъ въ свое время народовъ, какъ китайцы и японцы. Достаточно указать для примѣра на подавленіе буддизмомъ воинственныхъ и хищническихъ наклонностей монгольскихъ племенъ, впервые услышавшихъ отъ буддійскихъ миссіонеровъ о долгѣ, справедливости и состраданіи, и подъ ихъ вліяніемъ впервые вступившихъ на путь сознанія челоувѣчности. Изъ отдѣльныхъ личностей, нравственно переродившихся и даже ставшими нравственно великими подъ вліяніемъ буддизма, слѣдуетъ прежде всего указать на названнаго уже нами царя *Ашоку*. Хотя къ распространенію буддизма и подавленію браманизма могли побуждать его и политическіе расчеты, но не можетъ быть сомнѣнія, что онъ руководился и личнымъ убѣжденіемъ, сложившимся подъ вліяніемъ буддійскаго ученія и имѣвшимъ слѣдствіемъ своимъ весьма благотворныя дѣйствія царя по отношенію къ народу. Онъ смягчилъ уголовное законодательство, назначилъ особыхъ чиновниковъ для вывѣдыванія народныхъ нуждъ и удовлетворенія ихъ находящимися въ ихъ распоряженіи средствами, строилъ госпитали, содѣйствовалъ развитію земледѣлія и другихъ промысловъ, самъ жилъ по строгимъ правиламъ буддійской морали, отказываясь даже отъ такихъ обычныхъ и любимыхъ занятій древнихъ царей, какъ охота на звѣрей. Нельзя конечно сказать, чтобы преобразование буддизмомъ народныхъ нравовъ было настолько рѣшительное и полное, чтобы совершенно вытѣснило изъ народной жизни все несогласное съ предписаніями морали. Въ Тибетѣ и на Цейлонѣ, въ самыхъ священнѣхъ буддійскихъ странахъ, продолжало оставаться половое распутство (даже въ видѣ полиандріи); въ Китаѣ и Японіи, са-



мыхъ цивилизованныхъ странахъ, испытавшихъ вліяніе буддизма, не вывелись несправедливости и жестокости всякаго рода; въ просвѣщенной буддизмомъ Монголіи по прежнему господствовало воровство и т. д. Надобно не забывать, что практика всегда болѣе или менѣе расходится съ теоріей, и что самъ буддизмъ мало по малу измѣнялся и терялъ свою первоначальную чистоту и моральную силу, что наконецъ ему пришлось бороться съ грубыми, вообще говоря, народами, погрязавшими въ вѣковыхъ предрассудкахъ, грязныхъ привычкахъ, безчеловѣчныхъ обычаяхъ. Нужно помнить также, что „поставивши себѣ верховною цѣлью устремлять мысль въ ничто и бѣгствомъ спастись отъ жизни, буддійское ученіе заключило умъ человѣка въ тѣсный горизонтъ, оттолкнуло его отъ дѣйствительности и заградило путь его стремленію одолѣть міръ„<sup>1)</sup>. Но тѣмъ не менѣе оно послужило основаніемъ развитію болѣе свободныхъ идей. А запрещеніе убивать все живое имѣло слѣдствіемъ прекращеніе обычая наступательныхъ войнъ и даже такихъ любимыхъ занятій древнихъ, какъ звѣринныя охоты.

На основаніи гуманнаго характера буддійской этики и благотворнаго вліянія ея на нравственную жизнь народовъ часто сравнивали ее съ этикою христіанскаго и даже выводили изъ нея послѣднюю. Мы не станемъ входить въ подробное сопоставленіе буддизма съ христіанствомъ, такъ какъ объясненныя нами, при изложеніи буддійской этики, ея достоинства и недостатки ясно показываютъ какъ формальное сходство ея съ христіанскою этикою, такъ и существенное различіе. Послѣднее состоитъ въ томъ, что, при отрицаніи личнаго начала, у буддистовъ не достаетъ сознаниа какъ реального и непреходящаго значенія и достоинства нравственнаго субъекта, такъ и положительнаго нравственнаго идеала, производящаго, по мѣрѣ достиженія его, не ограниченіе и уничтоженіе нравственнаго субъекта, а его воз-

<sup>1)</sup> Веберъ, Всемири. исторія, пер. Игнатовичъ и Зуевъ, кн. 1., Слб. 1860, стр. 350. 1.

вышеніе и усовершенствованіе. Потому въ буддизмѣ нѣтъ ни основанія, ни цѣли для утвержденія и развитія основнаго принципа христіанской нравственности — любви, которая какъ сама исполнена жизни, такъ въ свою очередь повсюду творить жизнь; ее замѣняетъ здѣсь Шопенгауерское состраданіе, эта „добродѣтель больнаго, который чуждъ корыстныхъ личныхъ стремленій, потому что не чувствуетъ интереса къ жизни и не можетъ удовлетворять своимъ личнымъ цѣлямъ и стремленіямъ,—эта добродѣтель человека разочарованнаго, который никому не врагъ, потому что не другъ и самому себѣ, потому что ничего не ждетъ онъ отъ жизни и ничего въ ней не ищетъ“<sup>1)</sup>). Громко проповѣдуя ничтожество міра и стремленіе къ ничтожеству, буддизмъ кончаетъ тѣмъ, чѣмъ христіанство только начинается. А потому и мы сколь ни возвышали выше гуманную этику буддизма, вступившую въ оппозицію сервилитическимъ началомъ браманизма, считаемъ ее несостоятельною въ ея либеральномъ направленіи. Эту несостоятельность она сама обличила въ себѣ. Для доказательства достаточно прослѣдить историческую судьбу буддійской этики.

Чѣмъ полнѣе человекъ былъ освобожденъ въ буддизмѣ отъ всякаго божескаго авторитета и опирался на своемъ собственномъ лицѣ, и чѣмъ совершеннѣе въ нравственномъ идеалѣ его уничтожалось всякое положительное содержаніе, тѣмъ больше обрывалась почва подъ его ногами и вызывалось противорѣчіе его собственнымъ абстрактно-идеалистическимъ стремленіямъ. Быть можетъ на основаніи такихъ атеистическихъ и нигилистическихъ началъ еще могла бы сохраниться въ первоначальной чистотѣ своей философія, но не религія и нравственная жизнь. Если оппозицію буддизма противъ браманизма мы сравнили съ оппозиціей протестантизма противъ католицизма, то въ послѣдствіи буддизмъ не только уподобился католицизму предразсудками и обрядовымъ формализмомъ, но и превзошелъ

1) Хрисановъ, Религія древ. міра, стр. 481.

его обоготвореніемъ человѣка, суевѣріемъ и фантастическими бреднями.

Прежде всего самъ *Будда* считался въ началѣ не больше, какъ основателемъ буддизма, иначе—человѣкомъ, постигшимъ своимъ разумомъ истину, возвѣстившимъ ее во спасеніе людямъ и затѣмъ безслѣдно исчезнувшимъ въ Нирванѣ. Но впоследствии *Будда* обоготворяется и окружается ореоломъ сверхъестественныхъ знаменій и фантастическихъ измышлений. Такимъ образомъ и у буддистовъ сказалось невольное тяготѣніе къ личному авторитету и невозможность удовлетворить религиозное чувство пустыми абстракціями. Потерявшій всякое сознаніе и всякую жизнь въ Нирванѣ, *Будда* теперь представляется безсмертнымъ, правителемъ міра, верховнымъ богомъ. Онъ не только не исчезъ со смертію своею, но даже существовалъ на землѣ до рожденія своего, воплотившись по просьбѣ боговъ ради спасенія людей. Естественно послѣ этого, если земная жизнь его и рожденіе разукрасились чудесами. Онъ рождается отъ дѣвы, въ утробу которой входитъ въ видѣ пятидѣтлаго луча, причемъ на землѣ распространяется какой-то необыкновенный свѣтъ и останавливается теченіе небесныхъ тѣлъ; Брама и Индра исполняютъ роль повивальной бабки; исцеляются больные; предвозвѣщается чрезвычайное назначеніе родившагося; будучи еще мальчикомъ онъ приводитъ мудростію своею въ удивленіе учителя и всѣхъ окружающихъ и достигаетъ высшихъ степеней экстаза; при посѣщеніи храма боги преклоняются предъ нимъ; предъ вступленіемъ на общественное служеніе онъ претерпѣваетъ и побѣждаетъ различныя искушенія; самъ предвозвѣщаетъ свою кончину, сопровождаемую необыкновенными печальными знаменіями въ природѣ; изъ трупа его выходитъ пламя и сожигаетъ гробъ и находящееся въ немъ, за исключеніемъ костей, которыя не пускаютъ благовоніе и разносятся по всей Индіи. А такъ какъ бѣдствія продолжаются и всегда будутъ существовать на землѣ, и слѣд. всегда будетъ требоваться

возобновленіе спасенія человѣка, и такъ какъ языческой мысль буддиста не могла подняться до понятія о вѣчномъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, единомъ безусловномъ существѣ, то буддійская фантазія раздробила это единое на безчисленное множество частныхъ элементовъ, на множество Буддъ, которые постепенно должны являться на землѣ и спасать человѣка, населяя въ тоже время заоблачныя сферы и составляя собою высшій міръ<sup>1)</sup>. А чтобы наполнить пропасть между обыкновеннымъ человѣкомъ и чрезвычайными Буддами и представить градацію постепеннаго приближенія къ Нирванѣ, буддисты помѣстили между ними рядъ святыхъ (арьевъ) и создали для нихъ систему различныхъ, соотвѣтствующей степени святости, небесъ. Объ этихъ святыхъ и ихъ жилищахъ мы уже говорили; присоединимъ къ сказанному, что могущество святыхъ представлялось буддистами въ чрезвычайномъ и въ тоже время довольно каррикатурномъ видѣ. Они чародѣйствуютъ, превращаютъ молодыхъ въ стариковъ, людей въ животныхъ, превращаются и сами, принимая различныя формы, низводятъ золотой дождь съ неба, доятъ изображенную на картинѣ корову и т. п.

Совмѣстно съ измѣненіемъ представленія о Буддѣ, который не исчезъ безслѣдно въ Нирванѣ, какъ думали прежде, а продолжаетъ существовать и править міромъ, измѣнилось и представленіе о самой Нирванѣ. И здѣсь буддизмъ обличилъ несостоятельность произведеннаго имъ отвлеченія отъ нравственнаго идеала и высочайшаго блага всякаго безусловно содержанія. Изъ прежняго чистаго „ничто“ Нирвана превратилась въ ту космическую область, съ переходомъ въ которую человѣкъ начинаетъ испытывать состояніе полнаго положительнаго блаженства.

---

1) Съ развитіемъ теологіи у буддистовъ развилась и космологія, какъ бы въ замѣнъ недостатка космогоніи. Не имѣя представленія о Творцѣ міра и о концѣ его, буддисты стали учить о безчисленномъ множествѣ міровъ, слѣдующихъ одинъ за другимъ послѣ разрушенія каждаго. Восточная фантазія разширилась здѣсь до необъятныхъ размѣровъ.

Если такимъ образомъ рядомъ съ прежнею чистою или независимою отъ религіи моралью теперь появилась у буддистовъ догматика, и притомъ исполненная реальныхъ и даже довольно грубыхъ представлений, если вслѣдствіе этого прежній буддійскій идеализмъ омрачился реализмомъ, то еще глубже погрузилось въ матеріализмъ нравственное сознание буддистовъ съ развитіемъ сложнаго и грубаго культа.

Первое мѣсто въ немъ занимаетъ почитаніе останковъ *Будды*. Все въ тѣлесномъ организмѣ *Будды*, что могло остаться нетронутымъ разлагающею силою природы, какъ-то—зубы (въ особенности), кости, волосы, не было предано забвенію и благоговѣнно сохранялось. Извѣстный уже намъ ревнитель благочестія царь *Ашока* раздробилъ эти останки, въ началѣ сохранявшіеся въ немногихъ мѣстахъ, на множество тысячъ частицъ и разсыпалъ ихъ для почитанія и на благословеніе правовѣрнымъ по всей Индіи. Для храненія святыни устроились дорогіе сосуды (изъ золота, серебра, кристалла), въ свою очередь помѣщавшіеся въ новоустроаемыхъ для этой цѣли „ступахъ“. Такъ обр. церковныя зданія, не представляющія ничего соблазнительнаго и для рачіоналистическаго религіознаго общества, а напротивъ—служащія необходимыми сборными пунктами для религіозно-нравственнаго общенія исповѣдниковъ однихъ и тѣхъ же религіозно-нравственныхъ началъ, начали воздвигаться ради бранныхъ останковъ, о почитаніи которыхъ такъ сильно претъкается естественный разумъ. Само собою понятно, что святыни не замедляли усвоить чудодѣйственную силу. Особенно богатъ легендарными сказаніями и историческими приключеніями лѣвый глазной зубъ *Будды*—перлъ буддійской святыни<sup>1)</sup>. Онъ такъ высоко цѣнится буддистами и пользуется такого безграничною вѣрою въ свою чудесную силу, что изъ за него происходили войны, платилось несмѣтное количество денегъ, и даже при уничтоженіи его португальцами (въ 1560 г.) онъ все таки чудеснымъ образомъ спасается и снова попадаетъ въ руки правовѣрныхъ<sup>2)</sup>. Ясно, въ какомъ

<sup>1)</sup> Хранился на островѣ Цейлонѣ.

<sup>2)</sup> Говорятъ, что современный воображаемый Буддовъ зубъ не имѣетъ вида зуба, а похожъ на кусокъ загнутой слоновой кости.

рѣзкомъ противорѣчіи находится фактъ обоженія буддистами тѣлесныхъ останковъ, сдѣлавшагося даже центромъ культа, съ первоначальнымъ буддійскимъ взглядомъ на плоть, какъ нѣчто ничтожное и возбуждающее отвращеніе. Но иначе не могло быть, потому что инстинктивное чувство непременно требовало общенія съ спасителемъ.—Чествуются и разныя вещи, оставшіяся отъ *Будды*,—чаша, служившая для собиранія милостыни, кружка для питья и т. п. Благоговѣнно посѣщаются мѣста, священные для буддистовъ по какимъ нибудь воспоминаніямъ изъ жизни *Будды*, или по остаткамъ слѣдовъ отъ стопы его ногъ<sup>1)</sup>.

Кромѣ брениныхъ останковъ *Будды* почитаются и изображенія его. Спаситель буддійскій явился и пожилъ на землѣ въ человѣческомъ образѣ, а потому этотъ образъ долженъ быть памятнымъ для послѣдователей его. Въ началѣ изображенія дѣйствительно имѣли значеніе только напоминанія, и потому подъ изображеніями обыкновенно писались еще нѣкоторыя изреченія закона. Но впослѣдствіи народъ не замедлилъ боготворить ихъ. Съ тѣхъ поръ они распространились по Индіи во многихъ милліонахъ, наполнили храмы и дома, стали носиться буддистами на груди и проч. Не замедлили усвоить имъ чудодѣйственную силу и проихожденіе (чудесное) перваго изображенія приписать самому *Буддѣ*. Изображался *Будда* или сидячимъ, въ спокойной позѣ и мечтательномъ раздумьи, или поучающимъ и благословляющимъ. Есть изображенія, представляющія *Будду* и лежащимъ, т. е. достигшимъ Нирваны,—или улыбающимся, для выраженія доброты и милости. Хотя буддійскій идеалъ красоты далеко не соотвѣтствуетъ нашимъ понятіямъ о красотѣ, тѣмъ не менѣ буддисты тщательно заботились о томъ, чтобы перенести на изображеніе всѣ совершенства тѣлеснаго вида, и цѣлыми десятками считали черты эстетической красоты, долженствующія быть выполненными на изображаемомъ *Буддѣ*. Столь же широко распространены и статуи и статуэтки *Будды*. Онѣ могли свѣтитися въ темнотѣ;

<sup>1)</sup> Напр. на Цейлонѣ пилигримы избираются надъ страшною пропастью на пизу Адамъ (ок. 6000 фут.) для поклоненія сохранившейся здѣсь ступни Буддовой.

ихъ члены могли приводиться въ движеніе; внутри ихъ могъ помѣститься жрецъ и давать отвѣты вопрошающимъ,— однимъ словомъ и здѣсь представлялось много страннаго и соблазнительнаго. Съ развитіемъ же ученія о многихъ буддахъ и ихъ начали изображать и обожать подобнымъ образомъ.

Огрубѣніе и механизацию нравственнаго сознанія буддистовъ указываетъ особенно введеніе у нихъ машинальной формы молитвы. Молитва, не имѣвшая прежде мѣста при абстрактно-атеистическомъ направленіи буддѣйской морали и замѣнявшаяся доселѣ исповѣданіями вѣроученія или простыми благожеланіями, необходимо должна была теперь войти въ силу и занять опредѣленное мѣсто въ культѣ по мѣрѣ развитія представленія о живомъ по смерти и правящемъ міромъ *Буддъ*. Но если у еврейскихъ фарисеевъ духъ оставался мертвымъ во время молитвы, а работали только уста, то у буддистовъ не утруждались и уста, а молитва перенесена на процессъ круговращенія на оси цилиндра молитвенной машины <sup>1)</sup>. Машины эти устроились то меньшихъ размѣровъ, ручныя, то большихъ, для храмовъ и домовъ. Для верченія онѣ выставлялись даже на вѣтеръ или на ручьи. Нельзя думать, чтобы эти вращающіеся инструменты имѣли у буддистовъ исключительно теоретико-символическое значеніе круговращающейся жизни (какъ думаетъ *Вуттке*); несомнѣнно, что вращенію ихъ усвоилось и этическое значеніе личной нравственной заслуги. Не у всѣхъ, впрочемъ, буддистовъ онѣ употребляются.

Есть не мало и другихъ формъ выражающихъ сложный культъ, не гармонирующій съ отвлеченнымъ характеромъ буддѣйской религіи и морали, которымъ онѣ отличалась въ началѣ. На многочисленныхъ алтаряхъ храмовъ приносится въ жертву различныя предметы растительнаго царства <sup>2)</sup>, продолжительныя и пышныя богослуженія сопровождаются оглушительною музыкою, сильными жестами проищяща-

<sup>1)</sup> Цилиндръ обертывался исписаннымъ молитвами свиткомъ и приводился обыкновенно въ движеніе ремнемъ.

<sup>2)</sup> Но не живаго (по извѣстной уже намъ причинѣ).

го молитву, торжественными процессіями, звуками колоколовъ, освященіемъ и причащеніемъ воды и т. п. Есть обряды, совершаемые надъ новорожденными и умершими. Для богослуженія назначены особыя праздничные дни въ теченіи мѣсяца<sup>1)</sup>, и для монашествующихъ—особые часы въ теченіи дня. Съ особенною торжественностью празднуются три дня въ году, приравленные къ періодическимъ измѣненіямъ въ физической природѣ, но имѣющіе основаніе къ біографическимъ сказаніямъ о *Буддѣ*. вмѣстѣ съ тѣмъ не могла не войти въ силу и церковная іерархія. Недостатокъ личнаго божественнаго авторитета былъ восполненъ обоготвореніемъ авторитета человеческого. Если въ началѣ раздѣленіе буддистовъ на духовныхъ и мірянъ было естественнымъ слѣдствіемъ жизни монастырской и жизни мірской и потому не заключало въ себѣ ничего предосудительнаго и не имѣло ничего общаго съ подобнымъ раздѣленіемъ въ браманизмѣ, то очень скоро оно перешло во властолюбивое господство духовенства и слѣпое рабство мірянъ. Цвѣта своего іерархія достигла въ Тибетѣ, у ламаистовъ<sup>2)</sup>. Здѣсь возникло не только своего рода папство, но даже что-то высшее папства; верховный лама считается воплощеніемъ *Будды* или одного изъ *бодисатвъ*<sup>3)</sup> и чудотворцемъ. Почитаніе его сопряжено съ крайнимъ униженіемъ личности почитателей.

Такъ произошло подавленіе и искаженіе бездушнымъ формализмомъ въ началѣ свободнаго, раціональнаго и живаго нравственнаго сознанія буддійскаго. Если буддизмъ въ свое время произвелъ реформу браманизма, то въ настоящее время настоятельно требуется реформы его самого. И она быть можетъ будетъ проведена современною Японіей, поставившею себя (какъ мы имѣли уже случай замѣтить)

---

1) Приблизительно по одному въ нашей недѣлѣ.

2) Такъ называли здѣсь монаховъ.

3) Т. е. будущаго Будды.



задачею очистить и осмыслить здравымъ разумомъ свою національную религію.

Если въ заключеніе воскресимъ въ памяти нигилистическій идеалъ буддизма и его нравственную задачу, состоящую въ уничтоженіи личнаго и всякаго вообще сознанія, то можемъ видѣть тотъ печальный конецъ, къ которому приходитъ человѣкъ, предоставленный однѣмъ собственнымъ силамъ и собственному разуму, обладающій только естественною религіей и въ тоже время отнесшійся къ религіи со всею серіозностію. Чувствуя неудовлетворительность своего состоянія и въ то же время замѣчая въ себѣ сильное и неотразимое влеченіе къ лучшему состоянію и не находя пути къ нему, человѣкъ, естественно, начинаетъ стчаеваться въ возможности достиженія этого состоянія и направляетъ стремленія свои на уничтоженіе своего бытія, дающаго ему чувствовать одно томленіе и неудовлетворенность. И это не случайность. Не буддисты только пришли къ такому концу, но и всегда *естественный* человѣкъ приходилъ и будетъ приходить къ нему въ періодъ развитія серіознаго философскаго размышленія. Не проповѣдуетъ ли *Шопенгауеръ* и въ настоящее время индійскій пессимизмъ, индійскую этику и индійскую Нирвану? Не войдутъ ли, по гаданію *Гартмана*, въ будущую религію, имѣющую якобы замѣнить религію христіанскую, существенные элементы изъ буддійской религіи? Создавши съ теченіемъ времени недостатокъ у себя прочной религіозной основы для нравственности и живительнаго источника, изъ котораго можно было бы черпать и освѣжаться нравственно, буддизмъ произвелъ, какъ мы видѣли сейчасъ, различныя наслоенія въ своей религіозно-нравственной системѣ. Но наслоенія эти оказались противными столько первоначальному духу и характеру буддизма, столько же и здравому человѣческому смыслу. (Достаточно вспомнить исторію Буддова зуба).

## СЕМИТИЧЕСКІЕ (ЯЗЫЧЕСКІЕ) НАРОДЫ.

Параллельно двумъ, изслѣдованнымъ нами въ нравственномъ отношеніи, восточнымъ народамъ — китайцамъ и индійцамъ ставимъ другую пару народовъ, представляющихъ довольно точекъ соприкосновенія съ первыми, — семитическихъ (языческихъ) обитателей передней Азіи и египтянъ. Отношеніе между первыми и послѣдними съ нравственной точки зрѣнія таково, что семиты по нѣкоторымъ существеннымъ для нравственности чертамъ представляютъ аналогію съ китайцами, а египтяне — съ индійцами. Нравственность семитовъ склоняется къ китайскому реализму, а нравственность египтянъ — къ индійскому идеализму. Но въ то же время есть между ними и существенное различіе, заставляющее поставить семитовъ и египтянъ на высшую ступень въ исторіи развитія нравственнаго сознанія. И если это различіе будетъ показано нами, то слѣдовательно уже здѣсь, при самомъ началѣ исторіи человѣчества, будетъ положено начало фактическимъ доказательствамъ несостоятельности Боклевой теоріи неподвижности нравственныхъ началъ и неспособности человѣчества къ развитію и усовершенствованію въ нравственномъ отношеніи. Масштабомъ же для измѣренія достоинства нравственнаго сознанія человѣка долженъ служить, вообще говоря, найденный нами во

введеніи въ исторію нравственности принципъ исторіи— принципъ личности<sup>1)</sup>). Обратимся къ семитамъ.

Къ этому племени принадлежитъ множество народовъ, занимавшихъ весьма обширную территорію передней Азіи, изъ которыхъ выдающимися и болѣе интересными для насъ являются ассиріяне, вавилоняне, финикіяне и арабы<sup>2)</sup>). Хотя мы имѣемъ предъ собою цѣлую группу народовъ, и хотя мы не сомнѣваемся, что къ чисто семитскому народонаселенію обзрѣваемыхъ странъ привмѣшивались элементы и другихъ племенъ, но тѣмъ не менѣе эти народы имѣютъ много общаго между собою какъ въ религіи, такъ и въ правахъ и жизни вообще, и потому возможно представить общую характеристику нравственной жизни и нравственныхъ воззрѣній этихъ народовъ. Общую же характеристикой ограничимся потому, что о культурной жизни этихъ народовъ извѣстно немного,—меньше, чѣмъ о жизни индійцевъ, персовъ или египтянъ. Особенно сокрыты въ мракѣ неизвѣстности нравственная жизнь и нравственныя воззрѣнія этихъ народовъ; о нихъ мы судимъ не столько на основаніи прямыхъ извѣстій, сколько на основаніи свѣдѣній, и то не богатыхъ, о другихъ сторонахъ жизни этихъ народовъ—политической, промышленной и религіозной. Хотя современною историко-археологическою наукою дознаны существованіе у семитовъ въ свое время богатой литературы и процвѣтаніе науки, но до насъ не дошло никакихъ литературныхъ памятниковъ этихъ народовъ. Даже сочиненія извѣстныхъ историковъ *Бероза* и *Санхониатона*, писавшихъ за нѣсколько вѣковъ до Р. Хр. исторію своихъ отечествъ—Вавилоніи и Финикіи, не сохранились, а переданы въ самыхъ незначительныхъ отрывкахъ Евсевіемъ и нѣкоторыми другими древними писателями христіанской эры, которыхъ притомъ подлинность и точность передачи свѣдѣній заподозрѣны. Сказанія греческихъ писателей не только

---

<sup>1)</sup> Томъ I, стр. 326 и д...

<sup>2)</sup> Семитическіе народы называются иначе арамейскими.

весьма не обстоятельны, но и привмѣшиваютъ къ возрѣніямъ семитическихъ народовъ свои собственныя. Новый богатый по видимому источникъ извѣстій о бытѣ замѣчательныхъ изъ древнѣйшихъ народовъ доставили недавнія раскопки въ предѣлахъ древняго Вавилона и Ниневіи; но отрывочныя извѣстія по случайно найденнымъ памятникамъ едвали достаточны для воспроизведенія полной и цѣльной картины жизни народа, а главное—о нравственной жизни они меньше всего говорятъ; да и объясненіе и изданіе открытыхъ памятниковъ далеко еще не приведены къ концу.

На томъ основаніи, что семиты лучше другихъ народовъ сохранили первоначальное истинное возрѣніе на божество, какъ на существо возвышенное и превознесенное надъ міромъ и природою, можно бы а priori предположить, что у нихъ сохранились сравнительно и болѣе чистыя и возвышенныя нравственность и нравственныя понятія. Въ особенности можно бы такъ думать о народахъ, меньше другихъ претерпѣвавшихъ иноплеменное вліяніе (каковы напр. арабы). Единый, верховный арабскій Аллахъ живо напоминаетъ еврейскаго Іегову. Въ основѣ религіозной системы финикянъ, вавилонянъ и др. лежитъ Элъ,—неприступный, сокровенный, непостижимый, открывающійся только внѣшняю стороною своею; онъ вполне созвученъ съ еврейскимъ Элъ. Во времена Авраама Мелхиседекъ и Авимелехъ исповѣдуютъ истиннаго еврейскаго Бога. Сохранились и древнія преданія, представляющія много точекъ соприкосновенія съ библейскими сказаніями о первобытныхъ временахъ. По отрывкамъ изъ *Береза* и *Санхоніатона* міръ произведенъ божествомъ изъ хаоса, человекъ созданъ изъ смѣси земли и крови божества, родоначальникомъ называется Адамъ, до потопа насчитывается десять царей (какъ у евреевъ десять патріарховъ), потопъ, въ наказаніе за людскія беззаконія, описывается со всѣми библейскими подробностями, есть сказаніе и о построеніи вавилонской

башни, предпринятомъ безбожными людьми, и о смѣшеніи языковъ.

Но факты исторіи говорятъ, что само по себѣ представленіе о единомъ верховномъ божествѣ не производило съ необходимостію благотворнаго вліянія на нравственную жизнь языческихъ семитическихъ народовъ и не создавало чистыхъ нравственныхъ понятій. Если даже у евреевъ,—народа выдѣленнаго изъ языческой среды и взятаго подъ особенное покровительство Божіе,—потребовалась сложная система необычайныхъ средствъ для сохраненія въ народѣ истиннаго богопознанія и для согласованія съ нимъ человѣческой жизни, то что сказать о народахъ, предоставленныхъ, по выраженію апостола, ходить своими собственными путями. Древній верховный Эль оставался въ заоблачной сферѣ, онъ сохранялся въ туманномъ и мертвомъ преданіи, а жизнь опредѣлялась и двигалась болѣе близкими и болѣе живыми представленіями и мотивами. На древнемъ монотеистическомъ стволѣ наклонлось много другихъ антропоморфическихъ божествъ, и вслѣдствіе этого у семитовъ развилась своеобразная религіозная система, отличная отъ системъ разсмотрѣнныхъ нами восточныхъ народовъ, полумонотеизмъ, полуполитеизмъ; ея-то характеромъ опредѣлялись свойства и характеръ нравственной жизни семитовъ.

Въ ряду историческихъ народовъ здѣсь въ первый разъ съ ясностію и силою начало пробиваться сознаніе индивидуальной свободы и самостоятельности. Въ Китаѣ и Индіи человѣческое сознаніе всецѣло сращено было съ пантеистически-натуралистическою почвою, человѣкъ считалъ себя однимъ изъ моментовъ въ движеніи раскрывающагося божества или природы, всецѣло опредѣляющихъ судьбу его, и потому ему оставались безмолвное терпѣніе и пассивное подчиненіе. Здѣсь же на передній планъ выступаетъ человѣкъ и начинаетъ создавать себѣ конкретныхъ боговъ въ индивидуальной формѣ. Онъ начинаетъ отрѣшаться отъ безличной и индифферентной почвы природы и вступать

въ область живаго духа, подвижной личности. Здѣсь загорается жизнь, достигшая въ послѣдствіи расцвѣта своего въ древней Греціи. *Нимродъ*, *Нимъ*, *Навуходоносоръ* могутъ служить лучшими типами въ этомъ отношеніи. И обстоятельства благопріятствовали такому направленію нравственной жизни. Если китайцы, индійцы или египтяне представляли собою одинъ народъ и одно отдѣльное и самостоятельное государство, замыкались отъ иноземнаго вліянія и жили больше въ себѣ, и вслѣдствіе этого наживали свойства мирнаго и пассивнаго характера, то территорія передней Азіи была ареною движенія множества различныхъ народовъ, которые терлись другъ о друга, переливались другъ въ друга, то соединялись, то опять раздѣлялись, то ослабѣвали въ борьбѣ между собою, то снова укрѣплялись, переносили центръ тяжести то въ тотъ, то въ другой пунктъ мѣстности и народности. Естественно, что при такихъ условіяхъ долженъ былъ возбуждаться и расти въ народѣ духъ самостоятельности, мужества, активности. Въмѣстѣ съ этимъ было положено начало развитія у семитическихъ народовъ того дуалистическаго представленія о божествѣ (напр. Вааль и Молохъ), которое выразилось въ рѣзкой формѣ у египтянъ и персовъ и которое не могло не отразиться на нравственномъ сознаніи семитовъ, возбуждая въ немъ задорныя чувства и питая страсти борьбы и разрушенія. Нельзя не упомянуть и о томъ явленіи въ семитической теологіи, на которое указалъ *Дельфъ* въ своемъ обзорѣннѣ языческихъ религій, именно—на эмансипацію женскаго начала (*Милитты*) и даже на превосходство его по сравненію съ мужскимъ божествомъ. Обстоятельство это объясняется характеромъ семитическихъ народовъ (отличающимъ ихъ отъ китайцевъ и индійцевъ), ихъ жизненностію, подвижностію, производительностію, а женское начало характеризуется именно этими свойствами. „Между тѣмъ какъ прежде богъ неба былъ высочайшимъ и почти единственнымъ богомъ“, пишетъ *Дельфъ*, „теперь

выступает на передній планъ земля; вмѣсто суроваго мужскаго начала обоготворяется женское,—начало мягкое, податливое; вмѣсто строгости и абстрактности повелительнаго міроваго устава—удовольствіе оплодотворенія и рожденія“. „Освободившись изъ рукъ своего супруга Бела и ставши самостоятельною, Милитта сдѣлалась богиней безграничной продукціи, самаго богатаго развитія, образованія и дифференцированія. Разнообразная полнота жизни—ея цѣль; беззавѣтная преданность—ея характеръ“. „Этимъ проложенъ путь къ политеизму и къ вультурѣ“<sup>1)</sup>).

Если характеристическою чертою народовъ передней Азіи мы признали стремленіе къ индивидуальной свободѣ и движенію, заторможенныхъ у китайцевъ и индійцевъ объективною силою и внѣшними предписаніями, то слѣдовательно по этой чертѣ они близки къ дикимъ народамъ, у которыхъ также съ силою пробивается, какъ мы видѣли<sup>2)</sup>, стремленіе къ такъ называемой формальной свободѣ или произволу. Но превосходятъ они дикіе народы тѣмъ, что въ свободномъ движеніи своемъ стремятся выразить и осуществить извѣстную идею, именно идею политико-культурную, чуждую дикимъ народамъ. Последнимъ замѣчаніемъ мы обозначили и сравнительное, съ нравственной точки зрѣнія, достоинство народовъ передней Азіи, и сравнительный недостатокъ ихъ. При всемъ своемъ достоинствѣ эти народы раздѣляютъ общую болѣе или менѣе судьбу всѣхъ языческихъ восточныхъ народовъ. Прежде всего ни одинъ изъ этихъ народовъ, а потому и народы передней Азіи не могли вполне освободиться отъ натуралистически-пантеистическаго міровоззрѣнія. При всѣхъ остаткахъ древняго монотеизма (сохранившагося въ чистотѣ у евреевъ), при всемъ, съ другой стороны, выраженіи въ своей религіи политеизма (достигаюаго полнаго развитія у грековъ), эти народы остаются на той ступени нравственнаго и метафизическаго

<sup>1)</sup> Cultur u. Religion, s. 264. 268.

<sup>2)</sup> Томъ I, стр. 378.

сознанія, на которой человекъ не чувствуетъ подъ собою достаточно прочной почвы, чтобы признать въ себѣ присутствіе чистаго духа, или что тоже—полную индивидуальную и свободную личность, имѣющую притомъ объективное основаніе въ духѣ абсолютномъ, въ личности самобытной. А слѣдствіемъ этого недостатка бываетъ то, что человекъ неизбежно теряетъ себя, расплывается, и погружается въ общую сферу природы. И у семитовъ божество было срощено съ природою (сабензмъ); а если срощено съ нею божество, то не могъ отрѣшиться отъ нея и человекъ. Далѣе, и народы передней Азіи не могли не раздѣлять общую восточнымъ народамъ судьбу—деспотизмъ отдѣльныхъ лицъ, именно правителей, и онъ проявился у нихъ въ высшей, сравнительно, степени вслѣдствіе возбужденія здѣсь чувства индивидуальной свободы или произвола. А при деспотизмѣ правителей подданные превращаются въ слѣпое орудіе исполненія велѣній власти. Хотя кастовое раздѣленіе здѣсь не имѣло мѣста, но за то тѣмъ безвозбраннѣе и энергичнѣе воровало безотвѣтною и безсамостною массою народа могущество правителя, мало ограниченнаго положительными законами и общественными учрежденіями и признававшего одно лишь соціальное раздѣленіе—повелѣвающаго и подчиняющихся. Естественно, что при обостреніи власти правителей и, съ другой стороны, при воинственномъ духѣ народовъ передней Азіи политическая сторона должна была взять перевѣсъ надъ прочими сторонами жизни. И въ самомъ дѣлѣ, политическая точка зрѣнія является господствующею у этихъ народовъ, съ нея разсматривается и ей подчиняется все прочее. Вотъ первый пунктъ соприкосновенія названныхъ народовъ съ китайцами, у которыхъ также преобладаетъ и заслоняетъ нравственную область политическая точка зрѣнія, и съ которыми мы поставили ихъ въ параллель<sup>1)</sup>. Столь же близки они другъ къ другу и по

<sup>1)</sup> Только политика китайцевъ сложилась при иныхъ условіяхъ и въ средѣ народа съ инымъ духомъ,—она не воинственная, а миролюбивая.



реалистическому направленію своему; и это направленіе находится, конечно, въ связи съ преобладаемъ политической точки зрѣнія. Народы передней Азіи, какъ и китайцы, — народы практики, торговли, пользы, удовольствія,

Такимъ образомъ у семитовъ усматривается недостатокъ и незыблемой объективной нормы для урегулированія подвижной и измѣнчивой, а часто и бурной субъективной свободы, и нравственного идеала, возвышающаго человѣка надъ сферою обыденной, прозаической жизни. Крайній недостатокъ послѣдняго сказался между прочимъ въ томъ, что ученіе о безсмертіи души, вводящее мысль человѣка въ міръ идеальный, совсѣмъ не было развито. По крайней мѣрѣ за исключеніемъ извѣстія у *Геродота*, что покойниковъ намазывали медомъ, и апіорнаго предположенія, что невозможно человѣку имѣть религію, не имѣя въ тоже время хотя кое-какого представленія о загробной жизни, намъ ничего неизвѣстно объ ученіи семитовъ о будущей жизни. Вотъ новая точка соприкосновенія съ китайцами, также ограничивающими кругозоръ свой земною жизнію. Только у китайцевъ эмпирическое сознаніе было непосредственнѣе, натуральнѣе, а у семитовъ оно рефлектированнѣе (вслѣдствіе возвышенія уровня самосознающаго и самоопредѣляющаго духа).

По мѣрѣ развитія сознанія субъективной свободы естественно должно было развиваться и сознаніе нравственного зла и нравственного вмѣненія; слѣдовательно послѣднее должно быть развитѣе у народовъ передней Азіи, чѣмъ у китайцевъ и индійцевъ. Но, къ сожалѣнію, при крайнемъ недостаткѣ свѣдѣній по части нравственныхъ кодексовъ и нравственной практики семитовъ намъ остается говорить объ этомъ предметѣ не на основаніи прямыхъ историческихъ данныхъ, а предположительно. Кромѣ того, сознаніе нравственного зла и вины сглаживается у этихъ народовъ вслѣдствіе недостатка сознанія незыблемой объективной нравственной силы, съ которою встрѣчается въ дѣйствіяхъ своихъ свободная воля

человѣка, и согласіемъ или несогласіемъ съ которою опредѣляется нравственное достоинство или недостоинство чело-  
вѣка, добродѣтель или грѣхъ, заслуга или вина. Наконецъ, и семитическіе народы раздѣляютъ, какъ мы видѣли, общую восточнымъ народамъ судьбу—пантеистически натуралистическое погруженіе въ природу; а при такомъ условіи чело-  
вѣкъ чувствуетъ на себѣ тяготѣніе натуральной необходимости, болѣе или менѣе затмѣвающей понятіе грѣха и вины. „Если законъ служителя Іеговы“, выразился *Штуръ*, „направлялъ послѣдняго на свободу духа, то законъ служителя Ваала, вѣрившаго въ необходимость зависящей отъ звѣзднаго неба судьбы, происходилъ отъ плоти, и потому могъ вести только къ свободѣ плоти“<sup>1)</sup>). Но поставляя въ натуралистическую связь исторію съ природой, семитъ все таки заявлялъ самостоятельность свою въ томъ, что ставилъ природу въ услуженіе исторіи. Онъ вѣрилъ въ божественное міроуправленіе, въ заповосообразность въ мірѣ и въ награду и наказаніе за людскіе грѣхи. Но предполагая неразрывную параллелистическую связь между природою и исторіей, и въ частности звѣзднымъ небомъ, усматривая даже въ блестящихъ звѣздахъ непосредственное открытіе живущихъ тамъ и правящихъ человѣческимъ міромъ и судящихъ его боговъ, семитъ думалъ, что всякое измѣненіе въ человѣческой исторіи сопровождается измѣненіемъ въ сферѣ звѣзднаго неба, и всякое измѣненіе въ послѣдней служить для челоѣка знаменіемъ происходящихъ или имѣющихъ произойти событій въ первой. Отсюда процвѣтаніе у семитическихъ народовъ астрологіи, составлявшей главное достояніе жрецовъ. И жрецы занимались ею тѣмъ ревностиѣе, что религіозное служеніе семитовъ выразилось въ формѣ сабеизма, и тѣмъ исключительнѣе, что при религіозномъ направленіи и религіозныхъ занятіяхъ своихъ они не много имѣли склонности и времени заниматься другими науками. Влеченіе къ астро-

<sup>1)</sup> Allg. Geschichte d. Religionsformen d. heidn. Völker, I Th., Berlin, 1836, s. 391.

логическимъ гаданіямъ свидѣтельствуеть о сочувствіи чело-  
вѣка къ высшему порядку вещей и стремленіи находить  
смысль въ происходящихъ явленіяхъ,—и въ этомъ отноше-  
ніи семиты стоятъ выше китайцевъ. Но семитическое племя  
не отличалось особенною способностію къ метафизическимъ  
и отвлеченнымъ умствованіямъ.—Ученія о спасеніи и какомъ  
вибудь спасителѣ не находимъ у семитовъ.

Вотъ общая характеристика нравственнаго міровоззрѣ-  
нія народовъ передней Азіи, насколько она можетъ быть  
представлена на основаніи скудныхъ историческихъ дан-  
ныхъ по этому предмету. Переходя къ частнымъ формамъ  
проявленія нравственной жизни этихъ народовъ, укажемъ  
на двѣ выдающіяся черты въ ихъ жизни—на страсть къ  
воинственной борьбѣ и неразлучную съ нею жестокость и  
на чувственное распутство. Отличаясь вообще большою воз-  
будимостію и страстностію, семитическіе народы пошли по  
двумъ направленіямъ, по видимому противорѣчащимъ, но на  
самомъ дѣлѣ удобоприимимымъ съ психологической точки  
зрѣнія. У ассириянъ, наприм. преобладаетъ страстность  
въ одномъ направленіи (воинственномъ, жестокомъ), а у ва-  
вилонянъ—въ другомъ. Но вслѣдствіе, впрочемъ, частыхъ  
столкновеній и смѣшеній народовъ передней Азіи по поводу  
различныхъ политическихъ обстоятельствъ и вслѣдствіе об-  
щаго средства ихъ по характеру у каждаго изъ этихъ наро-  
довъ можно находить въ большей или меньшей степени оба  
направленія.

Страсть къ чувственнымъ наслажденіямъ составляетъ  
характеристическую черту и всякаго вообще восточнаго че-  
ловѣка, но въ особенности она свойственна семитамъ. Къ  
тому она получила здѣсь религіозную санкцію. Если у се-  
митовъ выступило на передній планъ женское божество—  
символь и представительница рожденія, производительности,  
жизни, то и въ служеніи ему долженъ былъ выразаться  
характеръ божества. Отсюда самая широкая и глубокая  
проституція дѣвушекъ. По сказаніямъ ветхозавѣтныхъ про-

роковъ и историка *Геродота* все вавилонскія дѣвушки, не исключая и знатныхъ, должны были отправляться къ святилищу Милитты и хоть разъ къ жизни отдать себя мужчинѣ. Вслѣдствіе этого при храмѣ богини сидѣли цѣлые ряды дѣвушекъ, съ жадностью выжидавшихъ призыва проходившихъ мужчинъ <sup>1)</sup>. Таковъ же былъ въ Финикіи культъ Ашеры, о которой часто упоминается въ *Ветхомъ Заветѣ* <sup>2)</sup>. Нельзя не согласиться, что при наложеніи на дѣвушекъ священной обязанности пожертвованія стыдливостію и невинностію не имѣлось въ виду удовлетвореніе страстнаго субъективнаго чувства дѣвушки, а имѣлось въ виду сдѣлать угодное бо-жеству, пожертвовать ему то, что есть самаго лучшаго у дѣвушки,—и что на первыхъ порахъ исполненіе этой обязанности совершалось, быть можетъ, съ такою непосредственностію и наивностію, что не сопровождалось непремѣнно вредными нравственными послѣдствіями для каждой дѣвушки, и тѣмъ менѣе роняло честь дѣвушки въ глазахъ общества. Но надобно не знать человѣческой природы, надобно, въ частности, не быть знакомымъ съ характеромъ половой страсти, чтобы утверждать безвредность вавилонскаго или финикійскаго культа для чистоты нравовъ и цѣльности души. Какъ искра раздувается въ пламя, такъ подарокъ Милиттѣ или Ашерѣ сторицею возвращается подарившему и открываетъ ему широкую дверь чувственныхъ удовольствій. Что можетъ быть обольстительнѣе и успокоительнѣе для жаждущаго чувственныхъ наслажденій человѣка, какъ мысль о томъ, что эти наслажденія освящены религіей? Кто можетъ положить въ сердцѣ человѣка и сохранить нерушимую грань между чувствомъ обязательности и потому невинности и священности половой жертвы и чувствомъ страстнаго субъективнаго удовольствія, отнимающаго свободу и разсудокъ и вовлекающаго въ бездну животной жиа-

<sup>1)</sup> Чит. Посланіе Іереміи ст. 42, 43; Герод. I, 199.

<sup>2)</sup> Чит. Ос. 9, 10; Числ. 25. Въ кн. Второз. 23, 19 (по греч. 18) Моисей воспрещаетъ „вносить въ домъ Господень плату блудницы“, по подобію азычскихъ порядковъ.

ни? Не забудемъ при этомъ возбужденной и страстной натуры семита. Не забудемъ также, что все располагало его къ извѣженной и чувственной жизни, что его окружала плодородная и роскошная природа Месопотаміи, столь прославленная древними писателями. Потому надобно думать, что и на образованіе чувственнаго культа вліяла, между прочимъ, чувственная наклонность семитовъ. Наконецъ есть основанія утверждать, что народные правители потворствовали чувственной жизни подчиненныхъ, съ цѣлю отклонять этимъ способомъ вниманіе ихъ отъ высшихъ интересовъ и тѣмъ безпрепятственнѣе подчинять ихъ своему игу.

Что удивительнаго послѣ этого, если извѣженность и роскошь народовъ передней Азіи, не разъ порицаемыя библейскими ветхозавѣтными писателями, вошли почти въ поговорку. Типомъ можетъ служить *Сарданпалъ*, семь лѣтъ безвыходно и праздно прожившій въ своемъ дворцѣ, предававшійся всевозможнымъ удовольствіямъ гарема и доходившій въ прихотяхъ своихъ до того, что одѣвался и румянился по женски. А отдѣльнымъ личностямъ уподоблялись и цѣлые города. Что вызвало катастрофу Ниневіи и Вавилона въ шестомъ и седьмомъ вѣкахъ до Р. Хр.? Не что другое, какъ нравственное расслабленіе вслѣдствіе беспорядочной жизни. *Валтассаръ* всею душею предавался пиршеству, когда таинственная рука начертила судьбу Вавилона, и Киръ обложилъ городъ. Не другому чему, какъ роскоши и нѣгѣ были подчинены и служили искусство, торговля и промышленность, въ свое время прославившія народы передней Азіи. Вспомнимъ о такъ называемыхъ „висячихъ садахъ“, устроенныхъ въ угоду Никотрисѣ, о пристрастіи вавилонянъ къ натираніямъ благовонными мастями, къ одѣванію въ дорогія и блестящія одежды, къ употребленію цѣнныхъ ковровъ и всей вообще утвари въ домѣ и т. д.; вспомнимъ вообще о великолѣпнн Вавилона при Навуходноссорѣ, превосходившаго, по свидѣтельству *Геродота*, всѣ города на землѣ и ставшаго чудомъ свѣта. Такимъ обра-

зомъ, достигнувши высокой для своего времени мірской культуры и сдѣлавшись проводникомъ ея, вароды передней Азіи близились къ тому концу, къ какому всегда приходитъ человѣкъ, когда съ обладаніемъ богатствомъ и тонкимъ эстетическимъ вкусомъ не соединяетъ здраваго нравственнаго духа.

Женщина, при крайней половой распущенности, не могла пользоваться уваженіемъ и по достоинству цѣниться. Женщинъ покупали на базарахъ, какъ товаръ<sup>1)</sup>. Многоженство нигдѣ не было такъ широко распространено, какъ здѣсь. Права жены не были ничѣмъ гарантированы, — мужъ могъ во всякое время прогнать отъ себя жену; между тѣмъ невѣрная жена наказывалась смертію. Вообще отношенія мужа къ женѣ и отца къ дѣтямъ были въ высшей степени деспотическія.

Они станутъ понятными для насъ, если обратимъ вниманіе на другую названную выше черту въ характерѣ обозрѣваемыхъ народовъ, — на воинственность и жестокость. Черту эту находимъ и въ религіозномъ культѣ ихъ. Если финикійской Аперѣ служили половымъ распутствомъ, то финикійская же суровая Астарта требовала служенія воздержаніемъ, самоистязаніями и даже изуродованіемъ себя (скопчествомъ). Въ культѣ Молоха (да и Астарты) входило человѣческое жертвоприношеніе. Особенно нравились этому грозному и мстительному богу жертвы дѣтей, которыхъ полагали въ раскаленные руки мѣдной статуи ихъ собственные родители. Слѣдовательно, семя былъ жестокъ и по отношенію къ самому себѣ, и по отношенію къ другимъ. Соединеніе въ семитическомъ культѣ несродныхъ по видимому элементовъ — половыхъ наслажденій и жестокихъ истязаній объясняется психологически тѣмъ, что въ томъ и

---

<sup>1)</sup> Торговля дѣвушками производилась въ Вавилоніи на рынкахъ одинъ разъ въ году. Она начиналась съ самыхъ красивыхъ, которыхъ наперерывъ раскупали богатые мужичины, а вырученныя деньги отдавались въ приданое некрасивымъ, которыхъ съ трудомъ сбывали.

другомъ случаѣ обнаруживается чувственная жадность, и что грубая бурная страстность можетъ принимать различныя грубо-ощутительныя направленія. Въ аскетизмѣ семитовъ мы напрасно стали бы искать какого-нибудь идеальнаго элемента. А догматическое основаніе для объясненія этого явленія лежитъ въ представленіи у семитическихъ (какъ и другихъ восточныхъ) народовъ неразрывной связи между божествомъ и физической природою—то мирною и благодѣтельною, то грозною и разрушительною. Что эти непримиримыя по видимому свойства уживаются въ одномъ и томъ же лицѣ, можно видѣть изъ того, что они воплощались семитами не только въ различныхъ божествахъ, но въ одномъ и томъ же. Напр. Ашера и Астарта, требовавшія различныхъ жертвъ, иногда перемѣшиваются между собою; въ Тирѣ Астарта чтилась половымъ развратомъ. Мистеріи въ честь Адониса сопровождались какъ дикими самобичеваніями, такъ и безстыднымъ развратомъ. Вотъ образецъ соединенія противоположныхъ свойствъ въ одномъ божествѣ и въ одномъ человѣкѣ. Кстати еще разъ указать на Сарданапала, который при всей извѣженности и духовномъ расслабленіи безпутною праздностію два года геройски защищалъ столицу отъ враговъ и наконецъ сжегъ себя съ женами на кострѣ.

Суровостью и жестокостью были пронизаны и различныя отношенія соціально-политической жизни семитическихъ народовъ. Суды были у нихъ самыя строгіе, и наказанія за преступленія ужасныя. Такими безчеловѣчными наказаніями, какъ отнятіе члена, карались неважныя преступленія; въ важныхъ же случаяхъ виновнаго казнили смертію, и притомъ медленною, т. е. самою мучительною. Зарытіе живаго человѣка въ землю, распинавіе на крестѣ и т. п. жестокости были обычными явленіями. Къ войнѣ питалось особенное пристрастіе, и она производила, конечно, деморализующее вліяніе. Хотя, правда, военныя предпріятія пробуждали и укрѣпляли самостоятельность въ народѣ и

содѣйствовали развитію интернаціональныхъ сношеній, но въ то же время они умножали рабство, расширяли полигамію, подавляли гуманность, препятствовали развитію научныхъ интересовъ и промышленности и т. д. Ветхозавѣтные пророки рисуютъ самыми яркими красками жестокость и гибельныя послѣдствія войнъ. Въ образецъ воинственнаго настроенія и безчеловѣчнаго отношенія къ побѣжденнымъ укажемъ на *Навуходоносора*, который провелъ въ непрерывныхъ войнахъ 35 лѣтъ и одного изъ іудейскихъ царей наказалъ тѣмъ, что сначала на глазахъ его умертвилъ всѣхъ его сыновей, а затѣмъ его самого ослѣпилъ. Нападенія на непріятеля совершались съ буйствомъ и дикостію.

Наилучше сохранили и развили хорошія свойства семитическаго племени арабы. У нихъ находимъ патріархальную простоту и цѣльность нравовъ, твердость характера, встрѣчаемъ гостепріимство, правдивость и другія добрыя качества. У нихъ же наилучше сохранилось древнее представленіе о единомъ верховномъ Богѣ (Аллахъ).

Изъ представленнаго очерка нравственной жизни народовъ передней Азіи вытекаетъ то заключеніе, что она по содержанію своему занимаетъ довольно низкое мѣсто. Но эти народы превзошли китайцевъ и индійцевъ въ нравственно-формальномъ отношеніи, возбудивши въ себѣ сознаніе индивидуальности и свободы. И это превосходство не должно быть игнорируемо или умаляемо въ виду низкаго содержанія ихъ нравственности, такъ какъ вѣдь и въ средѣ любого европейскаго народа 19 вѣка можетъ вдругъ распространиться растлѣніе нравовъ; но тѣмъ не менѣе онъ выполняетъ свою роль на сценѣ прогрессивнаго развитія въ нравственномъ отношеніи чловѣческаго рода.

---



## ЕГИПТЯНЕ.

Если народы передней Азии поставлены нами въ параллель съ китайцами, то египтянъ ставимъ въ параллель съ индѣйцами. Если первые склоняются, какъ мы видѣли, къ китайскому реализму, то послѣдніе—къ индѣйскому идеализму. И если народы передней Азии превзошли китайцевъ и индѣйцевъ въ нравственномъ отношеніи сознаниемъ индивидуальности человѣка и формальной свободы, то египтяне наполнили это сознание лучшимъ, достойнымъ человѣка содержаніемъ (хотя нѣсколько ослабили формальную свободу) и указали на борьбу со злымъ началомъ, какъ на существенную нравственную задачу, и на имѣющія нѣкогда послѣдовать побѣду и примиреніе.

Достопримѣчательная нильская страна издавна считалась средоточіемъ мудрости<sup>1)</sup>; она и въ настоящее время въ высокой степени возбуждаетъ вниманіе и интересъ ученыхъ; потому уже а priori можно предположить въ древнемъ Египтѣ широкую и богатую письменность, яснѣйшую свидѣтельницацу для потомства возрѣвнѣй, жизни и судьбъ предковъ, и а posteriori это предположеніе подтверждается свидѣтельствами *Климента Александрійскаго*<sup>2)</sup>, *Ямвлиха*<sup>3)</sup> и др.

---

<sup>1)</sup> О греческихъ философахъ (*Пифагоръ, Платонъ, Плутокъ* и др.) и законодателяхъ (*Ликургъ, Солонъ*) извѣстно, что они черпали свои философскія знанія и заимствовали религиозныя, нравственныя и юридическія возрѣвнѣ изъ Египта.

<sup>2)</sup> По свидѣтельству *Климента Алекс.* (Strom. Lib. VI, IV), у египтянъ было сорокъ двѣ священныя или такъ называемыя „Гермесовыя“ книги.

<sup>3)</sup> *Ямвлихъ* (Jambl. de mysteriis; Opinio aegypt. de Deo; Poutani, 1537) насчитываетъ цѣлые десятки тысячъ свящ. книгъ египетскихъ. По всей

Но не смотря на самое ревностное стремленіе египтянъ противодѣйствовать разрушительному потоку времени и сохранять связь между прошедшимъ и востоящимъ, до насъ не дошло ни одной изъ этихъ книгъ. Только у *Манево*, египетскаго жреца первой половины 3 вѣка до Р. Хр., передается кое-что изъ этихъ книгъ; но сочиненія самаго *Манево* дошли до насъ въ немногихъ отрывкахъ, и притомъ искаженныхъ. Тѣмъ не менѣе усилія египтянъ противодѣйствовать прехожденію и забвенію все-таки не остались тщетными; взаимнъ потерянныхъ книгъ до нашего времени сохранилось значительное количество массивныхъ саркофаговъ и надгробныхъ памятниковъ, испещренныхъ іероглифами и пластическими фигурами, изображающими нравственныя судьбы чловѣка <sup>1)</sup>. Такими іероглифами покрывались и стѣны храмовъ и обелиски. А еще важнѣе для нравственной исторіи египтянъ такъ называемая „Книга мертвыхъ“ <sup>2)</sup>. Такъ названы папирусовые свитки, находимые въ рукахъ мумій и испещренные письмевами. Но, конечно, все это далеко не то, что систематическое изложеніе нравственнаго ученія и жизни извѣстнаго народа; притомъ „Книга мертвыхъ“ не вполнѣ еще разобрана. Передаютъ свѣдѣнія о нравахъ и обычаяхъ египетскаго народа и греческіе писатели, особенно *Геродотъ*. Но они смотрять на все египетское съ своей точки зрѣнія и сообразно ей видоизмѣняютъ.

Какъ язычники, египтяне не могли не раздѣлять общей судьбы восточныхъ народовъ въ воззрѣніяхъ на божество и міръ. Теологія и метафизика египтянъ напоминаютъ отчасти китайскія и семитическія воззрѣнія, а отчасти ин-

---

въролности въ основаніи этого повидимому не вполнѣ правдоподобнаго сообщенія лежитъ тотъ фактъ, что кромѣ Гермесовыхъ книгъ, составлявшихъ канонъ свещ. книгъ, писалось жрецами много другихъ книгъ религіозно-нравственнаго содержанія, находившихся въ болѣе или менѣе близкомъ отношеніи къ главнымъ книгамъ.

<sup>1)</sup> Ключъ къ разбору и уясненію смысла іероглифовъ найденъ *Шамполіономъ*.

<sup>2)</sup> Изданная *Ленсіусомъ*.  
Исторія нравственности.

дійскія. Какъ у китайцевъ и семитовъ (язычниковъ), у египтянъ лежитъ въ основаніи религія саббензмъ; и овъ проходитъ чрезъ всю исторію египетскихъ вѣрованій. А отъ главныхъ божествъ ведутъ еще существованіе, какъ и въ другихъ языческихъ религіяхъ, ряды другихъ боговъ, низшихъ и олицетворяющихъ другія свойства и явленія физической и духовной природы, которыхъ у египтянъ множество и которые у нихъ довольно перепутаны и не легко поддаются объясненію въ своемъ происхожденіи, свойствахъ и классификаціи. Однимъ словомъ, у египтянъ находимъ политеизмъ. Съ другой стороны, религіозно-философская система, имѣвшая мѣсто у всѣхъ народовъ рядомъ съ популярнымъ представленіемъ о божествѣ, напоминаетъ у египтянъ индійскаго Брамъ; слѣдовательно, проповѣдуетъ пантеистическій натурализмъ. Изъ первоначальной божественной сущности, безформенной и безвидной, возникло четыре силы (духъ, матерія, время и пространство) и образовался, въ силу внутренняго естественнаго развитія, видимый міръ, какъ выраженіе и откровеніе божества. Чтобы сдѣлать нагляднымъ такое происхожденіе міра, египетскіе философы представляли его подъ образомъ выходенія изъ рта божественнаго существа „мироваго яйца“<sup>1)</sup>. Если потому верховное божество называется у египтянъ самобытнымъ, нерожденнымъ и не умирающимъ (по *Плутарху*), духомъ и отцемъ всего существующаго (по *Діодору*), если въ „Книгѣ мертвыхъ“ оно называется творцомъ вселенной и производитъ міръ безъ содѣйствія матеріи или другаго какого либо начала, какъ матеріала для созданія вселенной<sup>2)</sup>, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы въ египетской космогоніи можно было находить библейскую идею творенія, какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи восточныхъ религій (*Ленорманъ, Улеманъ*).

---

<sup>1)</sup> *Чт. Geschichte unserer abendländischen Philosophie. Von Röhrt, II B., 2 Aufl., Mannheim, 1862, s. 131 и др.*

<sup>2)</sup> Не существуетъ матеріи отдѣльно отъ божества; но она присуща самому божеству и отождествляется съ нимъ.

Но нельзя не согласиться, что у египтянъ есть тяготѣніе къ монотеизму. *Ра*, богъ солнца, обнимаетъ всѣ прочія божества, сообщаетъ имъ свое имя <sup>1)</sup> и высшее значеніе; не существуетъ рядомъ съ нимъ и женской половины. У египтянъ весьма сильны были преданіе и старина <sup>2)</sup>, и потому удобнѣе могли сохраняться остатки древняго монотеизма; съ другой стороны, политеистическія наслоенія не могли не сглаживаться до извѣстной степени философій такого глубокомысленнаго и вседѣло проникнутаго эсхатологическою идеей народа, какъ египтяне. Нельзя, далѣе, не замѣтить у египтянъ тяготѣнія къ личному существованію и къ нравственной оцѣнкѣ вещей и явленій. Если вообще въ религіозныхъ системахъ языческихъ народовъ замѣчается стремленіе къ постепенному усвоенію первоначальнымъ натуралистическимъ божествамъ нравственныхъ чертъ (наблюдаемыхъ человѣкомъ въ самомъ себѣ и составляющихъ необходимое требованіе его разума), то въ особенности это ясно въ системѣ египетской. Самое видное мѣсто занимаетъ въ этомъ отношеніи, т. е. нравственномъ, *Озирисъ* (съ *Изидой*). И у семитовъ мы нашли высшее, сравнительно съ китайцами и индійцами, развитіе понятія личности; но семиты слишкомъ выдвинулъ на передній планъ свою собственную личность и заслонилъ ею божество, чтобы у него могло образоваться божество съ значеніемъ и достоинствомъ, равными *Озирисовымъ*. *Озирисъ* составляетъ центръ египетскаго богосознанія и богослуженія. Культъ его самый распространенный и самый сложный. Только *Озирисъ* и окружающая его группа боговъ имѣютъ мифологію и содержатъ въ себѣ полноту жизни; прочія же божества оставались понятіями безъ исторіи. Собственно *Озирисъ* былъ народнымъ божествомъ. И онъ

<sup>1)</sup> *Аммонъ-Ра, Пта-Ра, Кнефъ-Ра, Озирисъ-Ра, Менту-Ра, Атму-Ра* и т. д... Даже названіе египетскихъ царей (находившихся въ весьма близкомъ отношеніи, какъ увидимъ, къ божеству) фараонами имѣетъ корень свой, по мнѣнію ученыхъ, въ имени *Ра* (съ членомъ).

<sup>2)</sup> Напр. въ основаніи „Книга мертвыхъ“ лежитъ не жреческая философія, а старина.

не только олицетворяетъ собою жизнь природы въ ея различныхъ проявленіяхъ, подобно другимъ божествамъ, не только почитается, какъ выразитель плодотворной силы солнца и Нила, но и служить представителемъ міра идеальнаго, нравственнаго, имѣетъ значеніе прототипа человѣка и его жизни. Потому-то *Озирисъ* есть по преимуществу богъ человѣка. Онъ есть благодѣтель его, онъ научилъ его культурной жизни, и прежде всего земледѣлію, онъ надзираетъ надъ нимъ и судить его. Въра въ безсмертіе и ученіе о душепреселеніи тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ именемъ *Озириса*. Потому-то, далѣе, только *Озирисъ* всегда изображается (и это достойно вниманія) въ человѣческомъ образѣ, съ человѣческою головою; фигуры же прочихъ божествъ слагаются изъ частей человѣческаго и животнаго организмовъ (обыкновенно голова приставляется того животнаго, которое посвящено извѣстному божеству). Этимъ выражается духовный характеръ *Озириса*. Таковъ характеръ виденъ и изъ того, что при немъ неотъемлемо ставится *Тотъ*, соответствующій греческому логосу; это богъ мудрости и разума и органъ божественныхъ откровеній людямъ; онъ же и богъ правосудія. Потому-то, наконецъ, всѣ молитвенныя обращенія человѣка въ „Книгѣ мертвыхъ“ дѣлаются къ *Озирису*; саркофаги и надгробные памятники всѣ испещрены изображеніями этого божества на тысячу ладовъ.

Но въ системѣ египетскихъ божествъ есть и представитель идеи (или лучше — понятія) зла; онъ находится въ близкихъ отношеніяхъ къ *Озирису*, представителю идеи добра. Это — *Тифонъ* (*Сетъ*). Фивикійскій и вообще семитическій дуализмъ (имѣвшій представителемъ злаго начала въ образѣ Молоха), здѣсь становится рѣзче; и если тамъ въ смѣнѣ двухъ противоположныхъ началъ усматривали символическое выраженіе зимняго оцѣпенѣнія и весенняго оживленія природы, то здѣсь борьба этихъ началъ имѣетъ для религіознаго сознанія египтянъ иной еще, высшій смыслъ. Несомнѣнно, что *Тифонъ* сначала олицетворялъ собою зло физи-

Ческое, вредоносныя силы природы,—палачіе лучи солнца, иссушающій вѣтеръ, неблагоприятное соленую водою и поглощающее животворную влагу Нила море и т. п.; но изъ содержанія египетскаго мѣа объ *Озирисѣ* и *Тифонѣ* ясно видно, что *Тифонѣ* служилъ для египтянъ олицетвореніемъ и зла нравственнаго. Чѣмъ же оканчивается борьба? Побѣдой добраго начала надъ злымъ; но послѣ страдавшей добраго божества, и не въ семь, а въ загробномъ мѣрѣ. Въ то время, какъ благодѣтельный *Озирисѣ* проходилъ землю, поучая людей мудрости и приучая къ полезнымъ занятіямъ, рассказываетъ египетская сага (сохраненная у *Плутарха* и въ сокращеніи у *Діодора* Сицил.), *Тифонѣ* замыслилъ противъ него злое. Съ сорока двумя сообщниками онъ устроилъ прекрасный ящикъ въ размѣрѣ *Озирисова* тѣла и пригласилъ къ себѣ возвратившагося изъ путешествія *Озириса* на пирь. Изяществомъ отдѣлки ящикъ обратилъ на себя всеобщее вниманіе гостей, а владѣлецъ ящика въ шуточномъ тонѣ предложилъ подарить его тому изъ гостей, кому онъ придется въ мѣру. Ящикъ пришелся въ мѣру *Озирису*, и расположившагося въ немъ *Озириса* злой *Тифонѣ* захлопнулъ крышкой и пустилъ по Нилу и Танайтскому устью въ море. Опечаленная смертью супруга, *Изида* въ траурѣ отправляется на поиски. Ящикъ съ *Озирисомъ* былъ выброшенъ на берегу моря, и надъ нимъ выросло огромное дерево. *Изида* добываетъ трупъ супруга, случайно попавшій въ царскій домъ, и возвращается въ Египетъ. Здѣсь смертный *Озирисѣ* претерпѣваетъ новое мученіе отъ *Тифона*, который разсѣкаетъ трупъ на четырнадцать частей и разбрасываетъ по Нилу, а *Изида* снова собираетъ части и погребаетъ. Но бессмертна душа *Озириса*, который изъ загробнаго міра является сыну своему *Гору* и заповѣдуетъ ему отомстить *Тифону* (самъ помогая ему въ этомъ). Такимъ образомъ *Горъ* ведетъ борьбу со злымъ *Тифономъ* и побѣждаетъ его въ семь видимомъ мѣрѣ, а *Озирисѣ* принимаетъ царство въ мѣрѣ загробномъ.

Изъ какихъ бы чуждыхъ элементовъ и подъ какими бы иноземными вліяніями<sup>1)</sup> ни былъ составленъ этотъ египетскій міръ<sup>2)</sup>, и сколь бы на немъ ни отражались черты египетской природы и ея періодическихъ измѣненій<sup>3)</sup>, но несомнѣнно, что рядомъ съ естественно-историческимъ и астрономическимъ значеніемъ онъ соединяетъ въ себѣ и нравственный смыслъ.

Въ чемъ состоитъ по представленію египтянъ нравственная задача человѣка, и какая цѣль его жизни?—Человѣкъ, говорится у египтянъ, долженъ сдѣлаться Озирисомъ, т. е. уподобиться ему. Иначе и не можетъ быть, если Озирисъ есть прототипъ человѣка. Слѣдовательно, нравственное начало, ощущаемое человѣкомъ въ самомъ себѣ, и нравственныя ожиданія и судьбы, переиспытываемыя имъ самимъ, египтянинъ переносилъ на божество, а идеализированное божество, въ свою очередь, вліяло на жизнь и судьбу человѣка, служа образцомъ ему и верховнымъ авторитетомъ. Подобно божеству, человѣкъ долженъ вести борьбу съ существующимъ зломъ въ мірѣ (представителемъ котораго является *Тифонъ*); борьба эта трудна, онъ въ ней изнеможетъ, но не погибнетъ на всегда; путемъ земныхъ страданій (какъ и божество) онъ достигаетъ загробной славы. Слѣдовательно, послѣдняя цѣль стремленій и жизни человѣка—соединеніе въ загробномъ мірѣ съ *Озирисомъ*.

Нельзя конечно сказать, чтобы при такомъ ученіи о назначеніи и судьбѣ человѣка (съ виду похожемъ на ученіе

---

<sup>1)</sup> Финикійскимъ ли (*Шенкъ*), греческимъ ли (*Лепсіусъ*), или какимъ нибудь другимъ.

<sup>2)</sup> Въ общемъ стрѣль онъ долженъ быть признанъ, во всякомъ случаѣ самостоятельнымъ.

<sup>3)</sup> Напр. 72 сообщника *Тифона* суть 72 знойныхъ дня; тоска *Изиды* по *Озирису* и исцаніе его—это изсушенное состояніе земли, жаждущей плодотворной влаги; новая гибель найденнаго *Озирисова* тѣла—это разлитіе Нила и, покрытіе всей земли водою; появленіе мстителя *Гора*—это весенній поворотъ солнца и т. д.

Христіанское) египетское сознание было свободно отъ неразрѣшимыхъ трудностей и противорѣчій. Прежде всего конецъ человѣка — блаженное соединеніе съ *Озирисомъ* — долженъ, естественно, соответствовать началу его происхожденія; и человѣкъ дѣйствительно представляется у египтянъ происходящимъ „въ дому Озириса“. Но если тѣло человѣческое египетскій богъ создаетъ по подобію созданія его, изображеннаго въ Библии, если онъ изображается на барельефахъ подъ образомъ горшечника, то душа человѣческая есть такое же порожденіе верховнаго бога, какъ и прочіе низшіе боги, съ которыми человѣкъ однороденъ и которые составляютъ части или члены и проявленіе божества, — слѣдовательно она тождественна съ божествомъ, составляетъ въ сущности одно съ нимъ. Отсюда конечно цѣлью человѣка должно быть безраздѣльное слитіе съ божествомъ. Но пробившись дальше другихъ восточныхъ народовъ въ сознанію личности, египтяне воздержались отъ этого вывода. Воздержались они, тѣмъ болѣе, отъ того, чтобы отвергнуть человѣческую свободу и нравственное вмѣненіе. Если человѣкъ есть часть божественной сущности, и слѣдовательно въ немъ дѣйствуетъ божество, если жизнь и дѣйствія человѣческія поставлены у египтянъ, какъ увидимъ ниже, подъ непосредственное и непреодолимое вліяніе неизмѣнной судьбы и естественной необходимости, познаваемыхъ изъ астрономическихъ наблюденій<sup>1)</sup>, то отсюда выходитъ, что въ египетской системѣ нѣтъ мѣста для ученія о свободѣ человѣка; и въ самомъ дѣлѣ мы напрасно искали бы здѣсь рѣчи объ этомъ предметѣ. Но тѣмъ не менѣе вмѣняемость человѣку его дѣйствій и будущая отвѣтственность на судѣ проповѣдуются у египтянъ съ ясностію и рѣшительностію. — Запутано и противорѣчиво и ученіе о злѣ. Задача человѣка — бороться и побѣждать зло, какъ борется и побѣждаетъ его *Озирисъ*; и егип-

<sup>1)</sup> И астрономія составляла у египтянъ часть богословія.



танивъ не могъ не сознавать, что зло дѣйствительно существуетъ какъ въ мѣрѣ, такъ и въ немъ самомъ, что бороться со зломъ полезно для него, обязательно и необходимо. Но откуда это зло и эта необходимость борьбы, и изъ-за чего человѣку достался въ удѣлъ этотъ тяжелый трудъ? Не столь удивительно и непонятно, если со зломъ ведетъ борьбу *Озирисъ*, коль скоро рядомъ съ нимъ имѣетъ мѣсто существо злое, иначе сказать—злой принципъ присущъ самому божественному существу, и потому есть достаточное основаніе для того, чтобы доброе божественное начало боролось со злымъ началомъ, какъ несогласнымъ съ нимъ. А что злой принципъ изначала присущъ бытію, т. е. божественному существу, это видно не только изъ того, что рядомъ съ *Озирисомъ* стоитъ *Тифонъ*, но и изъ того, что благодѣтельный богъ *Горъ* и даже верховное божество *Ра* „очищаютъ“ себя, по представленію египтявъ, омывеніемъ въ водахъ при появленіи своемъ въ мѣрѣ (подобно очищеніямъ являющагося въ мѣрѣ человѣка). Но удивительнѣе и непонятнѣе, что ощущаетъ разладъ въ своемъ существѣ и вызывается на борьбу съ дурными влеченіями и склонностями человѣкъ. Понятно это, конечно, на столько, на сколько человѣкъ является для существованія на почвѣ бытія, проникнутаго злымъ началомъ; но непонятно то, изъ-за чего человѣкъ обязанъ нести вину за зло, — какое причинное отношеніе между нимъ и зломъ? почему его постигаетъ въ мѣрѣ тяжкая судьба? Разрѣшеніе трудности можетъ быть найдено въ томъ случаѣ, если бы признать существо человѣческое тождественнымъ съ божественною сущностію, носящею въ себѣ злое начало; но непонятно, какимъ образомъ можно въ этомъ случаѣ говорить объ индивидуальной свободѣ и нравственномъ вмѣненіи. Притомъ у египтявъ самымъ яснымъ образомъ заявила себя тенденція къ дуализму, т. е. къ отдѣленію въ божествѣ злаго начала отъ добраго, какъ несомѣстнаго съ нимъ, и человѣкъ призванъ произведеніемъ исключительно добраго начала (*Озириса*).

Однимъ словомъ, у египтянъ нѣтъ рѣчи о случайномъ происхожденіи зла по вивѣ человѣка, нѣтъ понятія о злѣ, какъ уклоненіи отъ закона и совращеніи съ пути добра. Правда, на томъ основаніи, что египтяне вѣрили въ существованіе душъ, нѣкоторые ученые (напр. *Pétz*) думаютъ, что въ связи съ этимъ вѣрованіемъ существовало у египтянъ вѣрованіе въ паденіе душъ въ домірной области; въ этомъ случаѣ, родъ человѣческій былъ бы сонмомъ павшихъ духовъ или демоновъ, посылаемыхъ на землю для очищенія. Но вѣрованіе египтянъ въ паденіе душъ до земнаго существованія требуетъ еще доказательства; по крайней мѣрѣ въ „Книгѣ мертвыхъ“, исполненной молитвенныхъ обращеній отъ лица умершаго къ божеству, прошеній о прощеніи грѣховъ и помилованіи, нигдѣ нѣтъ ни малѣйшаго намека на когда нибудь послѣдовавшее первоначальное паденіе человѣка. Достоверно и ясно только то, что египтяне (какъ и другіе языческіе народы), не будучи въ состояніи объяснить нравственное зло изъ вины человѣка, а между тѣмъ ища по естественному влеченію разума причинъ для всего существующаго, перенесли виву на божество. А если бы и существовало у египтянъ ученіе о домірномъ паденіи душъ, то оно, во всякомъ случаѣ, одержимо такими же неразрѣшимыми трудностями и противорѣчіями, какъ и ученіе *Оршена* и *Канта* о довременномъ уклоненіи человѣка съ пути добра. Не смотря на то, что человѣкъ въ силу простоты своего духовнаго существа обладаетъ единствомъ сознанія, онъ не имѣетъ рѣшительно никакого воспоминанія о своемъ паденіи и долженъ нести вину и наказаніе за грѣхъ, котораго не сознаетъ.

Но вниманіе и интересъ египтянъ направлены не столько на причины и основы бытія и жизни, сколько на цѣли ихъ и судьбы человѣка. И въ этомъ отношеніи египтяне достойнѣе своихъ предшественниковъ (витайцевъ, индійцевъ и народовъ передней Азіи). Нравственная задача у нихъ серіознѣе, труднѣе и выше; духъ есть нѣчто отличное отъ при-

роды и призванъ не къ рабству по отношенію къ ней, а къ господству. Сходясь съ китайцами въ практическомъ направленіи жизни, египтяне расходятся однако съ ними въ томъ, что не ограничиваютъ практическихъ интересовъ своихъ предѣлами настоящей жизни, а перемѣщаютъ ихъ въ жизнь загробную, и не считаютъ настоящую жизнь, подобно китайцамъ, спокойнымъ и гладкимъ потокомъ, т. е. благою, а признаютъ неизбежность тягостей и изнеможенія въ сей жизни въ борьбѣ со злымъ началомъ, съ бездушною природою. А сходясь съ индійцами въ идеалистическомъ направленіи и въ устремленіи вниманія на жизнь безтѣлесную, египтяне расходятся съ ними въ томъ, что не считаютъ человѣка безслѣдно исчезающимъ со смертію феноменомъ и не стремятся къ самоуничтоженію, но надѣются и стараются сохранить самостоятельное индивидуальное существованіе свое и даже достигнуть полной свободы и совершеннаго нравственнаго достоинства; они не смотрятъ также на міръ столь мрачно, какъ смотрятъ на него индійцы,—и настоящая жизнь представляется имъ свѣтлѣе, но особенно утѣшительною кажется жизнь будущая.

Возсмертіе и загробная жизнь — вотъ центръ, вокругъ котораго сосредоточиваются вся догматика и вся этика египтянъ, вотъ пружина движенія нравственной жизни этого народа. „Египетская религія“, выразился *Шарминъ*, — „это культъ мертвыхъ“<sup>1)</sup>; египетская мораль, скажемъ мы, — это устремленіе человѣка въ царство мертвыхъ. „Египтяне“, пишетъ *Дюдоръ*, „весьма мало усвояютъ значенія земной жизни; но жизнь за гробомъ, соединенную съ воспоминаніемъ о совершенныхъ на землѣ добродѣтеляхъ, дѣнать весьма высоко. Дома живыхъ они называютъ гостинницами, такъ какъ человѣкъ, подобно путешественнику, только временно проживаетъ въ нихъ, а могилы усопшихъ называютъ жилищами

---

<sup>1)</sup> Humanität u. Christenthum in ihrer geschichtl. Entwicklung, I Th. Gütersloh, 1874, s. 126.

вѣчными, такъ какъ мертвые остаются тамъ навсегда. Поэтому на постройку домовъ они прилагають не много старанія, между тѣмъ могилы отдѣляются съ необыкновеннымъ усердіемъ<sup>1)</sup>. И дѣйствительно, надгробные памятники (obeliski), саркофаги и кладбища египетскіе до сихъ поръ поражаютъ путешественниковъ и всѣхъ знакомыхъ съ остатками древней жизни египтянъ. Особеннымъ великолѣпіемъ отличались гробницы царскія или пирамиды. Даже такія европейскія зданія, какъ соборъ св. Петра въ Римѣ, соборъ св. Стефана въ Вѣнѣ, соборы въ Константинополѣ (св. Софіи), Венеціи (св. Марка), Лондонѣ (св. Павла), Миланѣ или наши Исакиевскій и Христа Спасителя, уступаютъ имъ по грандіозности. Цари обыкновенно начинали пригостовленіе отихъ вѣчныхъ жилищъ своихъ съ самаго начала своего царствованія, дѣлая одно на другомъ каменные наслоенія и тѣмъ создавая несокрушимое противодѣйствіе на посмертное жилище свое грозѣ, степнымъ бурямъ и всякимъ вообще физическимъ невгодамъ и перемѣнамъ, и самому, наконецъ, времени. Тщательно и съ трудомъ высѣкались въ каменныхъ горахъ могилы и для обыкновенныхъ смертныхъ, но которыхъ египтяне хотѣли сдѣлать безсмертными. Довольно сослаться на остатки кладбища Фивъ. Множество корридоровъ, галлерей, лѣстницъ, проходовъ по разнымъ направленіямъ представляютъ собою совершенный лабиринтъ; для исчисленія всѣхъ могилъ потребовалось бы, по замѣчанію Вебера, „цѣлыя мѣсяцы“<sup>2)</sup>. Внутренность пещерныхъ могилъ богато украшивалась скульптурными и живописными изображеніями, по которымъ мы читаемъ цѣлую исторію жизни, нравовъ и обычаевъ древнихъ египтянъ.

Заботамъ о пригостовленіи прочнаго и удобнаго мѣста для погребенія умершихъ соответствовали заботы о достоинствѣ погребенія ихъ и сохраненія труповъ неразложимыми.

1) Sic. I, 51.

2) Всемирн. ист., пер. *Ивановича* и *Зуева*, стр. 125.

Для доказательства того, какъ высоко египтяне цѣнили приличное погребеніе умершаго, можно указать на необыкновенную печаль, которою поражаются близкіе и родственники умершаго; если послѣдній окажется по произведенному надъ нимъ на землѣ суду (о которомъ будемъ говорить ниже) недостойнымъ приличнаго погребенія. А если скажутъ, что эта печаль порождается, во всякомъ случаѣ, и безпокойствомъ на счетъ загробной судьбы души, не устоявшей на земномъ судѣ, то можно сослаться на одну египетскую сагу, переданную *Геродотомъ*. Царь Рампсизитъ, обладавшій несмѣтными сокровищами, распорядился построить прочное каменное казнохранилище. Но строитель соблазнился золотомъ и возымѣлъ преступное намѣреніе отъ времени до времени пользоваться царскимъ имуществомъ. Съ этою цѣлю онъ устроилъ въ зданіи потаенный проходъ, искусно заложивъ его камнемъ. Хотя онъ за скорою смертію не успѣлъ воспользоваться плодами своей хитрой выдумки, но успѣлъ передать тайну двумъ своимъ сыновьямъ, которые и пользовались ею. Замѣтивши съ удивленіемъ постепенное убавленіе сокровищъ въ казнохранилищѣ, царь распорядился устроить кацаны въ послѣднемъ. Въ одинъ изъ нихъ и попалъ воръ. Потерявши всякую надежду на освобожденіе изъ западни и не желая выдать оставшагося свободнымъ брата и всю свою семью, потерпѣвшій посовѣтывалъ брату отрубить ему голову и увести домой. Царь крайне изумился изобрѣтательности преступниковъ и велѣлъ повѣсить обезглавленный трупъ на стѣнѣ, приставивши къ нему потаенную стражу, которая немедленно должна была схватить того изъ проходящихъ, кто обнаружитъ скорбь при видѣ висящаго трупа. Чѣмъ, спрашивается, хотѣлъ воспользоваться царь для отысканія соучастниковъ или родственниковъ преступника, если не однимъ изъ самыхъ живыхъ религиозно-нравственныхъ чувствъ египтянина, именно чувствомъ къ достойному погребенію умершаго? И дѣйствительно, мать умершаго не могла скрыть позора сына; она грозила

живому сыну своему открыть о соучастіи его въ преступленіи царю, если онъ какимъ нибудь образомъ не похитить трупъ и не освободить брата отъ позора. Трупъ былъ похищенъ.

Но достойнымъ погребеніемъ не ограничивались заботы египтявъ объ умершихъ. Воздвигнувши для умершаго несокрушимое каменное жилище, египтянинъ тѣмъ болѣе долженъ былъ позаботиться о сохраненіи вѣчно несокрушимымъ самого умершаго. Отсюда съ незапамятныхъ временъ обычай у египтявъ бальзамировать трупы. Уже сама природа египетская содѣйствовала возникновенію этого обычая <sup>1)</sup> необыкновенною сухостію климата. А къ тому неудобство запаивать тѣла по нашему обычаю въ землю, откуда они легко могли быть выносимы разливающимися водами Нила и заражать гніеніемъ воздухъ. Не удобно было и сжигать трупы, вслѣдствіе недостатка топлива. Весьма гармонировало съ обычаемъ сохранять умершихъ неразрушимыми и необыкновенное сочувствіе и почтеніе египтявъ къ умершимъ. Наконецъ у египтявъ преобладало, какъ увидимъ скоро, стремленіе къ сохраненію непреходящимъ всего вообще существующаго; потому не могло быть не обращено вниманіе на сохраненіе непреходящими видимыхъ остатковъ существованія человека. Но специальная причина бальзамированія заключается въ представленіи неразрывной связи между духомъ и тѣломъ, между судьбами перваго и судьбами послѣдняго. И намъ—христіанамъ трудно представить себѣ существованіе души человѣческой безъ тѣла, и наша мысль невольно готова склоняться къ тому, чтобы представлять себѣ состояніе умершихъ до воскресенія какимъ-то полусознательнымъ, сонливымъ, бездѣйственнымъ; тѣмъ болѣе трудно было древнему языческому народу представить себѣ вполнѣ самостоятельное и независимое отъ тѣла продолженіе существованія души за гробомъ. Потому-

---

<sup>1)</sup> Мотивы котораго объясняются египтологами различно.

то существованіе на землѣ въ цѣлости тѣла считалось необходимымъ для существованія въ цѣлости за гробомъ души; всякое обезпоченіе на землѣ тѣла сопровождается обезпоченіемъ за гробомъ души; отсюда необыкновенная забота египтянъ о покойномъ состояніи мумій. Можно возразить противъ объясненія бальзамированія изъ идеи безсмертія, что у египтянъ бальзамировали не только человѣка, но и животныхъ (быковъ, кошекъ, шакаловъ, крокодиловъ и др. <sup>1)</sup>). Но животныхъ—священныхъ, признаваемыхъ символомъ и воплощеніемъ божества; слѣд. бальзамированіе такихъ животныхъ не находится въ противорѣчій съ идеей божесмертія. Да указали же мы и на чувство благоговѣйнаго почтенія, какъ на мотивъ, побуждавшій египтянъ къ бальзамированію; указали и на стремленіе египтянъ къ увѣковѣченію всего достойнаго существованія. Не согласно по видимому съ даннымъ нами объясненіемъ обычая бальзамированія, т. е. изъ неразрывной связи, по представленію египтянъ, между душою и тѣломъ человѣка, ученіе о душепреселеніи (метемпсихозисъ). Хотя по вопросу о душепреселеніи, по египетскому ученію, не находимъ полнаго согласія между египтологами, но нѣтъ достаточнаго основанія къ исключенію этого предмета, засвидѣтельствованнаго *Геродотомъ*, изъ египетской догматики. Можно только предположить, что ученіе о душепреселеніи явилось у египтянъ въ позднѣйшее время; и тогда обычай бальзамовать долженъ былъ, конечно, сохраняться уже изъ одного уваженія къ древности его. А если бы это ученіе существовало у египтянъ и ранѣе, то въ правѣ ли мы требовать отъ младенствующаго ума совершеннаго примиренія всѣхъ тайнъ вѣры, и даже истинъ разума? Присутствіемъ противорѣчій и обличается (съ отрицательной стороны) несовершенство разсужденій этого ума.

---

<sup>1)</sup> Возражаетъ, напр., *Шписсъ*, производящій бальзамированіе изъ гигиеническихъ условий. *Entwicklungsgeschichte d. Vorstellungen vom Zustande nach d. Tode*, 1877, s. 184.

При такомъ необыкновенномъ вниманіи египтянъ къ умершимъ и устремленіи мысли на загробную жизнь становятся понятными слова *Геродота* — „египтяне первые начали учить, что душа человѣческая безсмертна“<sup>1)</sup>. Вѣроятно также, и даже можно сказать несомнѣнно, что образованіе у грековъ представленій о загробной области (адѣ), какъ и вообще культура ихъ, находились подѣ влияніемъ Египта. Въ греческой мѣологіи есть много сходства съ египетскою. Мы уже имѣли случай замѣтить, что египетская страна издавна обращала на себя вниманіе греческихъ мудрецовъ.

Глубокая вѣра египтянъ въ безсмертіе души находится въ тѣсной связи съ общимъ взглядомъ ихъ на міръ и природу и выработывалась подѣ сильнымъ влияніемъ послѣдней, — какъ и вообще своеобразная духовная жизнь египтянъ текла и развивалась въ неразрывной связи съ своеобразною природою египетской страны. „Въ длиннѣхъ оазисѣ Нильской долины“, пишетъ *Веберъ*, „жизнь и смерть соприкасались такъ близко, что всѣ мысли народа были устремлены на эти необъяснимыя въ далекихъ причинахъ своихъ явленія, и важнѣйшее желаніе и задача египтянъ состояли въ томъ, чтобы ослабить могущество смерти и укрѣпить и возвеличить животворныя силы природы“<sup>2)</sup>. Удушливые жары, бездождіе и песчаные ураганы — вотъ источникъ неминуемой смерти; живительная природа Нила и плодотворная влажность разливающихся водъ его — вотъ источникъ жизни. Жгучее солнце и безоблачное небо быстро превратили бы Египетъ въ сухую и мертвую пустыню; но величественный Ниль производитъ то, что Египетъ считается плодороднѣйшею и роскошнѣйшею странною въ мірѣ. Откуда же ведутъ начало свое эти источники жизни и смерти въ Египтѣ, гдѣ предѣлы ихъ? Это неизвѣстно египтянамъ, это скрывается за границами ихъ кругозора; имъ неизвѣ-

---

<sup>1)</sup> Ц, 123.

<sup>2)</sup> *Всемирн. ист.*, стр. 164.



стенъ и истокъ живеподательнаго Нила, и конечные предѣлы мертвящей пустыни съ ея ураганами и знойныхъ лучей солнца. Такимъ образомъ въ Египтѣ жизнь и смерть постоянно, такъ сказать, ведутъ борьбу, непрерывно чередуются; но тѣмъ не менѣе жизнь всегда поддерживается и продолжается, только мѣняя свои формы. Это непрерывное сохраненіе жизненныхъ силъ въ природѣ и неподатливость ихъ уничтоженію вполне отвѣчаютъ стремленіямъ человѣческаго духа къ вѣчному существованію; а неизлѣдимость этихъ силъ, скрывающихся за предѣлами довѣдомаго человѣку, ведетъ мысль къ безсмертію въ области какой-то таинственной, невѣдомой, гадательной. На идею безсмертія, т. е. бытія несокрушимаго и вѣчно продолжающагося, навелъ египетскую мысль и видъ грандіозныхъ предметовъ природы, открывавшихся кругозору египтянина. Пирамиды, напр., выражали стремленіе, какъ мы сказали выше, къ увѣковѣченному существованію умершихъ; а что такое пирамиды, если не подражаніе громаднѣйшимъ скаламъ и ваменнымъ горамъ египетскимъ? Или не приносало ли своей доли вліянія на образованіе идеи непреходящаго бытія даже созерцаніе тѣхъ страшныхъ и могучихъ животныхъ, которыми наполнены рѣки и пустыни Египта? А утверждаясь въ идеѣ безсмертія, египтянинъ не оставался въ праздному ожиданіи загробной нескончаемой жизни, но, слѣдуя психическому закону ассоціаціи представленій, метафизическому закону соединенія и единства всѣхъ вещей универсума и несовершеннымъ теологико-космологическимъ понятіямъ своимъ о послѣднихъ судьбахъ міра и человѣка, стремился увѣковѣчивать все и въ настоящемъ видимомъ мірѣ.

Живая вѣра въ безсмертіе производила самое благотворное вліяніе на нравственность египетскую. Идея безсмертія есть несомнѣнно одна изъ достойнѣйшихъ идей человѣческаго духа; она свидѣтельствуетъ о неудовлетворительности духа чувственнымъ существованіемъ на землѣ и

стремленіи его возвыситься надъ физическою природою въ область духовную, идеальную, вполнѣ соответствующую его природѣ; съ нею необходимо соединяется и мысль о воздаяніи. И мы видимъ, что египтяне отчасти не похожи въ нравственной жизни своей на другіе восточные народы. *Геродотъ* рассказываетъ, что на египетскихъ пиршествахъ обносили вокругъ гостей ящия съ деревяннымъ изображеніемъ въ немъ мертвеца, приговаривая— „посмотри на него, и тогда пой и веселись; потому что когда умрешь, будешь подобенъ ему“<sup>1)</sup>). Историки говорятъ, что это дѣлалось въ предупрежденіе невоздержности и безпутства, къ которымъ располжены и которымъ предавались египтяне, и слѣдовательно передаваемый *Геродотомъ* фактъ говорить не въ пользу египтянъ. Конечно, дѣйствительная жизнь всегда будетъ болѣе или менѣе расходиться съ идеей; но тѣмъ не менѣе нравственная идея, какъ видимъ изъ этого факта, была жива у египтянъ и глубоко проникала всѣ обстоятельства и явленія его жизни<sup>2)</sup>). Нѣтъ также правилъ безъ

---

<sup>1)</sup> II, 128.

<sup>2)</sup> Въ „Очеркахъ исторіи древняго міра“, помѣщенныхъ въ „Трудахъ Кіевской дух. Академіи“, 1874 г., передаваемый *Геродотомъ* фактъ обношенія гостей изображеніемъ мертвеца объясняется такъ. Указавши на невоздержность египтянъ на торжествахъ въ употребленіи пищи и питья, доходящую нерѣдко „до безобразныхъ сценъ“, авторъ продолжаетъ: „умѣренныхъ людей заставляли дѣлаться неумѣренными, напоинная ихъ (т. е. обнесеніемъ муміи), что за гробомъ конецъ всему“ (м. февраль, стр. 280). Объясненіе это представляется намъ страннымъ: гробы умершихъ египтяне сохраняли въ видѣ мумій неразложивши, выходя изъ идеи безсмертія,—и въ тоже время обносили гостей изображеніемъ муміи, съ намѣреніемъ заглушить въ нихъ идею безсмертія и дать этимъ полный просторъ животнымъ влеченіямъ! Какъ совмѣстить и примирить все это? Или быть можетъ авторъ названныхъ „Очерковъ“ хотеть сказать, что при обнесеніи гостей изображеніемъ мертвеца имѣлось доброе намѣреніе, именно напомнить окружающимъ о необходимости воздержанія въ виду загробной судьбы человѣка (хотя по ходу мыслей автора не видно этого), но пирующіе вѣсто назиданія отъ муміи получали вредъ, возбуждая въ себѣ ту мысль, что неподвижная безжизненная мумія, которою по смерти становится человѣкъ, уже не въ состояніи будетъ ѣсть и пить, наслаждаться земными благами, и потому надобно стараться побольше насладиться ими до смерти.

исключений, трудно особенно богатому устоять против приманок чувственности, — а *Геродотъ* говоритъ именно о торжествахъ богатыхъ людей. Наконецъ плодоносная египетская страна обладала столь обильными естественными и искусственными произведениями, что имъ нуженъ былъ широкій сбытъ, и они весьма легко могли возбуждать и питать не совсѣмъ умѣренныя требованія въ египетскомъ народѣ. Если потому на египетскихъ памятникахъ, по которымъ можно подробно читать описаніе препровожденія свободнаго и праздничнаго времени въ Египтѣ, мы находимъ изображенія разнородныхъ музыкальныхъ инструментовъ, плясокъ, различныхъ игръ, нагруженныхъ яствами и напитками столовъ, роскошно разряженныхъ дамъ и т. д., то все это прежде всего говоритъ объ эстетическомъ и промышленномъ развитіи египетскаго народа; а затѣмъ, конечно, можно пользоваться имъ и для доказательства нравственной неумѣренности египетскаго народа, или собственно—богатыхъ людей, но лишь на столько, на сколько на памятникахъ дѣйствительно встрѣчаемъ и картины безобразнаго нравственнаго свойства, напр. изображенія послѣдствій неумѣреннаго употребленія напитковъ.

А кто наиболѣе имѣетъ возможности роскошно пожить, если не царь? Но мы не видимъ, чтобы фараоны утопали въ

---

Но надобно быть уже слишкомъ испорченнымъ въ нравственномъ отношеніи, чтобы строить такія комбинаціи въ головѣ и слѣдовать имъ въ практической жизни. Встрѣчаются, конечно, такія уродливыя въ нравственномъ отношеніи натуры, что чѣмъ больше убѣждаетъ ихъ идти по извѣстному благому пути или совершить извѣстное благое дѣйствіе, тѣмъ больше они вступаютъ въ противорѣчіе съ вами и съ намѣреніемъ идти въ обратномъ отношеніи, хорошо сознавая, что для нихъ было бы лучше послѣдовать вашему совѣту; но отъ этихъ уродливыхъ натуръ дѣлать общее заключеніе о народѣ, и притомъ такомъ, какъ египетскій, мы не въ правѣ. Если въ корнѣ египетской жизни лежатъ тенденція безсмертной жизни за гробомъ, то не естественно предположить, по крайней мѣрѣ вообще говоря, чтобы египтянинъ спѣшилъ—какъ бы то ни было, по праву или не по праву, но пережить все то, что предлагаетъ ему для наслажденій настоящая жизнь; вѣдь предстоитъ же ему новая жизнь, къ которой настоящая должна быть поставлена въ какое нибудь отношеніе.

сластолюбіи и невоздержаніи. По описанію *Діодора*, пища царей была очень проста, и вино употреблялось въ умѣренномъ количествѣ. Образъ жизни былъ въ высшей степени правиленъ. Ниже мы увидимъ, что строгій порядокъ въ жизни царя не столько, быть можетъ, вытекалъ изъ личнаго желанія послѣдняго, сколько предписывался внѣшнимъ соціально-государственнымъ закономъ; но тѣмъ не менѣе фактъ остается фактомъ, что фараоны проводили умѣренную и правильную жизнь. И по свидѣтельству *Діодора*, они не тяготились такимъ препровожденіемъ жизни, а напротивъ считали себя самыми счастливыми людьми. Извѣстны также мужество фараоновъ, энергическая дѣятельность ихъ и многочисленныя военныя предпріятія и побѣды, сообщаемыя политической исторіей Египта. На многочисленныхъ памятникахъ египетскихъ по преимуществу изображаются славныя воинственныя дѣла царей. Въ то же время цари представляются въ самой тѣсной связи и дружбѣ съ богами; боги благословляютъ царей на борьбу, а цари обильно жертвуютъ богамъ трофеи своихъ побѣдъ; цари строятъ храмы, а боги благодарятъ ихъ. Такимъ образомъ фараоны являются на памятникахъ благочестивѣйшими. Этимъ они превосходятъ въ нравственномъ отношеніи деспотовъ—завоевателей изъ среды народовъ передней Азіи (семитовъ), не знающихъ ничего выше своего субъективнаго хотѣнія. Укажемъ для примѣра на идеальную личность *Сезостриса*. Мужество и устойчивость характера и трезвость духа обнаруживалъ и весь египетскій народъ. Какъ при всѣхъ внутреннихъ волненіяхъ и нестроеніяхъ, такъ и при многочисленныхъ внѣшнихъ нападеніяхъ и давленіяхъ, египтяне съ удивительною твердостію и настойчивостію отстаивали свою національность, свои нравы, обычаи и учрежденія. Многовѣковое, напр., тяжкое иго гиксовъ не могло уничтожить или повредить корня духовной жизни египтянъ; и мы видимъ, что со сверженіемъ господства этого пришлаго племени жизнь египтянъ потекла съ прежнею энергіею и въ прежнемъ направленіи.

Другая выдающаяся нравственная черта египетскаго народа — мягкость и гуманность нравовъ. А съ этимъ качествомъ необходимо связывается справедливость въ отношеніяхъ къ ближнимъ. Въ „Книгѣ мертвыхъ“ и на открываемыхъ надгробныхъ памятникахъ египетскихъ встрѣчаются отъ лица умершаго воззванія къ божеству съ перечисленіемъ исполненныхъ умершимъ добродѣтелей и несовершенныхъ грѣховъ, и въ ряду добродѣтелей весьма видное мѣсто занимаютъ дѣла милосердія и состраданія къ ближнимъ. „Я никого не умерщвлялъ“, говорится отъ лица умершаго, „никого не поносилъ и ни на кого не злился“, „не притѣснялъ бѣдныхъ и вдовъ“, „кормилъ алчущихъ и поилъ жаждущихъ“ и т. д.. Эти же добродѣтели, признанныя или непризнанныя за умершимъ, имѣли вѣское значеніе при производствѣ суда надъ покойникомъ, рѣшавшаго вопросъ о погребеніи его, и погребеніи такомъ или иномъ. Дѣла благотворенія и справедливости лежали особенно на обязанности царей, какъ имѣющихъ богатыя средства къ тому и производящихъ своими распоряженіями и дѣйствіями важныя послѣдствія въ народѣ, и часто выставляются имъ на видъ. Въ указанномъ нами описаніи *Діодоромъ* частной жизни царей говорится, что когда царь представлялъ предъ алтаремъ для совершенія жертвы, верховный жрецъ исчислялъ предъ народомъ царскія добродѣтели, именно — челоуѣколюбіе, добротное подаваніе милостыни, великодушное уменьшеніе наказаній за проступки, справедливость, и молилъ божество ниспослать царю всякое благополучіе, если царь будетъ точно исполнять свои обязанности по отношенію къ подданнымъ.

Хотя государственная и общественная организація Египта основывалась на кастовомъ учрежденіи, но касты, вообще говоря, не имѣли здѣсь такого рѣзкаго разграниченія и гнетущаго вліянія высшихъ на низшихъ, какъ въ Индіи. Раздѣленіе между побѣдителями и побѣжденными, властительнымъ племенемъ и подчиненнымъ неизбѣжно про-

исходило въ исторіи переселеній народовъ<sup>1)</sup>; а египтяне отличались въ высшей степени консервативнымъ направлениемъ, потому уже изъ уваженія къ преданію и старинѣ (и это главный мотивъ) должны были нерушимо сохранять то (т. е. кастовое раздѣленіе), что освящено древностію. Напр. переходъ изъ одной касты въ другую въ сущности былъ возможенъ; но у консерваторовъ египтянъ созданъ обычай, чтобы сынъ унаслѣдывалъ ремесло и званіе отца, а этимъ закрѣплялось кастовое раздѣленіе. Юридическое право вырабатывалось и сложилось въ систему подъ вліяніемъ жрецовъ<sup>2)</sup>, которые были не только совершителями богослуженныхъ обрядовъ, но и представителями науки; но тѣмъ не менѣе юридическій законъ уравниваетъ въ судебныхъ приговорахъ всѣхъ членовъ государства, не исключая и самой низшей касты, и всѣмъ безъ исключенія покровительствуетъ и защищаетъ. За умерщвленіе раба налагается такое же наказаніе, какъ и за умерщвленіе свободнаго. Въ наказаніяхъ за проступки просвѣчивалъ, сравнительно говоря, духъ кротости, столь прославленный греческими писателями. За ложный доносъ обвинитель подвергался тому наказанію, какому слѣдовало подвергнуть обвиняемаго. Чтобы дать возможность тяжущимся сторонамъ надлежащимъ образомъ уяснить обстоятельнѣе дѣла въ виду произнесенія правильнаго судебного приговора, давался извѣстный срокъ для производства суда и предлагалось письменное изложеніе тяжущимися сторонами процесса своего дѣла. Если же встрѣчаемъ у египтянъ и жестокія физическія наказанія, то они вытекаютъ изъ принципа естественнаго права—„око за око, зубъ за зубъ“. Въ силу этого закона у египтянъ вообще наказывали преступниковъ въ той части тѣла, ко-

---

<sup>1)</sup> Думаютъ въ настоящее время, что господствовавшее въ Египтѣ племя перешло сюда въ незапамятныя времена изъ Азіи и покоряло туземныя негрійскія племена.

<sup>2)</sup> Господствующая каста въ Египтѣ. *Діодоръ* насчитываетъ пять кастъ въ Египтѣ, а *Геродотъ*—семь.

торую онъ преступилъ законъ. Поддѣльщиковъ монетъ, печатей, государственныхъ бумагъ и т. п. наказывали отсѣченіемъ рукъ; выдавшаго врагамъ тайну—отрѣзываніемъ языка; изнасиловавшаго женщину—оскопленіемъ и т. п. Были попытки вывести изъ практики смертную казнь. Гуманному же характеру египетскаго народа надобно приписать раннее уничтоженіе человѣческихъ жертвоприношеній, если только таковыя существовали въ Египтѣ<sup>1)</sup>). Заимодавцамъ позволялось увеличивать свои капиталы процентными наращеніями только до извѣстныхъ предѣловъ. Мягкость характера выражалась и въ отношеніяхъ египтянъ къ животнымъ.

При такой кротости нравовъ и гуманности характера сословіе воиновъ<sup>2)</sup> не пользовалось въ Египтѣ высокимъ значеніемъ и симпатіей. На военное занятіе многіе смотрѣли, какъ на тяжесть, которую человѣку надобно нести только изъ необходимости. Какъ и у витайцевъ, у египтянъ больше цѣнились умъ и образованіе, чѣмъ мечъ и воинская доблесть. А вниманіе къ образованію и наукѣ не могло не сопровождаться благопріятными послѣдствіями для законодательства и правосудія,—тѣмъ болѣе, что египетская мысль направлена была не на безплодное теоретическое созерцаніе (какъ у индійцевъ), а на практическіе интересы и цѣли (какъ у китайцевъ). Потому, хотя на основаніи нѣкоторыхъ скульптурныхъ изображеній на памятникахъ можно думать, что военное искусство доведено въ Египтѣ до высокой степени развитія, но тѣмъ не менѣе въ политическомъ и военномъ отношеніяхъ Египетъ не можетъ за-

---

<sup>1)</sup> Предполагаютъ существованіе въ Египтѣ въ древнѣйшее время обычая приносить человѣскія жертвы на основаніи нѣкоторыхъ изображеній на памятникахъ и свидѣтельствъ нѣкоторыхъ греческихъ писателей. Но *Геродотъ* не упоминаетъ о немъ. Быть можетъ, это молчаніе объясняется тѣмъ, что въ его время уже не существовалъ этотъ обычай. Возможно, что этотъ обычай занесенъ въ Египетъ черезъ нисовъ.

<sup>2)</sup> Вторая господствующая въ Египтѣ каста.

нять выдающагося мѣста въ исторіи государствъ. За то въ гражданскомъ или социальномъ отношеніи Египетъ могъ бы послужить образомъ для современныхъ ему народовъ. Честная гражданская жизнь—вотъ идеаль египтянина. Отсюда достойный подраженія египетскій обычай—чтобы каждый гражданинъ давалъ правительству отчетъ въ томъ, чѣмъ и какъ онъ кормится и проживаетъ. Понятно, какъ важна эта мѣра для предотвращенія праздности и приученія къ трудовой и правильной жизни.

При развитіи добропорядочной социальной жизни не могла не получить важнаго значенія и болѣе или менѣе правильнаго положенія по отношенію къ обществу семейная жизнь. Женщина пользовалась въ Египтѣ сравнительно съ положеніемъ ея на Востокѣ свободою и уваженіемъ; въ этомъ отношеніи опять есть сходство египтянъ съ китайцами. Хотя въ видахъ умноженія народонаселенія дозволено было многоженство, хотя роскошная жизнь богатыхъ людей невольно и естественно увлекаетъ въ себя, въ качествѣ составной части, и многоженство, хотя наконецъ цари въ силу привилегій, какими они всегда и во всемъ пользовались, имѣли гаремы, тѣмъ не менѣе въ Египтѣ довольно ясно замѣчаются тенденція къ моногамическому браку, какъ лучшему и совершеннѣйшему семейному состоянію, и дружелюбное отношеніе между мужемъ и женой и вообще между мужчиной и женщиной. Съ этой точки зрѣнія удобно примиряются противорѣчивыя показанія *Диодора*, что египтянинъ имѣлъ много жепъ, и *Геродота*, что онъ имѣлъ одну жену. Въ доказательство предпочтенія моногаміи достаточно сослаться на жрецовъ, которые считались людьми высшей нравственной жизни и которымъ дозволялся бракъ только моногамическій. Въ семейномъ домѣ женщина была не рабынею, какъ у другихъ восточныхъ народовъ, а „госпожею“ (какъ называется она на памятникахъ) и пользовалась всѣми удобствами жизни. На ней главнымъ образомъ лежало попеченіе о дѣтяхъ. Въ общество



женщины могли являться паравъ съ мужчинами и вести себя въ немъ совершенно свободно. По изображеніямъ на памятникахъ, онѣ увеселяютъ общество, занимаютъ центральныя мѣста въ группахъ гостей, чувствуютъ себя довольными и счастливыми. Погребеніе женщинъ стольже торжественно, какъ и мужчинъ; гробы женскіе разукрашиваются не меньше мужскихъ. На гробахъ рядомъ съ изображеніемъ мужа всегда помѣщается изображеніе жены. А знатымъ женщинамъ, особенно царицамъ, даже воздвигались памятники. Соціальное значеніе, принадлежавшее въ Египтѣ женщинамъ, свидѣлствуется между прочимъ и тѣмъ, что попеченіе о престарѣлыхъ родителяхъ возлагалось законномъ не на сына, а на дочь. За нарушение супружеской вѣрности наказывались какъ мужчина, такъ и женщина; обольстившій дѣвушку тяжело искупалъ свой грѣхъ (тысячью ударами). Бракъ между близкими родственниками (братомъ и сестрой) дозволялся и былъ въ обычаѣ; но—изъ пристрастія къ закрѣпленію фамилій въ тѣсныхъ связяхъ, и по примѣру *Озириса* и *Изиды*. Несогласія и раздоры въ семейномъ домѣ, могущіе произойти изъ-замногоженства при унаслѣдствованіяхъ, предотвращались тѣмъ, что всѣ дѣти, отъ какой бы то ни было женщины, признавались законными и получали право пользоваться всѣми привилегіями отцовъ своихъ. Этимъ же выражалась гуманность отношеній къ дѣтямъ и побочнымъ женамъ. Въ отношеніи почтительности дѣтей къ родителямъ египтяне едвали уступать китайцамъ. Вообще, по описаніямъ *Геродота*, младшіе считаютъ первою и священною обязанностью своею вѣжливость и почтеніе къ старшимъ.

Изображая мягкость и гуманность египетскихъ нравовъ, мы нашли нѣсколько точекъ близкаго сопрякосновенія египтянъ съ китайцами,—и это имѣетъ, конечно, какъ увидимъ ниже, свои причины. Но египетская мораль превосходитъ китайскую глубиною мотивовъ и внутреннимъ характеромъ гуманныхъ отношеній и вообще нравственныхъ

дѣйствій. Она не была направлена, подобно китайской, только на высшія дѣйствія, но столь же существенно — и на внутреннее настроеніе, на чистоту и святость души. А въ отличіе отъ мягкости индійской, выражающейся въ томъ, что браминь прилагаетъ много хлопотъ къ тому, какъ бы получше успокоить въ госпиталѣ престарѣлую лошадь или больную корову, или какъ бы не раздавить ползущаго на дорогѣ червячка, египетская мягкость опредѣляется не столько пассивно-религіознымъ принципомъ, вытекающемъ изъ пантеистическаго представленія о всепроникающемъ Брамѣ или изъ вѣрованія въ душепреселеніе, сколько активно-нравственнымъ, вытекающемъ изъ понятія о самостоятельномъ, въ относителномъ смыслѣ, достоинствѣ и правѣ различныхъ видовъ бытія и жизни и изъ сознанія обязанности человѣка уважать эти права и это достоинство. Правда, и египтяне отчасти побуждались на мягкое отношеніе къ животнымъ религіознымъ почитаніемъ нѣкоторыхъ изъ нихъ<sup>1)</sup>; но при всемъ томъ находимъ у нихъ предписанія относительно животныхъ съ такимъ же чисто нравственнымъ характеромъ, какъ напр. еврейское предписаніе — „не заграждай усть молотящаго вола“<sup>2)</sup>. При изображеніяхъ на египетскихъ памятникахъ молотящихъ воловъ<sup>3)</sup> стоитъ стихъ: „молотите вола, молотите для вашихъ господъ, молотите и для себя самихъ“; — такъ приговаривали, надо полагать, погонщики воловъ.

Насколько на судахъ, какъ и вообще во всей жизни, заботились о безпристрастіи и правдѣ, можно видѣть между прочимъ изъ одного обряда при погребеніи усопшихъ, въ особенности царей. Послѣ того какъ покойникъ былъ набальзамированъ и вполне приготовленъ къ погребенію, вачинался нравственный судъ надъ нимъ. Въ судѣ могъ принимать

---

<sup>1)</sup> Ниже увидимъ, что у египтянъ существовала широкая культъ животныхъ.

<sup>2)</sup> Молотба происходила посредствомъ растаиванія колосьевъ концами жавоныхъ.

участіе всякій желающій съ обязательствомъ обвинять умершаго, если ему извѣстно что нибудь нехорошаго изъ его жизни. Въ случаѣ же добродѣтельной жизни умершаго, долженъ былъ восхвалять его. Ложное обвиненіе строго наказывалось. Если усопшій не устоялъ на судѣ, то онъ лишается торжественнаго погребенія, которымъ египтяне слишкомъ дорожили. И такъ поступали не только съ обыкновенными смертными, но и съ фараонами. Тотъ, предъ которымъ восточный человѣкъ благоговѣть, какъ предъ божествомъ, и предъ велѣніями котораго онъ безотвѣтенъ, становится по смерти предметомъ свободнаго обсужденія и безпощаднаго приговора послѣдняго земледѣльца или скотовода. При обсужденіи жизни фараона особенное вниманіе обращалось на добродѣтель справедливости въ управленіи и отношеніяхъ къ подданнымъ. При отсутствіи этой добродѣтели фараонъ лишался, по настоянію народа, царскихъ почестей при погребеніи. Можно не сомнѣваться, что это обстоятельство не оставалось безъ благотворнаго вліянія на царскихъ преемниковъ и побуждало ихъ къ справедливому управленію.

А земной судъ надъ усопшимъ, имѣвшій, говоримъ, благотворное вліяніе на нравственную жизнь египтянъ, производился по образцу суда загробнаго, въ царствѣ *Озириса*; слѣд. инициатива перваго кроется въ живой у египтянъ идеѣ безсмертія, и отсюда опять видимъ благотворное дѣйствіе на египтянъ эсхатологической идеи. Послѣ разлученія съ тѣломъ душа переходитъ въ мрачное царство тѣней (*Аментесъ*), гдѣ подъ предсѣдательствомъ *Озириса* (греческій и римскій *Плутонъ*) производится праведный судъ надъ нею. *Озирисъ* возсѣдаетъ на тронѣ, сорокъ два демона<sup>1)</sup>, расположенные рядомъ съ *Озирисомъ*, являются въ качествѣ обвинителей, четыре генія смерти помогаютъ душѣ оправдаться, богиня истины и правосудія *Ма* производитъ взвѣшиваніе

---

<sup>1)</sup> Соответственно сорока двумъ смертнымъ египетскимъ грѣхамъ и сорока двумъ свящ. книгамъ.

На вѣсахъ сердца умершаго (посредствомъ страусова пера — эмблемы истины и правды), богъ письменности и науки *Тотъ* записываетъ результаты суда. Представши предъ престоломъ верховнаго и нелицепріемнаго судіи (*Озириса*), душа смиренно молить о принятіи ея въ обители блаженныхъ, подробно перечисляя сорокъ два запрещенныхъ смертныхъ грѣха и усиливаясь доказать неповинность свою въ нихъ. Если она успѣетъ въ этомъ, и сердце перевѣситъ страусово перо, то признается чистою и возводится въ обители блаженныхъ; если же сердце окажется слишкомъ легкимъ, то душа подвергается соотвѣтствующему наказанію.

Въ изображеніяхъ райа и ада отражаются черты и формы видимаго чувственнаго міра и играетъ южная фантазія. Блаженные наслаждаются плодами райскихъ деревьевъ, уповаются ароматами цвѣтниковъ, восхищаются пріятными прогулками въ тѣнистыхъ аллеяхъ, освѣжаются купаньемъ въ небесныхъ водахъ и т. п. Напротивъ осужденные, вступивши въ общество со злыми и страшными на видъ демонами, жгутся послѣдними въ огнѣ, пронзаются копьями, варятся въ котлахъ, вѣшаются вверхъ ногами и т. п...

Но преисподняя не есть единственное мѣсто для наказанія нечестивыхъ. По свидѣтельству *Геродота*<sup>1)</sup> и одного египетскаго памятника, на которомъ изображено изгнаніе не устоявшей на судѣ души въ видѣ свиньи, египтяне вѣрили въ душепреселеніе. Процессъ этотъ назначался для наказанія и очищенія душъ, не успѣвшихъ очистить себя во время земной жизни. Въ какомъ отношеніи находится этотъ видъ наказанія къ наказанію въ преисподней, назначались ли наказанія въ преисподней для тѣхъ душъ, которымъ недостаточенъ былъ для очищенія процессъ душепреселенія, или какъ нибудь иначе, трудно сказать что нибудь положительное. Такъ какъ на открытыхъ остаткахъ древнѣйшаго царства египетскаго нѣтъ слѣдовъ ученія о душепреселеніи,

---

<sup>1)</sup> II, 123.

то можно предположить, что это учение позднѣйшаго происхожденія.—Есть и еще одна среда для очищенія нечистыхъ душъ,—среда атмосферная. Поселенная здѣсь душа пытается и очищается бурными и рѣзкими атмосферными явленіями, свирѣпствующими здѣсь, пока не сдѣлается способною снова возродиться и достойнымъ образомъ пожить на землѣ.

Даже относительно душъ оправданныхъ на судѣ было представленіе, что и онѣ не изъяты изъ процесса странствованія. Странствованіе совершается по различнымъ областямъ высшей, небесной сферы съ цѣлю совершеннаго очищенія и одухотворенія душъ и полнаго приготовленія къ соединенію съ божествомъ. На пути странствованія души встрѣчаются съ различными богами, вступаютъ въ общеніе съ ними и преобразуются.—По мѣрѣ приготовленія душъ праведныхъ къ совершенному соединенію съ божествомъ, и души нечестивыхъ постепенно очищаются посредствомъ душепреселеній отъ грѣховной нечистоты, и наконецъ становятся способными войти въ небесныя обители. Предполагаемъ, что египетская догматика оканчивалась ученіемъ объ апокатастасисѣ.

Если такимъ образомъ загробная участь человѣка съ точностію соразмѣряется съ земными заслугами его, то и земная судьба его находится въ соотвѣтствіи съ нравственнымъ состояніемъ. А отсюда слѣдуетъ абсолютная справедливость отношеній къ человѣку божества, вообще—строгая законосообразность въ мірѣ. Отсюда же, вообще, выводится догматъ божественнаго міроуправленія. А вслѣдствіе тѣснѣйшаго взаимоотношенія между природою и исторіей, по египетскому міровоззрѣнію, вслѣдствіе всепроникающей причинной связи, человѣкъ имѣетъ возможность посредствомъ астрономическихъ наблюденій предузнавать божественное міроуправленіе и предугадывать свою судьбу.

Къ характеристикѣ нравственной жизни египтянъ надобно отнести далѣе—религіозность, меланхоличность и нѣкоторую грандіозность. *Геродотъ* называлъ египтянъ „бла-

гочестивѣйшимъ и нравственнѣйшимъ изъ всѣхъ извѣстныхъ ему народовъ древняго міра<sup>1)</sup>). Это впрочемъ естественно и понятно, коль скоро все вниманіе египтянъ было направлено на жизнь загробную—съ ея судомъ предъ престоломъ божества и вѣчною жизнію въ союзъ съ нимъ. Религія проникаетъ всѣ стороны и отношенія египетской жизни и накладываетъ на нихъ своеобразную печать. Государство носило характеръ теократическаго устройства. Фараоны признавались (какъ и въ Китаѣ) сыновьями божества, наслѣдниками оставленной имъ богами власти на землѣ и даже воплощеніемъ божества. На памятникахъ они изображаются въ самыхъ интимныхъ отношеніяхъ къ божеству, сами воздвигаютъ себѣ храмы и памятники, самимъ себѣ приносятъ жертвы (напр. *Рамезесъ*, *Аменомфисъ*). Принадлежа собственно военной кастѣ, фараонъ считался въ тоже время и верховнымъ жрецомъ; онъ ежедневно приносилъ торжественную жертву, былъ представителемъ народа предъ божествомъ, вступалъ въ сношенія съ божествомъ безъ посредства жрецовъ. Огромнымъ значеніемъ пользовались и жрецы, едвали уступая въ этомъ отношеніи индійскимъ. При религіозной настроенности своей народъ охотно оказывалъ имъ почтеніе, повиновеніе и завистливость къ ихъ привилегіямъ и богатству; и они имѣли большое влияніе даже на царей. Религіозное направленіе и мистическій оттѣнокъ получили и науки и искусства въ Египтѣ, находясь въ полномъ распоряженіи и власти жрецовъ. Важнѣйшія египетскія науки—астрономія составляла часть богословія (служа объясненію божественнаго міроуправленія), медицина была смѣшана съ магіей, и медики лѣчили больнаго не только лѣкарствами, но и призываніемъ духовъ, философія имѣла форму теософіи. Самое выдающееся изъ пластическихъ искусствъ Египта—архитектура имѣла примѣненіе главнымъ образомъ въ созданіи

---

<sup>1)</sup> II, 37.

храмовъ, пирамидъ и другихъ религіозныхъ памятниковъ, а скульптура и живопись служили добавленіемъ къ архитектурѣ, слѣдовательно также находились на услугахъ у религіи. Изъ фонетическихъ искусствъ поэзія, подъ давленіемъ религіи, не могла въ достаточной степени раскрыться въ разнообразныхъ своихъ видахъ (хотя у египтянъ не было, кажется, недостатка въ поэтическомъ дарованіи), но тѣмъ не менѣе въ жалобной пѣсви *Манера* можно видѣть образецъ примѣненія лирики къ выраженію религіозныхъ чувствъ. Пѣніе священныхъ пѣсней сопровождалось и музыкой. — Религіозность египтянина выражалась, далѣе, въ томъ, что вся жизнь его отъ рожденія до смерти была окутана въ религіозный культъ. О ней же свидѣлствуютъ многочисленныя храмы и другіе религіозныя памятники, разбросанныя по всему Египту. Наконецъ въ перечисленіи сорока двухъ смертныхъ грѣховъ видное мѣсто занимаетъ отношеніе человѣка къ божеству; исповѣдующійся объявляетъ, что онъ не презиралъ и не поносилъ боговъ, не похищалъ ничего изъ посвященнаго имъ имущества, соблюдалъ всѣ священныя обряды, неопустительно присутствовалъ на священныхъ церемоніяхъ, не умерщвлялъ священныхъ животныхъ, не былъ лицемѣрнымъ святошею, но чтилъ боговъ истинно.

Но египетская религіозность не была похожа на индійскую; она не вела къ отвлеченной и безплодной созерцательности и къ аскетизму. Въ отличіе отъ индійской религіозности она была проникнута нравственно-практическою тенденціей. Египетскіе жрецы были расположены „не столько къ философской спекуляціи и къ возможному совершенству своего внутренняго существа (подобно индійскимъ жрецамъ), сколько къ устроенію твердаго и прочнаго зданія въ социальной практикѣ“<sup>1)</sup>. А это говоритъ о болѣе мягкой,

---

<sup>1)</sup> *Твестень*, D. relig. politisch. u. social. Ideen, I Bd., s. 382.

гуманности и всесторонности нравственных возрѣвій и жизни египтянъ сравнительно съ индѣйцами, — говоритъ также о лучшемъ, сравнительно, уразумѣннн той истины, что источникъ зла заключается не въ матеріи, а въ духѣ (волѣ); хотя, съ другой стороны, въ этомъ подмѣчается меньшая внутренняя энергія и интенсивность египетскаго духа сравнительно съ духомъ индѣйца. Вообще, направление египетской религіозности на нравственно-практическія цѣли указываетъ на высшее развитіе, сравнительно съ индѣйскими возрѣвніями, понятія человѣческой личности.

Съ меланхоличностію египетскаго народа, какъ новую характерною чертою его жизни, находятся въ тѣсной связи сосредоточенность и глубокомысліе этого народа, — какъ и вообще бываетъ, что люди глубокаго ума и высокой жизни бываютъ расположены (по замѣчанію еще *Аристотеля*) къ грусти и скорби. То и другое, меланхоличность и сосредоточенность, суть естественное слѣдствіе настойчиваго устремленія вниманія египтянина на рѣшеніе конечныхъ вопросовъ бытія и безраздѣльнаго влеченія къ послѣдней цѣли человѣческой жизни, выступающей за предѣлы видимаго свѣтлаго міра и утопающей въ области безпредѣльнаго, туманнаго, недовѣдомаго. Грустный тонъ душевнаго настроенія ясно сказался напр. въ египетской музыкѣ, которая была особенно любима египетскимъ народомъ, какъ отвѣчавшая душевному состоянію его. А изъ видовъ поэзіи больше сочувствія оказывалось лирикѣ, какъ средству выраженія внутренняго субъективнаго чувства. Нравственная обязательность у египтянъ сосредоточенности и молчаливости можетъ быть видима изъ надгробной надписи *Рамзеса V*, въ которой изложена оправдательная исповѣдь умершаго къ божеству, — въ этой исповѣди въ числѣ разныхъ тяжкихъ грѣховъ упоминается о томъ, что умершій „не распространялся въ своихъ рѣчахъ“.

А съ меланхоличностію и вдумчивостію, съ устремленіемъ мысли на необъятное и непостижимое, связанъ у



египтянъ вкусъ къ таинственному, загадочному и символическому, и глубокое благоговѣніе къ тайнамъ. Печать этого вкуса и благоговѣнія ясно отразилась на религіозной системѣ и художественныхъ и другихъ созданіяхъ египетскаго духа. Не напрасно *Герель* называлъ египетскую религію (въ своей „Философіи религій“) религіей символовъ и загадокъ. Между тѣмъ какъ у индійцевъ (или грековъ), богатыхъ религіозными представленіями, существуетъ весьма сложная миеологія, у египтянъ, столь же богатыхъ этими представленіями, находимъ одинъ только мифъ объ *Озирисѣ* и *Изидѣ*; миеологію здѣсь замѣняетъ символизмъ. Символическимъ выраженіемъ божества служитъ форма животного, какъ носителя таинственной силы природы и вообще представителя тайны жизни. Особенно характерны и цѣнны были съ этой точки зрѣнія животныя молчаливыя (кошка, мышь и др.). Отсюда цѣлый пантеонъ священныя животныя для воплощенія цикла боговъ; а въ центрѣ ихъ — *Аписъ*. Весьма характеренъ и фантастическій *сфинксъ*, страннымъ сочетаніемъ формъ задававшій каждому проходящему задачу. Странностию формъ отличалась и скульптура. А въ храмахъ, которые также страдаютъ недостаткомъ симметріи и единства, царствуетъ таинственный полумракъ, по мѣрѣ приближенія къ глубинѣ котораго, скрывавшей священную кошку и издававшей какіе-то непонятные отголоски, стѣны все больше и больше сдвигаются. Такую же форму имѣли дворы или предуготовительныя части къ храму, состоявшія изъ аллей сфинксовъ и обелисковъ. Тяготѣніе къ символизму выразилось и въ другихъ произведеніяхъ египетскаго духа, не имѣющихъ религіознаго характера, напр. въ іероглифическомъ письмѣ.

Если символическая тенденція есть слѣдствіе влеченія египетскаго духа къ таинственному и непостижимому, если египтяне устремлены были на необъятное, высокое и глубокое, вѣчное, то на характеръ ихъ не могла не отразиться печать нѣкоторой, какъ мы выразились выше, грандіозности. И

этотъ грандіозный, такъ сказать, вкусъ находится въ тѣсной связи со вкусомъ къ символизму. Онъ выразился въ такихъ созданіяхъ, какъ пирамиды, изъ которыхъ *Хеопсова* возвышается до 70 саженией высоты и посредствомъ которыхъ „египтянинъ хотѣлъ, такъ сказать, достигнуть неба, чтобы исторгнуть отсюда тайну жизни и связать свое существованіе съ небесными, вѣчно живущими духами“<sup>1)</sup>, — какъ *лабиринтъ*, заключавшій въ себѣ до 3000 комнатъ и показавшійся *Геродоту* „высшимъ всякаго описанія“, „дѣломъ сверхчеловѣческаго генія“, — какъ египетскіе, мемфисскіе и др. храмы, которые были столь велики по объему, что въ настоящее время ихъ мѣста занимаютъ цѣлыя деревни, — какъ *Меридово озеро*, названное *Геродотомъ* чудомъ свѣта, — какъ *колоссальный сфинксъ*, высѣченный изъ цѣлой скалы и поражающій своими размѣрами. Развалины и остатки древнихъ *Эивъ*, *Мемфиса*, *Геліополя* и др. городовъ возбуждаютъ въ современномъ путешественникѣ какое-то необыкновенное, какое-то грустно-величественное, какъ мы выразились — грандіозное настроеніе; естественно, что это настроеніе тѣмъ болѣе должно быть присуще тому народу, которому обязаны происхожденіемъ своимъ эти развалины (т. е. сооруженія, давшія матеріаль для этихъ развалинъ).

Стремленіе къ выраженію нравственнаго духа въ символическихъ и величественныхъ созданіяхъ свидѣтельствуешь о тѣсной связи у египтянъ настроенія нравственнаго съ настроеніемъ эстетическимъ, — нравственности съ искусствомъ. Въ своемъ мѣстѣ мы довольно сказали объ отношеніи между этими двумя факторами исторіи<sup>2)</sup>, видѣли тамъ какъ благотворное вліяніе искусства на нравственность, такъ и вредное въ иныхъ случаяхъ, именно въ тѣхъ, когда нравственность вовлекается въ естественный потокъ эстетическаго чувства и расходится во внѣшнихъ и чув-

<sup>1)</sup> *Хрисановъ*, Религія древняго міра, 2 т. стр. 190.

<sup>2)</sup> Томъ I, стр. 250 и д.

ственныхъ формахъ. Въ принципѣ у египтянъ была удержана самостоятельность нравственнаго начала — какъ по отношенію къ религіи (въ отличіе отъ индійцевъ), такъ и по отношенію къ художеству (въ отличіе отъ грековъ). Какъ религія египтянина была проникнута нравственно-практическою тенденціей, такъ и искусство его не только всецѣло было проникнуто религіозно-нравственнымъ духомъ, но даже не имѣло самостоятельной цѣли, а служило средствомъ для символическаго выраженія религіозно-нравственныхъ идей. Но въ явленіи или дѣйствительности такая тѣсная связь между изобиліемъ вѣшнихъ и чувственныхъ формъ и выраженіемъ въ нихъ религіозно-нравственныхъ мыслей имѣло слѣдствіемъ о матеріализованіе религіозно-нравственнаго духа и сведеніе нравственности на путь механической дѣятельности. И здѣсь-то точка поворота во взглядѣ нашемъ на египетскую нравственность. Если до сихъ поръ мы имѣли въ виду выискать и указать то, что есть лучшаго въ египетской нравственности сравнительно съ нравственностію другихъ древнѣйшихъ народовъ, то для полной и вѣрной характеристики первой слѣдуетъ теперь обратить вниманіе на слабыя стороны ея.

Хотя египтяне достигли высшаго развитія въ сознаніи личности человѣка, его духовной природы, сравнительно съ китайцами и индійцами, но духъ египетскій не произвелъ перерыва съ природою, чтобы понять самостоятельное существованіе свое, съ своими особенными, высшими потребностями и чисто духовными средствами удовлетворенія этихъ потребностей. Египетскій духъ поставилъ великую проблему и усиленно пытался разрѣшить ее, но безмолвный соинякъ остается яснымъ свидѣтелемъ неразрѣшимости для египтянина этой проблемы. А коль скоро духъ египетскій не произвелъ внутренняго перерыва съ природою, то природа неизбежно будетъ помрачать его сознаніе, держать его въ своихъ оковахъ и налагать на него свою печать; ему остается довольствоваться сумрачнымъ сознаніемъ своей

духовности и зависимымъ существованіемъ. Коль скоро духъ не въ состояніи разрѣшить поставленной проблемы своей жизни, то онъ начинаетъ испытывать неудовлетворенное и непріятное существованіе и пытается удовлетворить себя какимъ нибудь другимъ путемъ, хотя бы то путемъ лжи, а не истины, лишьбы имѣть что нибудь положительное, котораго всегда требуетъ человѣческій духъ.

Какъ на первый и самый разительный фактъ оматеріализованія египетскаго духа уважемъ на образовавшійся у египтянъ культъ животныхъ. Можно не сомнѣваться, что этотъ культъ не есть остатокъ первоначальнаго фетишизма въ египетской религіи, какъ думаютъ нѣкоторые<sup>1)</sup>, а есть особенная, специфически принадлежащая Египту форма символистическаго выраженія религіознаго сознанія и вообще міровозрѣнія, постепенно создававшаяся рядомъ съ раскрытіемъ отвлеченныхъ понятій о божествахъ. А извѣстно изъ исторіи и опыта, какъ трудно младенчеству уму<sup>2)</sup> удержать грань между видимою формою и идеальною сущностію, какъ легко онъ переноситъ черты одной на другую и перемѣшиваетъ ихъ. Потому, относясь съ вниманіемъ и почтеніемъ къ животнымъ, какъ къ символамъ божества, египтянинъ началъ обоготворять ихъ, какъ непосредственное выраженіе божественной сущности и жизни. Обоготвреніе это вызываетъ въ насъ чувство отвращенія, оно поражало своею странностію еще древнихъ грековъ, но тѣмъ не менѣе совершалось египтянами съ энтузіазмомъ. За священными животными ухаживали съ необыкновенною заботливостію, ихъ мыли, умащали благовонными мазями и окуривали ароматами, кормили дорогими яствами, содержали въ богатыхъ жилищахъ и укладывали въ пышныя постели, привѣшивали на ухахъ серьги и надѣвали на лапы брас-

---

<sup>1)</sup> Напр. гегелианская школа.

<sup>2)</sup> А умъ восточнаго человѣка есть умъ младенчествушій, умъ колебальный.

леты. Когда животное издыхало, оно оплакивалось не меньше человека и бальзамировалось. И въ настоящее время открываютъ въ Египтѣ (напр. въ 1851 г. около Мемфиса) великолѣпныя могилы съ богатыми надгробными памятниками, приготовленныя, можно подумать, для вѣчнаго покоя какогонибудь славнаго завоевателя, но въ которыхъ на самомъ дѣлѣ торчитъ мумія животнаго. Особеннымъ значеніемъ и уваженіемъ пользовались *Аписъ* (священный быкъ) въ Мемфисѣ и *Мневисъ* въ Гелиополѣ. Когда они издыхали, вся страна облекалась въ трауръ и не снимала его до тѣхъ поръ, пока не находился новый быкъ съ требуемыми примѣтами<sup>1)</sup>; по обрѣтеніи же послѣдняго начиналось семидневное празднество. Ненамѣренно умертвившій животное подвергался штрафу, а намѣренно—смертной казни. На убійцу животнаго вакидывалась толпа, готовая безъ всяческаго суда уничтожить его; потому-то встрѣтить мертвое животное—величайшее несчастіе для египтянина, — и по угрожающимъ послѣдствіямъ, и въ виду самаго печальнаго факта. Нерѣдко возникали между разными городами и частями египетской страны даже войны изъ-за того, что въ однихъ городахъ и частяхъ страны нѣкоторыя животныя (напр. крокодилъ) считались священными и почитались, а въ другихъ употреблялись въ пищу и не уважались.

Развитіе такого рабскаго и сентиментальнаго отношенія къ животнымъ, этой низшей формѣ жизни, рядомъ съ устремленіемъ вниманія въ высшій міръ безсмертнаго духа, свидѣтельствуетъ о сильномъ еще тяготѣнн египтянъ къ инстинктивной жизни природы, о большой еще способности ихъ предаваться грубымъ суевѣріямъ, о легкости помраченія въ нихъ разумнаго сознанія и ниспаденія со ступени человѣческаго достоинства. Оно же свидѣтельствуетъ о присутствіи въ египетскомъ характерѣ общей черты восточ-

---

<sup>1)</sup> Вѣликии пятномъ на лбу и наростомъ подъ языкомъ.

наго человѣка, всегда готоваго, по горячности крови своей, на служеніе грубой чувственности.

Религіозное служеніе чувственности и ниспаденіе египетскаго духа въ сей видимый міръ матеріальной грубости и физической необходимости видны и, изъ того, что египетскія божества, за исключеніемъ *Озириса*, изображались подъ формою различныхъ животныхъ, пли слагались изъ разныхъ частей различныхъ животныхъ, или наконецъ символизировались въ образѣ дитяти. Тоже самое видимъ изъ того, что египетское воззрѣніе не было свободно отъ натурализма. Прежде всего находимъ у египтянъ широкое развитіе астрологии. А здѣсь парализовались какъ свободное міроуправленіе божества, такъ и свободное предопредѣленіе человѣческими дѣйствіями собственной судьбы. Божественное міроуправленіе открывается въ законосообразномъ и неизмѣнномъ теченіи небесныхъ свѣтилъ и даже отождествляется съ нимъ. Это же теченіе небесныхъ свѣтилъ съ находящимися въ зависимости отъ него метеорологическими явленіями производитъ неизмѣнное вліяніе на дѣйствія человѣка и его судьбу. Почему по теченію небесныхъ свѣтилъ и другимъ физическимъ явленіямъ человѣкъ можетъ предузнавать свою судьбу. Астрологическое искусство процвѣтало у египтянъ не меньше халдейскаго. А между тѣмъ такая солидарная и неразрывная связь между духовнымъ и физическимъ мірами говорить не въ пользу перваго. Въ большомъ ходу была у египтянъ и магія<sup>1)</sup>). А между тѣмъ въ магическомъ искусствѣ нами усматривается и подавленіе сознательныхъ и свободныхъ силъ духа, и отрицаніе чистыхъ физическихъ и необходимыхъ силъ природы, а создается что-то среднее между тѣмъ и другимъ, происходитъ что-то туманное, неопредѣленное, неясное, не имѣющее достаточныхъ основаній, и потому способное только питать суевѣріе. Натурализмъ открывается и въ ученіи египтянъ о послѣдней судьбѣ че-

---

<sup>1)</sup> Вспомнимъ для примѣра исторію Моисея.

ловѣка и всего вообще міра, въ ученіи о безсмертіи, которыми такъ занята была мысль египтянина. Если углубимся въ эсхатологію египетскую, то предъ нами откроется въ концѣ концовъ круговоротъ всѣхъ вещей и явленій міра, а потому—и человѣческой жизни. Не говоримъ уже о томъ, что блага, вкушаемая блаженными въ царствѣ *Озириса*, суть повтореніе чувственныхъ наслажденій на землѣ;—при недостаткѣ гарантіи вѣчнаго существованія человѣческой души на небѣ въ понятіи о личномъ абсолютномъ духѣ, независимомъ отъ міра, вѣчность по необходимости разлагалась въ представленіи человѣка въ безконечное повтореніе времени, съ его временными и земными условіями. Слѣдовательно судьба человѣка какъ и всегда существующаго—повторять все вновь земное странствованіе. А ученіемъ о метампсихозисѣ, который можетъ продолжаться для человѣка очень долго, до трехъ тысячъ лѣтъ, и въ продолженіе котораго душа можетъ принимать различныя формы, претерпѣвать различныя метаморфозы, сильно колеблется личное существованіе человѣка за гробомъ. Не напрасно эта, можно сказать, *idée fixe* египетская, т. е. мысль о безсмертіи, въ поздѣйшую эпоху начала колебаться и разлагаться подъ вліяніемъ греческаго скептицизма.

Несвобода, бездушность и натурализмъ выражались и въ художественныхъ произведеніяхъ. Выше мы усвоили египетскому характеру нѣкоторую грандіозность, и для доказательства сослались на величественныя созданія египетской архитектуры и отчасти скульптуры. Теперь же должны сказать, что эта грандіозность не столько интенсивнаго свойства, сколько экстенсивнаго. Создавая пирамиду, египтяне сваливали другъ на друга огромныя массы матеріала, но это сваливаніе матеріала состояло больше въ подражаніи природѣ, произведшей огромныя горы и безпорядочныя наслоенія пластовъ, чѣмъ въ самостоятельномъ выраженіи величія духа и выполненіи по строгому плану извѣстной идеи. Изображая боговъ и царей въ огромныхъ размѣрахъ,

Египтянинъ думалъ выразить этимъ ихъ высокое достоинство; слѣдовательно достоинство полагалъ во внѣшней величинѣ. Человѣческія фигуры, какъ въ скульптурѣ, такъ и въ живописи, всегда изображались въ положеніи натянутомъ, принужденномъ, никакой жизни и развязности въ очертаніяхъ лица и членовъ, никакой перспективы на картинѣ, ничего плѣняющаго и возбуждающаго симпатію. При такомъ отсутствіи индивидуальной свободы въ египетскомъ искусствѣ, въ послѣднемъ царитъ убійственное однообразіе, и невозможно развитіе. Обозрѣвая египетскіе храмы и другія произведенія египетскаго искусства, мы найдемъ совершенное сходство между ними, одинъ и тотъ же стиль, не смотря на то, что происхожденіе ихъ принадлежитъ различнымъ тысячелѣтіямъ.

Несовершенство египетской нравственности, именно ея несвободный характеръ и смѣшеніе съ областью чисто-внѣшнихъ, эстетическихъ формъ, открывается и съ другой стороны, со стороны нравственно-практическаго поведенія египтянина. Поведеніе его заключено въ систему внѣшнихъ предписаній и въ значительной степени основывается на механизмѣ. Какъ и въ Индіи, въ Египтѣ настоящая жизнь считалась временемъ покаянія и очищенія отъ грѣховъ, и потому вся жизнь египтянина отъ рожденія до смерти подчинена была пунктуальному исполненію множества религіозныхъ церемоній и обрядовъ; въ этомъ отношеніи египтяне могутъ спорить съ буддистами и брамаистами. А такъ какъ египтяне весьма склонны были къ неизмѣнному сохраненію всего древняго, всего принятаго въ народѣ и вошедшаго въ обычай, то естественно, что живое внутреннее нравственное совершенствованіе и вступленіе въ непосредственное духовное общеніе съ божествомъ должны были тормазиться и глохнуть подъ давленіемъ обычныхъ и однажды навсегда неизмѣнныхъ обрядовыхъ формъ. Обрѣзаніе, многочисленныя омовенія, запрещеніе прикасаться къ нечистымъ животнымъ (напр. къ свинѣ), употреблять нѣкоторые роды пищи (напр. плоды съ шелухой, морскую рыбу) и носить



Одежду изъ нѣкоторыхъ сортовъ матеріи, уклоненіе отъ всякаго сообщенія съ иностранцами, наконецъ самоубиеніе, имѣвшее мѣсто и у египтянъ,—все это неизмѣнный кодексъ нравственныхъ предписаній и нравственной практики повсюду, гдѣ недостаетъ яснаго сознанія какъ истинной причины нравственнаго зла, такъ и главнѣйшаго средства къ преодолѣнію его. Строгая жизнь въ особенности требовалась, какъ и вездѣ, отъ представителей религіи. И въ интересахъ сохраненія и распространенія религіозности въ народѣ, и въ интересахъ поддержанія своего собственнаго достоинства и важныхъ привилегій своихъ, египетскіе жрецы могли имѣть только по одной женѣ, должны были совсѣмъ не ѣсть рыбы, не смѣли даже взглянуть на бобы (плодъ съ шелухой), чрезъ каждые три дня брили волосы на всемъ тѣлѣ, не только днемъ, но даже два раза ночью совершали омовеніе тѣла, могли носить только льняное платье. Но что при такомъ видимомъ воздержаніи они не лишали себя и наслажденій, на сколько они не противорѣчили установленнымъ и привычнымъ для народа правиламъ ихъ жизни, это видно изъ того, что отказываясь отъ употребленія рыбы, они въ то же время въ достаточномъ количествѣ получали (по свидѣтельству *Геродота*) говядину, гусей, каждодневно свѣжій хлѣбъ, виноградное вино. Обстоятельство это объясняется сколько тѣмъ, что египтяне, какъ мы сказали выше, не были расположены къ аскетической жизни, столько и тѣмъ, что „оцѣживающій комаръ“ часто поглощаетъ „верблюда“. Отъ мелочныхъ и многочисленныхъ предписаній нравственно-практической жизни несвободны были и цари. При религіозномъ настроеніи египетскаго народа жрецы успѣли подчинить ихъ своему игу и простереть законодательную власть свою не только на дѣла государственнаго правленія, но и на домашнюю и семейную жизнь царей. По свидѣтельству *Діодора*, закономъ было съ точностію опредѣлено, въ какой часъ дня чѣмъ заниматься царю и какъ заниматься, когда производить расправу и судъ, когда

мыться, даже когда вступать въ общеніе съ супругой, какія блюда употреблять за обѣдомъ и въ какой порціи и т. д..

Много было у египтянъ и праздниковъ съ многочисленными, разнообразными и нерѣдко странными церемоніями и процессіями, на подобіе буддійскихъ. Праздники отчасти привязаны были къ естественнымъ измѣненіямъ въ природѣ, а отчасти были посвящены различнымъ божествамъ, въ особенности *Озирису* и *Изидѣ*. Празднованіе послѣднимъ сопровождалось между прочимъ таинственными мистеріями, совершавшимися мужчинами и женщинами ночью на озерѣ, страстными и грубыми сценами, самобичеваніями, въ память скорби *Изиды* на поискахъ за трупомъ *Озириса*, изобильнымъ употребленіемъ вина и т. п.; однимъ словомъ—имѣло какъ лучшія стороны свои, такъ еще больше худшихъ.

Вышнее и механическое отношеніе къ дѣлу нравственнаго совершенствованія довольно ясно просвѣчиваютъ и въ оправдательной рѣчи подсудимаго, которую держитъ каждый умершій на судѣ предъ *Озирисомъ*. Незамѣтно, чтобы египтянинъ ясно сознавалъ свою грѣховность и стремился къ одолженію ея и положительному нравственному преуспѣянію; все дѣло ограничивается здѣсь тѣмъ, что подсудимый исчисляетъ различные виды запрещеній закона и доказываетъ, что онъ не нарушалъ этихъ запрещеній, — что онъ не дѣлалъ ни того, ни другого, ни третьяго изъ запрещеннаго въ законѣ, но не говоритъ, что онъ дѣлалъ. Нравственный идеалъ египетскій больше отрицательный, чѣмъ положительный, и во всякомъ случаѣ невысокъ.

Образовалось и долгое время существовало у египтянъ и эсotericское религіозно-нравственноо ученіе наряду съ популярнымъ эксotericскимъ, привязанное къ миѳу объ *Озирисѣ* и *Изидѣ*. Считаемо лишнимъ входить въ подробный разборъ этого ученія и объясненіе отношенія египетскихъ мистерій къ мистеріямъ другихъ языческихъ народовъ (напр. елевзинскимъ, самоеравійскимъ, орфическимъ) и къ разнымъ таинственнымъ союзамъ позднѣйшаго времени; ограничимся

слѣдующимъ замѣчаніемъ. Не говоря уже о томъ, что раздѣленіе эсотерической и экзотерической религіи и морали несостоятельно предъ нравственнымъ судомъ, который испровергаетъ всякія кастовыя раздѣленія между людьми, разрушаетъ все основанное на одной фантазіи и чувствѣ и поставяетъ достоинство людей и нравственное различіе между ними въ зависимость отъ ихъ воли, отъ ея такого или иного направленія,—нельзя сказать, чтобы въ эсотерическомъ ученіи египтянъ содержались дѣйствительно какія нибудь высшія религіозно-нравственныя идеи сравнительно съ идеями, доступными всему народу; въ немъ только отвлеченно представлялось то, что народу излагалось конкретно; въ немъ найдемъ только вмѣсто міеологико-антропоморфическаго воззрѣнія на *Озириса* и *Изиду* воззрѣніе мистико-пантеистическое.

Какъ на третій и послѣдній фактъ, свидѣтельствующій о несовершенномъ сознаніи человѣческой личности и парализующій возможность высокой (свободной и благорасположенной) нравственной жизни, укажемъ на чисто восточное у египтянъ отношеніе правителя къ подданнымъ. Хотя египтяне усиленно стремились къ тому, чтобы имѣть царей справедливыхъ, мягкихъ и добродѣтельныхъ, и хотя нѣкоторые и даже многіе изъ нихъ дѣйствительно были таковыми, но столько же было суровыхъ, неограниченныхъ въ своихъ дѣйствіяхъ и нерѣдко жестокихъ. Хотя жрецы успѣли подчинить жизнь фараоновъ множеству составленныхъ ими предписаній и правилъ поведенія, и хотя многіе изъ нихъ дѣйствительно подчинялись этому игу законности, но подчинялись, надобно полагать, не потому только, что считали жизнь свою подъ этимъ игомъ счастливою, но и потому, что думали внушить народу подчиненіемъ этому игу уваженіе и безусловную покорность по отношенію къ себѣ. Нѣкоторые же фараоны разбивали эти оковы и дѣйствовали произвольно. Для доказательства суровости и жестокаго отношенія нѣкоторыхъ фараоновъ къ подданнымъ

достаточно сослаться на библейскую книгу Исходъ, въ которой описываются угнетенія евреевъ въ Египтѣ тяжкими работами, окончившіяся повеленіемъ умерщвлять еврейскихъ младенцевъ мужскаго пола. Вообще, египетскіе цари, можно полагать, не задумывались надъ значеніемъ и достоинствомъ человѣческихъ жизней, когда такъ безпощадно тратили ихъ цѣлыми сотнями тысячъ для сооруженія себѣ пирамидальныхъ памятниковъ. А жестокое отношеніе фараоновъ къ плѣннымъ можно видѣть изъ многочисленныхъ картинъ на памятникахъ, изображающихъ возвращеніе царя съ побѣды и расправу его съ побѣжденными. Слишкомъ же рѣзкимъ разграниченіемъ правителей и подданныхъ объясняется не только превознесеніе фараоновъ надъ подданными, но и обоготвореніе ихъ, усвоеніе имъ такихъ эпитетовъ, какъ „вѣчно живущій“, „податель жизни“, „властитель обоихъ міровъ“, „благодѣющее божество“ и т. п... Несправедливымъ правленіемъ и деспотическимъ отношеніемъ нѣкоторыхъ фараоновъ къ подданнымъ объясняется то, что при неограниченной любви послѣднихъ къ первымъ не было недостатка въ египетской исторіи въ народныхъ возмущеніяхъ, въ распадѣніяхъ государства, въ мѣнѣхъ династій.

Изъ всего сказаннаго о характерѣ и направленіи нравственной жизни египетскаго народа видимъ, что у египтянъ было довольно живыхъ и здоровыхъ задатковъ для развитія нравственной жизни, но въ тоже время было не мало неблагоприятныхъ условій для развитія этихъ задатковъ, — необходимо была выправка этихъ условій, да и очищеніе самихъ сѣмянъ отъ жесткой шелухи. Между тѣмъ египтяне, подобно китайцамъ, были слишкомъ высокаго мѣннія о себѣ и своей культурѣ, чтобы сознать свои недостатки и принятая за исправленіе ихъ. Какъ и китайцы, они считали себя народомъ богоизбраннымъ, призваннымъ къ особенному, высшему назначенію сравнительно съ другими народами. Отсюда презрительное и ненавистное отношеніе къ послѣднимъ, какъ „варварамъ“, и тщательная забота объ избѣжаніи даже всѣхъ

кого прикосновенія къ иноземцамъ, какъ „нечистымъ“; а между тѣмъ это не есть признакъ истинной гуманности и не свидѣтельствуетъ о сознаніи высокаго нравственнаго идеала. Отсюда же изолированность египетскаго народа и замкнутость въ себѣ; а между тѣмъ это обстоятельство не могло не имѣть вредныхъ послѣдствій. Правда, благодаря этой національной обособленности, египтяне (какъ и китайцы) выработали и сообщили своей жизни своеобразный, оригинальный характеръ,—а типическая индивидуальная особенность принадлежитъ къ числу достоинствъ личной жизни, отличающихъ ее отъ безформенной и безразличной массы; но, съ другой стороны, за отсутствіемъ свѣжаго притока новыхъ идей и за недостаткомъ мотивовъ къ живымъ и разнообразнымъ движеніямъ, египетская жизнь вступила въ однообразную колею, и идя долгіе годы этою колеей, приняла колоритъ монотонности, пассивности, сухости, мертвечивности. А между тѣмъ это несообразно съ требованіями свободной или — что тоже — нравственной личности. Богатыя природные задатки египетскаго народа неизбежно должны были заглухнуть. Высокая культура его скоро должна была представлять собою анахронизмъ. Въ нравственномъ чувствѣ его не могли не зародиться и обильно питаться высокоуміемъ и фанатизмъ.

---

## ПЕРСЫ.

Оканчивая персами историко-прагматическій ходъ нравственнаго развитія восточныхъ народовъ, т. е. поставляя ихъ на самую высшую ступень въ ряду этихъ народовъ, мы можемъ встрѣтить возраженіе, такъ какъ во многихъ существующихъ у насъ и на Западѣ исторіяхъ религій и культуры персы занимаютъ не таковое мѣсто<sup>1)</sup>. Нельзя не согласиться, что есть отношенія, въ которыхъ нѣкоторые изъ разсмотрѣнныхъ нами народовъ могутъ не только сравняться съ персами, но даже стать выше ихъ. Напримѣръ индійцы превосходятъ персовъ религіозною концентраціей, египтяне могутъ спорить съ ними по вопросу о безсмертіи и вообще по части эсхатологии, семиты выдаются живымъ и даже горячимъ чувствомъ субъективной свободы, китайцы готовы поставить другимъ въ примѣръ рачительность и спокойствіе въ работѣ, благоразумную расчитанность въ дѣйствіяхъ и другія похвальныя черты своего характера. Но если обратимъ вниманіе на всю совокупность нравственныхъ чертъ, на всѣ стороны и отношенія нравственной жизни, если станемъ трактовать о нравственности, какъ о гармоническомъ цѣломъ, то должны отдать предпочтеніе персамъ. Выдаваясь одною какою

---

<sup>1)</sup> Напр. въ исторіи религій *Хрисанова* статья о персахъ помѣщена раньше статей о народахъ передней Азіи и египтянахъ; въ исторіи политики и моральной философіи *Жанэ* (I т. переведенъ на русскій языкъ) статья о китайцахъ слѣдуетъ за статьей о персахъ.

либо похвальною чертою, каждый изъ разсмотрѣнныхъ нами народовъ обыкновенно на столько тѣготѣеть къ этой сторонѣ, что впадаетъ въ односторонность и разстраиваетъ гармоническое единство религіозно-нравственной жизни; у персовъ же уравновѣшиваются различные элементы жизни. А между тѣмъ еще древніе говорили—*ne quid nimis; est modus in rebus*. Не разрывая различныхъ сторонъ и отношеній религіозно-нравственной жизни и не нанося ущерба однимъ другими, персы въ тоже время раскрыли каждую сторону и провели каждое отношеніе человѣческой жизни правильнѣе, глубже и серіознѣе. Можно сказать, что они, вообще говоря, достигли самаго высшаго пункта, какого можно было достигнуть на языческой почвѣ; потому нравственною системою ихъ цѣлесообразно замыкается кругъ нравственныхъ системъ восточныхъ народовъ.

Къ сожалѣнію, у насъ нѣтъ такого источника, на основаніи котораго можно было бы обстоятельно изложить нравственное ученіе персовъ. *Зендъ-Авеста* (священныя книги персовъ)—главный источникъ, изъ котораго почерпается это ученіе, уступаетъ въ этомъ отношеніи хотя бы индійскимъ Ведамъ и законамъ Ману. Вообще, свѣдѣнія о нравственности персовъ скудны. Очень можетъ быть, что *Зендъ-Авеста* въ первоначальномъ своемъ видѣ содержала подробное изложеніе нравственныхъ обязанностей; и если вѣрить персидскому преданію, приписывающему *Зороастру* 21 книгу, то значительная часть ихъ <sup>1)</sup> трактовала о нравственныхъ предметахъ. Но *Зендъ-Авеста* не дошла до насъ въ первоначальномъ видѣ. Она состоитъ изъ нѣсколькихъ отрывковъ, знакомящихъ насъ больше съ персидскими молитвами и богослужебными дѣйствіями, чѣмъ съ нравственными принципами и правилами. Да и не смотря на усилія новѣйшихъ ученыхъ (*Шпигеля, Клейкера, Виндишмана, Дункера* и мн. др.), *Зендъ-Авеста* до сихъ поръ мало изслѣдована и объяс-

---

<sup>1)</sup> Почти треть; 2—4. 13. 16 и 21 книги.

нена <sup>1)</sup>. А къ числу задачъ изслѣдователей ея принадлежить, между прочимъ, опредѣленіе древнѣйшихъ и позднѣйшихъ частей ея, для правильнаго разграниченія содержанія, принадлежащаго по происхожденію своему Зороастру, отъ содержанія, составляющаго результатъ позднѣйшихъ наслоеній въ нравственной жизни персидскаго народа; слѣдовательно—для изложенія подлиннаго зороастро-персидскаго правоученія. А несомнѣнно, что имѣющаяся у насъ *Зендъ-Авеста* неодновременнаго происхожденія. Но это указываютъ разности какъ въ языкѣ книгъ, такъ и въ строѣ государственной жизни, состояніи образованности, просвѣчивающія въ различныхъ книгахъ, и нѣкоторые другіе признаки. Не входя въ разборъ и критику продолжительныхъ преній о подлинности открытых *Анкетилемъ* персидскихъ религиозныхъ памятниковъ, замѣтимъ только, что въ настоящее время можно считать достовѣрнымъ и почти общепризнаннымъ то мнѣніе, что сущность содержащагося въ этихъ памятникахъ ученія принадлежитъ *Зороастру*; но это подлинное Зороастрово ученіе постоянно измѣнялось и осложнялось сообразно духу и потребностямъ времени. Хотя сама *Авеста* относитъ происхожденіе свое къ *Зороастру*, но на самомъ дѣлѣ она есть твореніе многихъ авторовъ-жрецовъ. Притомъ Зороастрово ученіе по всей вѣроятности передавалось въ началѣ устно <sup>2)</sup>; а самая поздняя книга должна быть отнесена по духу и характеру своему ко времени Сасанидовъ <sup>3)</sup>. Подлинность же *Зендъ-Авесты* доказывается свѣдѣтельствами о Зороастровомъ ученіи греческихъ и римскихъ писателей, согласными съ содержаніемъ этихъ книгъ. А невозможность происхожденія этихъ книгъ въ настоящемъ

---

<sup>1)</sup> Европа начала знакомиться съ этимъ памятникомъ древне-персидской религіи со второй половины прошлаго вѣка, благодаря французскому ученому *Анкетиллю*, сдѣлавшему переводъ этого памятника на французскій языкъ.

<sup>2)</sup> Чит. Real-Encyclopädie von *Herzog*, XI Bd., Gotha, 1839, § 127.

<sup>3)</sup> Господство которыхъ началось въ 3 вѣкѣ до Р. Хр.



видъ отъ *Зороастра* довольно ясно сказывается множествомъ содержащихся въ книгахъ скрупулезныхъ предписавій касательно богослуженія, бездушныхъ молитвъ, казуистическихъ раздѣленій грѣховъ по разрядамъ съ опредѣленіемъ соотвѣтствующихъ наказаній и т. п., и подтверждается указанными уже признаками разновременнаго происхожденія *Зендъ-Авесты*. Но если обстоятельное изложеніе персидской нравственности невозможно за неимѣніемъ достаточнаго количества памятниковъ, то тѣмъ не менѣе на основаніи имѣющихся историческихъ данныхъ можно подмѣтить и болѣе или менѣе удовлетворительно начертить задачу, цѣль и средства персидской нравственности; тѣмъ болѣе что нравственная тенденція на переднемъ планѣ у персовъ.

Излагая персидское правоученіе, необходимо коснуться *Зороастра*, такъ какъ *Зороастровымъ* ученіемъ характеризуются подлинныя специфическія свойства персидской религіи и нравственности, и такъ какъ *Зороастръ* усвоилъ религіозно-космическому ученію этическую тенденцію. А самъ *Зороастръ* (*Заратустра*) былъ по миссіи своей реформаторомъ (но не основателемъ) естественной религіи своего народа и провозвѣстникомъ высшихъ религіозныхъ понятій. Въ какое время произведена эта реформація—мнѣнія неопредѣленны и разнорѣчивы. Между тѣмъ какъ древніе писатели (*Аристотель*, *Плиній*) готовы были отодвинуть жизнь персидскаго реформатора на нѣсколько тысячъ лѣтъ до Р. Хр., и въ новое время нѣкоторые изслѣдователи древней исторіи (напр. *Бунзенъ*) относятъ жизнь его къ третьему тысячелѣтію до нашей эры,—другіе считаютъ *Зороастра* современникомъ *Дарія*, сына *Гистаспа*<sup>1)</sup>, слѣдовательно

---

<sup>1)</sup> Отождествляя *Гистаспа* съ *Вистаспомъ*, при которомъ *Зороастръ* выступилъ, по сказанію *Зендъ-Авесты*, на проповѣдь. Но послѣ новѣйшихъ филологическихъ и археологическихъ изслѣдованій кажется можно съчесть поконченною попытку къ отождествленію этихъ двухъ именъ.

относятъ время жизни его къ 6-му вѣку до Р. Хр. Нѣкоторые даже сомнѣвались на счетъ дѣйствительнаго существованія личности *Зороастра*, относя ее къ области миеологии, или же признавали многихъ Зороастровъ, по крайней мѣрѣ двухъ<sup>1)</sup>. Мы станемъ на этотъ разъ на сторону *Шпшеля*, ревностнѣйшаго и глубокаго изслѣдователя персидскихъ древностей<sup>2)</sup>, который не сомнѣвается въ историческомъ существованіи *Зороастра*, но отказывается опредѣлить время жизни его за недостаткомъ какихъ бы то ни было положительныхъ данныхъ. Предположительно же можно указать на тысячу съ небольшимъ лѣтъ до Р. Хр., какъ время жизни персидскаго реформатора. Намъ впрочемъ интересуетъ не столько точная историческая хронологія, сколько прогрессивный ходъ развитія нравственныхъ идей.

Если у всѣхъ народовъ нравственныя понятія и жизнь обусловлены религіозно-метафизическими воззрѣніями и находятся въ неразрывной связи съ ними, то въ особенности надобно сказать это о персахъ. А религіозно-метафизическія воззрѣнія персовъ первоначально были одинаковы съ воззрѣніями родственныхъ съ ними по происхожденію индійцевъ (т. е. прочихъ арійскихъ племенъ), и слѣдовательно у нихъ господствовала естественная религія, состоявшая въ обоготвореніи природы (главнымъ образомъ небесныхъ свѣтилъ). Всегда и во всякихъ отношеніяхъ начинается развитіе человѣка со внѣ, т. е. первые попытки онъ дѣлаетъ на внѣшнихъ предметахъ. Доказывается же первоначальное религіозное сродство персовъ и индійцевъ созвучіемъ нѣкоторыхъ (и даже многихъ) божескихъ именъ *Зендъ-Авесты* и *Ведъ* и нѣкоторымъ сходствомъ культа того и другаго народа<sup>3)</sup>. Но вышедши изъ однихъ и тѣхъ же основъ ре-

<sup>1)</sup> Чт. *Деллингера* Heidenthum u. Judenthum, Regensburg, 1857, в. 352 и дал.

<sup>2)</sup> И переводчика *Зендъ-Авесты* на нѣмецкій языкъ.

<sup>3)</sup> Напр. у индійцевъ *Индра*, и у персовъ *Андра*, у индійцевъ *Митра* и у персовъ *Митра*, у индійцевъ *Сома*, и у персовъ *Гоама*, у индійцевъ *Яма* и *Трита*, и у персовъ *Іама* и *Тразтона* (героя), у индійцевъ есть указанія на почитаніе огня, и у персовъ, и т. д.

лигіи, нравственности и цивилизаціи, персы и индійцы радикально разошлись въ дальнѣйшемъ развитіи своей духовной жизни. Индійцы дошли до понятія Браны, выражающаго чистый пантеизмъ, а персы—до понятія *Ормузда* и *Аримана*, выражающихъ рѣзкій дуализмъ. Дошелъ до этого понятія, создалъ на основаніи его дуалистическую систему и возвѣстилъ его міру мудрецъ *Зороастръ*.

Выраженіе— дошелъ мы употребили въ относительномъ смыслѣ, потому что и въ предшествовавшихъ религіозныхъ системахъ, особенно египетской (*Озирисъ* и *Тифонъ*), мы встрѣчали представителей свѣтлаго и темнаго начала и начатки борьбы между ними. „Ничего не бываетъ новаго подъ солнцемъ“; но *Зороастръ* провелъ дуализмъ гораздо рѣзче, даже до крайности рѣзко. И эту дуалистическую идею онъ поставилъ въ принципъ своего ученія и основалъ на ней все зданіе своей системы. Онъ же ввелъ эту идею въ этику и усвоилъ ей здѣсь первенствующее значеніе, опредѣляющее всю жизнь и судьбу человѣка. Равно если въ исторіяхъ религіи и культуры ставится вопросъ о мотивахъ, побудившихъ *Зороастра* признать два непримиримыя начала въ бытіи, и указываютъ то на борьбу силъ въ видимой природѣ (напр. *Ламансъ*, *Веберъ*), то на нестроенія въ собственномъ духѣ человѣка, „на раздвоенное сознаніе великаго реформатора“ (*Шписсъ*), то опять было бы одноственно оторвать какую либо найденную причину дуалистическаго міровоззрѣнія реформатора и происхожденія двухъ противорѣчащихъ божествъ отъ другихъ возможныхъ причинъ. Удалившись въ уединеніе, *Зороастръ* нашелъ въ человѣкѣ достаточно данныхъ для воспроизведенія дуалистической идеи; да и для всякаго ясно, что „плоть очень часто воюетъ противъ духа, а духъ противъ плоти“, что человѣкъ испытываетъ въ жизни сколько радости, столько же и горя. Притомъ *Зороастръ* обратилъ особенное вниманіе на нравственную сторону въ мірѣ, на человѣка и задачу его жизни, потому дуалистическая идея его тѣмъ болѣе микрокосмическаго

происхожденія. Если бы *Зороастръ* не ощутилъ глупаго раздвоенія въ самомъ себѣ, то никакія нестроенія въ вѣчной природѣ, никакая борьба въ ней силъ не привела бы его къ тому, чтобы положить дуалистическую идею въ основаніе своей системы, а только доставляла бы болѣе или менѣе интересную и болѣе или менѣе поразительную для него игру элементовъ точно такъ же, какъ никакія представленія о мировой душѣ, никакія мысли о всеобъемлющемъ Брамѣ, возбуждаемыя величіемъ и громадностію мірозданія и непрерывною связью всѣхъ вещей въ немъ, не заставили бы Будду возвести въ значеніе нравственнаго идеала самоуничтоженіе человѣческой личности, если бы Будда чувствовалъ полное довольство собою. Но при всемъ томъ вѣншнимъ поводомъ и исходнымъ пунктомъ для созданія дуалистической системы *Зороастръ* могъ имѣть борьбу силъ свѣта и тьмы въ видимой природѣ, тѣмъ болѣе, что если Индія надѣлена была правильнымъ и умѣреннымъ климатомъ и вѣчно голубымъ небомъ, возбуждающими представленіе о единомъ благожелательномъ и зиждательномъ божествѣ, то въ Иранѣ господствовали самыя рѣзкія перемѣны въ климатѣ и природѣ,—что начатки представленій о разнохарактерности божествъ *Зороастръ* засталъ въ существовавшей до него естественной религіи своего народа.

Какъ бы то ни было, но *Зороастръ* въ ясной и рѣзкой формѣ высказалъ одну изъ первыхъ и основныхъ идей въ этикѣ— идею добра и зла, какъ силъ діаметрально противоположныхъ и различающихся не количественно только, но и качественно. Отъ начала существуетъ два равноправныхъ и равносильныхъ самостоятельныхъ принципа, олицетворяемыхъ въ божествахъ— *Ормуздъ* (Агура-мазда)<sup>1)</sup> и *Ариманъ* (Авроманъ)<sup>2)</sup>. *Ормуздъ*, воссѣдающій на горной небесной высотѣ, есть богъ свѣта и добра; а *Ариманъ*,

<sup>1)</sup> Этимологически— „примудрый владыка“.

<sup>2)</sup> Этимологически— „злой духъ“.

атакующій въ преисподней земли, есть богъ тьмы и зла. Такимъ образомъ оба божества раздѣлены не только пространственно, но и нравственно; блескъ и чистота *Ормузда* открываются не только въ солнечномъ (естественномъ) свѣтѣ, но и въ нравственномъ міропорядкѣ. При такихъ условіяхъ существованія оба начала ведутъ между собою постоянную ожесточенную борьбу на жизнь и смерть. Но борьба эта ведется ими не непосредственно и не безъ сторонняго содѣйствія; они слишкомъ отдалены другъ отъ друга и слишкомъ неоднородны, чтобы въ нихъ можно было найти пунктъ соприкосновенія для завязки борьбы и для пріобрѣтенія поля битвы. Потому-то борьба между *Ормуздомъ* и *Ариманомъ* завязалась не сразу, а спустя довольно долгое время. *Ормуздъ* и *Ариманъ* прежде всего создаютъ ряды подчиненныхъ имъ духовъ свѣта и тьмы. Первые (амшаспанды, изеды и ферверы), получившіе полное образованіе свое въ жреческихъ школахъ, суть олицетвореніе идей благожеланія, чистоты сердца, смиренія, безсмертія, святаго слова и т. д.; а послѣдніе (дэвы) воплощаютъ понятія смерти, лжи, обмана, лицемѣрія, лѣности, воровства и т. п. Но еще важнѣе въ метафизико-нравственномъ отношеніи существованіе видимаго міра съ представителемъ его человѣкомъ. Только съ его созданиемъ началась борьба двухъ божескихъ началъ.

Такимъ образомъ нашъ видимый міръ, помѣщенный въ срединѣ между двумя враждебными царствами, служитъ полемъ битвы для двухъ противорѣчащихъ и противоборствующихъ началъ. Замысливши вступить въ борьбу съ *Ариманомъ*, *Ормуздъ* создалъ, безъ вѣдома послѣдняго, нашъ міръ, какъ важный стратегическій пунктъ для защиты отъ врага и атаки противъ него. Когда *Ариманъ* узналъ о замыслахъ противника, онъ почувствовалъ, что это первый шагъ къ нападенію, и обезпокоился; но такъ какъ онъ былъ еще весьма силенъ и считалъ себя равноправнымъ съ кѣмъ бы то ни было, то смѣло выступилъ противъ врага и повредилъ опасному

для него творенію его. Какъ въ физическую природу, такъ и въ человѣка онъ внесъ зло<sup>1)</sup>. Въ физической природѣ онъ произвелъ, какъ равноправный и равносильный съ первымъ творцемъ міра, разные вредные, опасные и негодные предметы и существа; а первыхъ людей (*Мешіа* и *Мешіана*) соблазнилъ, въ видѣ змія, оставить почтеніе къ *Ормузду* и послушаться. А еще раньше онъ успѣлъ умертвить первобытнаго вола<sup>2)</sup>, это сѣмя, по персидской космогоніи, всей органической жизни и прототипъ всѣхъ живыхъ существъ и первочеловѣка (*Кайморта*), выродившагося изъ умерщвленнаго первовола и давшего, въ свою очередь, въ смерти своей жизнь первой человѣческой парѣ<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, принципиальный и трансцендентальный дуализмъ проведенъ и чрезъ весь нашъ видимый и внутренній міръ, оканчивая послѣднею травкой и камешкомъ, и даетъ себя опытно чувствовать почти на каждомъ шагу. На одной сторонѣ— свѣтъ, жизнь, правдивыя и добрыя намѣренія, слова и дѣла человѣческія, плодородная земля, животворная влага, благорастворенный воздухъ, полезныя для человѣка животныя (напр. собака, корова, лошадь, курица), свѣжая и питательная растительность, благородные металлы, а на другой— тьма, болѣзни и смерть, ложь и злоба, песчаныя пустыни, непомѣрный жаръ и холодъ, хищныя, вредныя и ползающія животныя, ядовитыя и невзрачныя растенія, всякая грязь. Первое—произведеніе и область *Ормузда*, послѣднее—произведеніе и область *Аримана*. Но то и другое въ нашемъ мірѣ смѣшано, перекутано, хотя въ сущности всегда остается неоднороднымъ, исключаяющимъ другъ друга.

Въ чемъ же состоитъ нравственная задача человѣка при такомъ положеніи дѣла? Не въ другомъ чемъ, какъ въ

<sup>1)</sup> Міръ же духомъ (небо) выдержалъ нападеніе *Аримана*, хотя съ большимъ трудомъ.

<sup>2)</sup> Пивагорьево міровое яйцо.

<sup>3)</sup> Мешіа и Мешіанъ *Каймортъ* же не былъ еще дифференцированъ по поламъ.

содѣйствіи *Ормузду* (добру) въ одолѣніи *Аримана* (зла), — въ постепенномъ сродненіи съ первымъ и въ совершенномъ освобожденіи отъ послѣдняго. Съ этою цѣлію человѣкъ и созданъ, къ этому постоянно призываетъ людей и персидскій пророкъ. Человѣкъ долженъ бороться съ демонами (девами), истреблять вредныхъ животныхъ и вредныя растенія въ видимой природѣ, предотвращать болѣзни и смерть въ своемъ собственномъ тѣлѣ, и нравственное зло — въ своей собственной душѣ.

Такимъ образомъ персидское ученіе свободно, съ одной стороны, отъ односторонности китайскаго и новѣйшаго пантеистическаго оптимизма, а съ другой — отъ односторонности индійскаго пессимизма. Для того, чтобы ясно и правильно познать нравственную задачу, человѣку прѣжде всего необходимо ясно сознать существенное различіе между добромъ и зломъ; и это различіе, какъ нельзя яснѣе, сознано персидскимъ мудрецомъ. Но въ тоже время онъ не отождествилъ (подобно индійцамъ) зло съ самимъ существованіемъ міра, не поставилъ нравственною задачею уничтоженіе реальнаго бытія и личнаго сознанія, и непротивопоставилъ духъ и матерію, какъ двѣ исключаютія другъ друга и несовмѣстимыя противоположности. Весь универсумъ онъ раздѣлил по двумъ противоборствующимъ лагерямъ не по индійскому принципу абстрактно-идеальнаго бытія и бытія конкретно-реальнаго, а по принципу благотворнаго или злотворнаго, полезнаго или вреднаго направленія (начиная отъ идеальныхъ личностей божества и оканчивая неорганическою матеріей нашего міра), имѣющаго источникъ свой въ доброй или злой волѣ личности. Индійская мысль о естественной необходимости зла, неотдѣлимой отъ субстанціи міра, неизбежно парализовала всякую нравственную силу человѣка и сообщала нравственности исключительно отрицательный характеръ; между тѣмъ *Зороастръ* призналъ зло положительною нравственною силою и усвоилъ персидской нравственности положительной нравственный харак-

теръ, возвышающій персовъ надъ прочими восточными народами. Въ тоже время человекъ есть соратникъ божества и весьма видный дѣятель въ осуществленіи божественной міровой цѣли (которая будетъ достигнута, какъ увидимъ ниже, не взирая на всѣ сопротивленія царства тьмы).

Осуществленіе нравственной задачи и нравственная борьба основаны у персовъ не на естественныхъ только влеченіяхъ и чувствахъ, а на ясномъ и здоровомъ сознаніи открытаго чрезъ пророка божественнаго закона и на свободной волѣ. Если обратимъ вниманіе сначала на второй пунктъ, то найдемъ, что человекъ поставленъ, по персидской системѣ, въ срединѣ между двумя царствами— *Ормузда* и *Аримана* и можетъ добровольно склониться или на ту, или на другую сторону. А склоняется онъ непременно туда или сюда потому, что въ индифферентномъ состояніи не можетъ оставаться. Этимъ онъ отличается отъ прочихъ, низшихъ существъ и вещей міра, которыя безразлично и несвободно слѣдуетъ тому назначенію, которое сообщено имъ творцомъ. Хотя человеку естественно избирать сторону *Ормузда*, такъ какъ онъ отъ него произошелъ, но уже фактомъ оболыщенія отъ *Аримана* онъ доказалъ способность свою добровольно избирать путь жизни. И ниже увидимъ, что персы дѣйствительно пользовались въ жизни этимъ ученіемъ своей догматики и психологіи о свободной волѣ человека и фактически подтверждали его. А представленіе о человекѣ, какъ свободномъ существѣ и самостоятельномъ въ относительномъ смыслѣ соратникѣ божества, содѣйствовало образованію вообще возвышеннаго взгляда на человека. Человекъ называется „царемъ“ въ мірѣ семъ; онъ носитель „вѣчнаго разума и вѣчной правды“, въ полнотѣ олицетворяемыхъ въ *Ормуздѣ*; между тѣмъ какъ тѣло его образовано изъ элементовъ земныхъ (огня, воды, воздуха и земли), душа его „небеснаго происхожденія“; онъ назначенъ не только для счастливой жизни на землѣ, но и для „безсмертной жизни“ за гробомъ; смерть—произведеніе



враждебнаго *Аримана*, первоначально же она не существовала. И такимъ человѣческимъ достоинствомъ обладалъ не одинъ только какой либо привилегированный классъ общества, а всѣ человѣческіе индивидуумы. Хотя у персовъ существовалъ особый классъ жрецовъ съ своими особыми правами и обязанностями, и притомъ съ весьма древняго времени, но онъ не имѣлъ значенія и силы индійской касты; происхожденіе его объясняется тѣмъ, что съ зарожденіемъ науки въ организованномъ обществѣ (имѣющей въ первыя времена смѣшанный характеръ) и съ образованіемъ религіи съ опредѣленными вѣрованіями, молитвословіями и обрядами, необходимо должны были выдѣлиться личности, поставившія свою задачей наблюденіе надъ правильнымъ развитіемъ и сохраненіемъ названныхъ духовныхъ силъ общества. Не существовало также въ Персіи рѣзкой противоположности между господствующимъ племенемъ, пользующимся всѣми правами гражданства, и угнетеннымъ и лишеннымъ этихъ правъ. Всѣ могли достигать высокой нравственности и пользоваться честію острудниковъ въ системѣ божественнаго міропорядка.

А высокій взглядъ на человѣка находится, естественно, въ неразрывной связи съ высокимъ, сравнительно, взглядомъ персовъ на божество. Персидскій *Ормуздъ*—это живая сила, исполненная конкретнымъ бытіемъ и дѣйствующая съ сознаніемъ и намѣреніемъ, начертывающая планъ и искусно измышляющая средства и пути къ осуществленію его. Персидская религія—единственная изъ языческихъ, въ которой встрѣчаемъ понятіе творенія міра. Міръ произошелъ не чрезъ эманацию, не чрезъ самораскрытіе божества, а чрезъ творческое слово, заключавшее въ себѣ мысль и могущественное дѣйствіе. Слѣдовательно божество имѣетъ существованіе отдѣльное отъ міра и есть распорядитель его. Хотя рядомъ съ *Ормуздомъ* поставляется *Ариманъ*, но тѣмъ не менѣе фактъ неоспоримъ, что персы достигли самаго высшаго среди восточныхъ народовъ развитія понятія лич-

ности. И *Ариманъ* есть личный (хотя злой) принципъ, произведшій соотвѣтствующія ему дѣйствія въ мірѣ. А если существованіемъ Аримана ограничивается приличествующее божеству безпредѣльное существованіе *Ормузда*, то надобно замѣтить, что въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты *Ормуздъ* изображается такими чертами, какъ будто бы онъ былъ единственнымъ верховнымъ божествомъ. Онъ одинъ есть творецъ міра и доведетъ свои планы и дѣла относительно міра до конца, не смотря на всѣ сопротивленія *Аримана*, котораго онъ въ концѣ концовъ побѣдитъ. Онъ превосходитъ *Аримана* знаніемъ и тактичностью въ дѣйствіяхъ: *Ормуздъ* сначала думаетъ, а потомъ дѣйствуетъ, *Ариманъ* же сначала дѣйствуетъ, а потомъ думаетъ; *Ормуздъ* обладаетъ предвѣдніемъ и всевѣдніемъ, а *Ариманъ* судитъ по совершившемся уже фактѣ; эта превратность въ жизни *Аримана* и доведетъ его къ гибели. Вообще, если *Ариманъ* можетъ спорить съ *Ормуздомъ* въ физическомъ могуществѣ, то уступаетъ ему въ нравственной силѣ и достоинствѣ. И если бы мы спросили о мотивѣ, побудившемъ персовъ къ измышленію *Аримана*, то такимъ мотивомъ оказалась бы необъяснимость зла въ человѣческомъ родѣ и въ мірѣ, невозможность вывести его изъ началъ *Ормуздовыхъ*; слѣдовательно мотивъ больше нравственно-практическаго, чѣмъ метафизико-теоретическаго свойства; а этимъ затмѣваются и отодвигаются на второй планъ метафизическая реальность и достоинство *Аримана*. Нѣкоторые изслѣдователи персидской религіи хотятъ вывести персидскій дуализмъ изъ первоначальнаго единства; думаютъ, что персы въ началѣ вѣрили въ единое верховное первосущество, названное ими *Зервана-Акарана* („безграничное время“) и произведшее изъ себя противоположные принципы — *Ормузда* и *Аримана*<sup>1)</sup>. Очевидно, что этимъ персидское божество будетъ не возвышено съ нравственной точки зрѣнія, а унижено, такъ какъ

---

<sup>1)</sup> Мнѣніе это защищается и *Хрисаномъ* въ „Исторіи религіи“,

лишается личнаго существованія (оно будетъ возвышено только съ чисто метафизической точки зрѣнія); потому мы охотно ставимъ себя на сторону тѣхъ изслѣдователей (между прочимъ *Штиселя*), по мнѣнію которыхъ *Зервана-Акарана* позднѣйшаго происхожденія, и притомъ, быть можетъ, иноземнаго. Аналогія съ другими религіями заставляетъ предположить, что „безграничное время“—метафизическій плодъ позднѣйшей спекулятивной мысли, коснувшейся *Зороастрова* ученія и произведшей въ немъ реформу. Въ древнѣйшихъ частяхъ *Авесты Зервана* нигдѣ не поставляется выше *Ормузда*; грамматическое же недоразумѣніе, послужившее поводомъ къ образованію мнѣнія о превосходящемъ *Ормузда* первосушествѣ (*Зерванѣ*), объяснено *Деллингеромъ*<sup>1)</sup>.

Если человѣкъ обладаетъ свободною волею для осуществленія нравственной задачи своей и для нравственной борьбы съ царствомъ *Аримана*, то откуда онъ почерпаетъ свѣдѣнія объ этой задачѣ, что служитъ источникомъ для познанія ея? Для борьбы съ *Ариманомъ* и достиженія святости и блаженства считалось вполне достаточнымъ священное слово *Зороастрово*, откровенный законъ. И ни въ одной изъ древнихъ языческихъ религій не выражена такъ ясно идея божественнаго откровенія религіозно-нравственнаго ученія, какъ въ персидской. Есть вѣрованіе и въ невидимое содѣйствіе *Ормузда* правовѣрующимъ.

Нравственная самодѣятельность человѣческая, служащая одолженію царства *Ариманова* и осуществленію цѣлей *Ормузда*, должна заявить себя въ исполненіи слѣдующихъ основныхъ требованій нравственнаго закона: требованія блюсти правду въ отношеніяхъ къ людямъ, требованія воздѣлывать природу въ интересахъ культуры и требованія сохранять физическую и нравственную чистоту.

Древніе писатели единогласно свидѣтельствуютъ о чрезвычайномъ уваженіи и любви персовъ къ истинѣ и вѣр-

---

<sup>1)</sup> Heid. u. Indenth. S. 359.

ности въ исполненіи обѣщаній. „Чего не позволено у персовъ дѣлать“, говоритъ *Геродотъ*, „того не позволено и говорить“. „Всякое дурное дѣйствіе главнымъ образомъ потому постыдно, что совершившій его вынужденъ бываетъ лгать для сокрытія его“<sup>1)</sup>. „Дѣтей“, пишетъ *Ксенофонтъ*, „обучали у персовъ верховой ѣздѣ, стрѣльбѣ изъ лука и правдѣ“<sup>2)</sup>. Это плодъ предписаній *Зендъ-Авесты*, которая за ложь угрожаетъ жестокими муками ада, какъ за самое тяжкое преступленіе, мотивируя строгое запрещеніе лжи тѣмъ, что она дѣлаетъ людей дѣтьми *Аримана* (который называется въ *Авестѣ* „лжецомъ“, „обманщикомъ“),— между тѣмъ какъ истина уподобляетъ человѣка *Ормузду*, котораго тѣло подобно свѣту, а душа—истинѣ. Тяжесть грѣха лжи еще больше увеличивается, когда нарушено слово, соединенное съ „рукобитіемъ“<sup>3)</sup>. Отсюда понятны необыкновенное уваженіе персовъ къ клятвѣ и разныя предуготовительныя дѣйствія къ ней, направленные къ тому, чтобы воздержать человѣка отъ клятвы и уладить дѣло инымъ способомъ, или чтобы возбудить въ немъ страхъ къ нарушенію данной клятвы.

Если сообразимъ, въ какомъ отношеніи нравственная область находится къ интеллектуальной, благо—къ истинѣ, если вспомнимъ, что порча характера начинается обыкновенно (какъ у взрослыхъ, такъ и у дѣтей) со лжи, то для насъ ясно будетъ высокое нравственное значеніе зендскаго закона о правдѣ. Если обратимъ вниманіе на то, что на справедливости въ отношеніяхъ между людьми зиждется порядокъ всякой соціальной жизни, то для насъ понятна будетъ цѣнность этой зендской идеи и для персидскаго гражданскаго благоустройства. И у персовъ стоятъ на переднемъ планѣ не тѣ только добродѣтели и по-

---

<sup>1)</sup> I, 133.

<sup>2)</sup> Киропедія.

<sup>3)</sup> Т. е. подачею другъ другу руки. По свидѣтельству *Діодора*, довѣріе къ данному слову было особенно велико.

роки, которые непосредственно вытекаютъ изъ идей справедливости или несправедливости и больше юридическаго характера, чѣмъ нравственнаго, но и тѣ, которые находятся въ посредственномъ отношеніи къ ней и характера нравственнаго. Къ первымъ относимъ такія преступленія, какъ напр. воровство, и вообще поврежденіе собственности, или убійство и изувѣченіе, вообще нарушеніе личной безопасности, а къ послѣднимъ такія добродѣтели, какъ напр. благотворительность и гостепріимство. Отношеніе послѣднихъ добродѣтелей къ справедливости таково, что справедливостію предполагается равенство права и отношеній между людьми, какъ обладающими одинаковыми человѣческими достоинствами, и слѣд. равенство дружбы и взаимнаго вспомоществованія въ случаяхъ нужды. Воровство, по свидѣтельству древнихъ писателей, считалось презрѣннѣйшимъ порокомъ у персовъ; и персы на столько были проникнуты мыслию о неприкосновенности чужой собственности, что могли оставлять деньги и драгоценности не только не подъ замкомъ, но и на распутии улицъ. Личная жизнь защищалась и оберегалась даже въ самомъ зародышѣ; отсюда строгія отношенія *Зендъ-Авесты* къ противоестественному разврату, къ вытравленію плода и т. под. Благотворительность была на столько развита, что персы, по свидѣтельству *Ксенофонта*, болѣе любили давать, нежели брать. Господство такихъ гуманныхъ началъ въ отношеніяхъ къ ближнимъ замѣчаемъ и въ судебномъ законодательствѣ; хотя впрочемъ не надобно забывать, что персы были народомъ серіознымъ и строгимъ. Большая часть проступковъ наказывалась штрафами и духовною эпитиміей; но буйство, неестественный развратъ, прелюбодѣніе, оскверненіе свящ. огня наказывались смертію. Гуманный духъ проникалъ и семью,—хотя, конечно, отецъ пользовался въ своемъ домѣ властію восточнаго распорядителя, и хотя воспитаніе дѣтей было у персовъ строгое и даже суровое.

Законъ объ отношеніяхъ между людьми не есть единственный факторъ благоустройства и благосостоянія общества; необходимо еще нормировать отношенія людей къ природѣ, которая служитъ подмостками или театромъ для историческихъ событій и находится въ многообразныхъ отношеніяхъ съ интересами и судьбами человѣческой жизни. И эти отношенія нормируются въ *Зендъ - Авестѣ*. Осуществленіе этихъ нормъ составляетъ, сказали мы выше, вторую главную задачу нравственной дѣятельности перса. Задача эта состоитъ въ томъ, чтобы воздѣлывать природу въ интересахъ культуры. Она имѣетъ религіозную подкладку. Если враждебный *Ариманъ* вторгся въ Ормуздово мірозданіе и ввелъ въ него вредоносныя силы и безплодные и мрачныя элементы, находящіеся въ дисгармоніи съ Ормуздовымъ созданіемъ, то отсюда слѣдуетъ, что послѣдователю *Ормузда* необходимо бороться съ *Ариманомъ* и въ природѣ. Онъ долженъ истреблять вредныхъ животныхъ, возвращать полезныя и плодovitыя растенія и деревья, сокрушать возможными мѣрами губительное дѣйствіе холода, жары, грозы, пустынныхъ вѣтровъ, тщательно обрабатывать землю и оплодотворять ее. Потому земледѣліе пользовалось у персовъ свящ. значеніемъ. А умерщвленіе вредныхъ животныхъ налагалось иногда въ видѣ наказанія. Изъ животныхъ особеннымъ вниманіемъ и заботливостію пользовались волъ, корова, лошадь, собака и пѣтухъ, какъ имѣющіе близкое отношеніе къ воздѣлыванію земли и самыя полезныя для человѣка. Къ этой же категоріи обязанностей надобно отнести заботы человѣка о своемъ физическомъ здоровьѣ, такъ какъ болѣзнь и увѣчья суть также произведеніе *Аримана*. Медицина считалась важнѣйшею изъ наукъ и находилась въ тѣсной связи съ религіей. Въ свящ. книгахъ врачи представляются служителями *Ормузда* и получаютъ точныя предписанія относительно выполненія своей практики. Понятно, что такую привилегированною наукою не преминули заняться жрецы.

Третье основное требование нравственного закона — соблюдать нравственную и физическую чистоту отчасти содържится уже въ первыхъ двухъ требованіяхъ, и соблюденіе его связано съ соблюденіемъ этихъ. Если вредоносныя животныя и всё вообще Аримановы созданія въ природѣ суть нечистота, темная сторона въ бытіи, то слѣдовательно, заботясь объ уничтоженіи этой темной стороны, персъ исполняетъ законъ физической чистоты. Или если ложь и обманъ суть нечистота, то слѣдовательно заповѣдь о правдѣ есть заповѣдь о нравственной чистотѣ. Но требованіе чистоты неограничивается въ персидскомъ кодексѣ этимъ общимъ и переноснымъ понятіемъ чистоты, но имѣетъ и специфическое значеніе. И въ этомъ послѣднемъ случаѣ закономъ чистоты нормируются отношенія человѣка не столько къ природѣ и къ другимъ людямъ, сколько къ самому себѣ. Въ физическомъ отношеніи закономъ чистоты запрещается человѣку осквернять свое тѣло прикосновеніемъ къ разнаго рода нечистымъ (Аримановымъ) предметамъ, въ особенности къ трупу<sup>1)</sup>, и пренебрегать имъ. А въ нравственномъ отношеніи требуется искоренять въ себѣ всякія злыя намѣренія и постыдныя желанія.

Если обратимъ вниманіе на предписаніе персидской этики — воздѣлывать и образовывать природу, способствовать повсюду жизни и производительности, то для насъ ясно будетъ, къ какому богатству, содържательности и жизненности могла вести нравственную дѣятельность человѣческую эта этика. И она дѣйствительно вела къ тому, хотя и не приводила къ полной чистотѣ и совершенству. Здѣсь мы встрѣчаемъ тотъ принципъ, какой въ новѣйшее время введенъ къ этику *Шляйермахеромъ*, и послужилъ къ оживленію и обогащенію нравственной дѣятельности, скованной сухостію и формализмомъ морали *Канта*. У персовъ не находимъ индійскаго отшельничества съ его бездѣйственнымъ

---

<sup>1)</sup> Смерть свидѣтельствуетъ о побѣдѣ *Аримана*.

созерцаемъ и аскетизма съ его неестественными лишеніями и самоистязаніями. На каждой дѣвицѣ лежитъ священный долгъ выйти въ замужество, и на всякомъ созрѣвшемъ юношѣ лежитъ священный долгъ жениться; въ противномъ случаѣ имъ угрожаютъ наказанія въ адѣ. Вообще, семейная жизнь, имѣвшая цѣлю распространеніе рода человѣческаго и въ немъ Ормудова царства, цѣнилась высоко (какъ у китайцевъ); браки дозволялись даже между родными братьями и сестрами<sup>1)</sup>. Умѣренныя и естественныя наслажденія земною жизнію дозволялись, и даже въ нихъ полагалось высшее благо жизни. Не за чѣмъ духу воевать съ плотію и подавлять ее, если источникъ зла не въ ней; и чувственная природа есть благое созданіе *Ормузда*. А если обратимъ вниманіе на основную задачу персидской нравственности—вести борьбу съ царствомъ *Аримана* и бодрствовать въ виду этого противника и днемъ, и ночью<sup>2)</sup>, то естественно ожидать развитія у персовъ энергіи, мужества, крѣпости. Персидская нравственность — дѣятельнаго характера. Хотя не только индійцы, но и всѣ арійскія племена склонны, можно сказать, къ умозрѣнію и созерцательности, но у персовъ не видимъ пустой индійской мечтательности. Извѣстно, что *Геродотъ* и *Ксенофонтъ* поставляли цивилизованнымъ грекамъ въ примѣръ простоту жизни персовъ, строгость нравовъ ихъ, этихъ „варваровъ“, по греческому названію, и нравственную силу. Извѣстно также, до какого совершенства была доведена персидская армія во времена *Кира*. Можно предполагать также, что если бы греки проиграли битву при Марафонѣ и Саламисѣ, то служеніе *Ормузду* сдѣлалось бы господствующею религіей всего тогдашняго цивилизованнаго міра.

Но реализмомъ персидской нравственности не былъ совершенно вытѣсненъ идеалистическій факторъ (какъ въ

---

<sup>1)</sup> Запрещались только съ неправовѣрными.

<sup>2)</sup> Ночь — созданіе *Аримана*.



Китаѣ). Для каждой нравственной заповѣди можно найти у персовъ, и мы указывали, религіозную подкладку. Нравственностію не была подавлена у нихъ религія. Есть здѣсь богослуженіе, средоточіе котораго составляютъ, какъ и у другихъ народовъ, молитва и жертва. Молитвенными воззваніями наполнена значительная часть *Зендъ-Авесты*; и есть молитвы какъ хвалебныя въ честь *Ормузда*, такъ и просительныя, имѣющія предметомъ испосланіе божественной помощи человѣку. Молитвы совершались за всѣхъ правовѣрныхъ, какъ живыхъ, такъ и умершихъ (съ вѣрою въ прощеніе, по молитвамъ, грѣховъ ихъ), и возносились гениями къ престолу божества<sup>1)</sup>. Молились какъ въ урочные часы, назначенные для общественнаго богослуженія, такъ и при каждомъ удобномъ случаѣ (при отходѣ ко сну и пробужденіи, при началѣ занятія и т. д.). Главнѣйшею жертвою былъ напитокъ Гаома<sup>2)</sup>. Вкушеніе отъ него считалось таинствомъ, посредствомъ котораго божество открывается человѣку и сообщаетъ ему зерно жизни. Жертвенное же значеніе имѣлъ постоянно поддерживаемый въ священныхъ мѣстахъ неугасающій огонь, необыкновенно почитаемый „огнепоклонниками“ — персами, какъ символъ свѣтоноснаго *Ормузда* и всей дѣятельности перса, ведущаго постоянную борьбу съ силами тьмы. Зародились и развились у персовъ даже религіозныя мистеріи (Митры), на подобіе мистерій греческаго Адониса или египетскаго Озириса, и какъ будто не совсѣмъ согласовавшіяся съ общимъ характеромъ религіозно-нравственныхъ воззрѣній *Зендъ-Авесты*. Но реалистическій характеръ персидской жизни отпечатливается и на богослужебной сторонѣ. Напр. у персовъ долгое время совсѣмъ не было храмовъ (*Геродотъ*), а приносились

---

<sup>1)</sup> Есть указанія и на богослужебную музыку.—У персовъ существовало вѣрованіе въ духовъ—хранителей (ферверовъ), присущихъ каждому человѣку и каждой человѣческой общинѣ.

<sup>2)</sup> Тождественъ съ индійскимъ Сома.

жертвы на возвышенныхъ мѣстахъ или у прозрачныхъ водъ; а когда храмы явились, то имѣли самый прозаическій видъ, почти нисколько не отличались по архитектурѣ отъ обыкновенныхъ жилыхъ домовъ. Повсюду выдерживалась также въ богослуженіи первоначальная религіозная идея и взглядъ перса на міръ и жизнь. Не было у персовъ и кровавыхъ жертвъ. Кровавыя жертвы несогласны со взглядомъ перса на высокое значеніе жизни въ природѣ; а приношеніе въ жертву нечистыхъ животныхъ, истребленіе которыхъ составляло одну изъ нравственныхъ задачъ человѣка, не могло быть пріятнымъ *Ормузду*, такъ какъ нечистыя животныя суть произведеніе *Аримана*<sup>1)</sup>.

Послѣ всего сказаннаго о нравственныхъ задачахъ и дѣятельности перса можно назвать персидскій народъ, съ нравственной точки зрѣнія, самымъ разумнымъ изъ всѣхъ восточныхъ. Этика его содѣйствовала самому здравому, сравнительно говоря, человѣческому существованію. Нравственно-культурное значеніе его на востокѣ самое высокое. Кто изъ современныхъ моралистовъ не согласится съ этимъ, если онъ самую правильную человѣческую жизнь признаетъ жизнь того человѣка, который всецѣло погруженъ въ трудъ и борьбу изъ-за разрѣшенія задачъ реальной жизни, поставленныхъ ему вышшею (божескою) силою, зиждущею нравственный міропорядокъ?

Но нравственный міропорядокъ составляется не изъ дѣятельности только, но и изъ возмездія за дѣятельность, не изъ труда и заслугъ только, но и изъ суда и награды за заслуги. И эта сторона нравственнаго міропорядка развита у персовъ выше сравнительно съ развитіемъ ея у другихъ восточныхъ народовъ. Естественно ожидать, что приверженецъ *Ормузда* и въ настоящей жизни будетъ пользоваться и наслаждаться благами его созданіями въ природѣ, а приверженецъ *Аримана* будетъ лишенъ ихъ. Но если вспо-

---

<sup>1)</sup> Приносаясь въ жертву только части мяса съ хлѣбомъ и овощами.  
Исторія нравственности.

мнимъ, что *Ариманъ* имѣеть пока въ семь мѣръ великую силу, что онъ въ значительной степени простираеть власть свою на благія созданія *Ормузда*, то не станемъ удивляться, если *Ариманъ* не рѣдко надѣляетъ благами *Ормузда* противниковъ его (*Ормузда*), и препятствуетъ пользоваться ими приверженцамъ его. Кромѣ того, въ настоящемъ мѣрѣ добрые и злые люди слишкомъ перемѣшаны между собою, чтобы возможно было разграниченіе ихъ и правильное возмездіе. То и другое можетъ произойти только за гробомъ. Въ третій день по смерти каждая человѣческая душа должна пройти чрезъ роковой мостъ *Чиневатъ* (магометанскій *Сератъ*); душа чистая, т. е. обнаружившая при испытаніи на этомъ мѣстѣ перевѣсъ добрыхъ дѣлъ надъ дурными свободно проходитъ по этому мосту и стремится въ блаженные обители *Ормузда*, а для души нечистой, т. е. съ перевѣсомъ дурныхъ дѣлъ, мостъ оказывается слишкомъ узкимъ и непрочнымъ, вслѣдствіе чего она проваливается въ зияющую подъ мостомъ пропасть для нескончаемыхъ мученій. И чистую, и нечистую душу встрѣчаетъ, кромѣ ангеласудіи, ея ферверъ, т. е. первоначальное человѣческое „я“, которое земною жизнію человѣческою или сдѣлано еще чище, чѣмъ было прежде, или загрязнено. Нескончаемость, впрочемъ, мученій грѣшниковъ кажется надобно понимать въ персидской эсхатологіи относительно. Есть мнѣніе, что персы учили и о чистилищѣ.

Продолжительность существованія міра раздѣляется на четыре періода, каждый, въ 3000 лѣтъ. Сначала *Ормуздъ* и *Ариманъ*, каждый съ своею силою и властію, существовали отдѣльно и были разъединены безпредѣльнымъ пустымъ пространствомъ; но *Ормуздъ*, превосходившій *Аримана* предвѣдѣніемъ, зналъ о существованіи на ряду съ собою противника и началъ строить планъ и дѣлать приготовленія къ обезсиленію его. Въ планъ входилъ и нашъ видимый мѣръ, который былъ созданъ послѣ невидимаго и наполнилъ собою пропасть, раздѣлявшую два врожденные на-

чала. Когда *Ариманъ* замѣтилъ блескъ Ормуздова царства и увидѣлъ созданный *Ормуздомъ* міръ, то поспѣшилъ произвести въ немъ вражду и нестроенія; а онъ могъ это сдѣлать, такъ какъ былъ еще весьма силенъ. Все это произошло въ первые два періода. Послѣдніе же два исполнены борьбой двухъ царствъ. Въ первый періодъ борьба нервнительна; *Ариманъ* на столько еще силенъ, что *Зороастръ*, имѣвшій задачею открыть людямъ средство и путь къ побѣдѣ надъ Аримановыми силами, могъ явиться только къ концу этого періода. Рѣшительная битва, которая опредѣлитъ, на чьей сторонѣ истинная сила и правда, произойдетъ во второй періодъ. Послѣ нѣкотораго времени кажущагося ослабленія своего, *Ариманъ* сдѣлаетъ послѣднюю ожесточенную попытку сразить царство добра. Описаніе послѣднихъ дней существованія міра весьма сходно съ описаніемъ этого предмета христіанскимъ. Тогда будетъ такова скорбь, по изображенію священнымъ персидскихъ книгъ, какова не была отъ созданія міра. Войны, голодъ и повальные болѣзни распространятся по всей землѣ. Религія будетъ попираться, невинность страдать и исчезать, всякое счастье и радость разрушатся. Нестроенія и скорбь отражатся и на всѣхъ небесныхъ свѣтилахъ, которыя померкнутъ. Но *Ормуздъ*, который все это предвидѣлъ и предупредилъ еще при первомъ столкновеніи съ *Ариманомъ*, не оставитъ безъ помощи сподвижниковъ своихъ на землѣ; для пораженія *Аримана* онъ также напряжетъ всѣ свои силы. По дѣйствию *Ормузда* явится тогда на землѣ *Созіомъ*, который нанесетъ послѣдній ударъ Ариманову царству. По его голосу послѣдуетъ воскресеніе тѣлъ всѣхъ умершихъ людей и соединеніе ихъ съ своими душами. Тогда послѣдуетъ совершенное отдѣленіе добра отъ зла и полное освобожденіе его отъ стѣсненій и оковъ послѣдняго. Есть, впрочемъ, вѣрованіе, что и *Ариманъ* съ своимъ царствомъ въ концѣ ковцовъ обратится къ добру (апокатастасисъ), и слѣдовательно дуализмъ окончится единоначаліемъ. По всей

вѣроятности вѣрованіе это позднѣйшаго происхожденія и находится въ связи съ ученіемъ о Зерванѣ-Акаранѣ. Коль скоро *Ормуздъ* и *Ариманъ* сведены позднѣйшею догматикой къ единству въ происхожденіи своемъ, то естественно, если они сведены къ тому же и въ конечномъ исходѣ свой жизни и своихъ судьбъ.

Неизвѣстно также съ достовѣрностію, какъ персы, понимали воскресеніе мертвыхъ и жизнь обновленныхъ тѣлъ. Только фактъ воскресенія мы можемъ констатировать въ персидской эсхатологіи съ увѣренностію. Нѣкоторые ученые (напр. *Бюрнуфъ*, *Ротъ*, *Хрисанфъ*) утверждаютъ, что ученія о воскресеніи не было въ древнѣйшей Зороастровой системѣ, что оно появилось въ позднѣйшее время подъ вліяніемъ іудео-христіанскаго ученія и принадлежитъ позднѣйшей священной литературѣ персидской. Но если бы оно и не содержалось въ *Авестѣ* въ томъ ея видѣ, въ какомъ она есть у насъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, что оно не существовало въ древнее время; мы имѣемъ только отрывки изъ древней *Авесты*, потому возможно, что оно содержалось въ потерянныхъ частяхъ. А что оно существовало раньше появленія позднѣйшихъ священныхъ книгъ, *Шписсъ*, въ своемъ спеціальному изслѣдованіи о загробной судьбѣ челоуѣка по представленію народовъ, ссылается на свидѣтельство изъ 4 вѣка до Р. Хр. *Θεοπομπα*, который говоритъ (по *Диогену Лаэртію* и *Плутарху*), что персидскіе маги учили о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ<sup>1)</sup>. Онъ (*Шписсъ*) замѣчаетъ также, что если въ древней *Авестѣ* нѣтъ слѣдовъ ученія о воскресеніи мертвыхъ, то это не мѣшало существовать вѣрованію объ этомъ предметѣ точно также, какъ не мѣшало христіанамъ первыхъ вѣковъ вѣрить въ такіе предметы, о которыхъ не говорится

---

<sup>1)</sup> Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, s. 263. Чит. вообще 261—266.

въ библии. А между тѣмъ вѣра въ воскресеніе тѣла, продолжаетъ *Шписсъ*, находится въ полномъ соотвѣтствіи со всею Зороастровою системою. Весь человѣкъ, по тѣлу и душѣ, есть созданіе *Ормузда* и предназначенъ къ безсмертной жизни въ его царствѣ. *Ариманъ* измѣною и обманомъ овладѣлъ имъ и предалъ его смерти и преисподней. Но если *Ормуздъ* одержитъ въ концѣ четвертаго періода побѣду надъ *Ариманомъ*, то онъ, естественно, пожелаетъ освободить и возвратитъ въ свое царство все созданное имъ и составлявшее его собственность... *Шписсъ* ссылается еще на тотъ фактъ, что съ явленіемъ *Созиоша* всегда связывалась въ позднѣйшее время надежда на воскресеніе; а ожиданіе этого пророка и освободителя несомнѣнно находится въ древнихъ частяхъ *Авесты*.

Мы рассмотрѣли главныя и лучшія стороны персидскаго нравоученія и показали превосходство его предъ нравоученіемъ другихъ восточныхъ народовъ. Покажемъ теперь слабыя стороны и недостатки его.

Нельзя прежде всего сказать, чтобы въ понятіи о божествѣ былъ сдѣланъ у персовъ совершенный перерывъ съ физическою природою. Это видно, во первыхъ, изъ того, что *Ормуздъ* представляется въ *Авестѣ* имѣющимъ тѣло (хотя свѣтовосное, прекрасное). Во вторыхъ, у персовъ всегда господствовало поклоненіе огню и воздавались божескія почести другимъ матеріальнымъ элементамъ (землѣ, водѣ, воздуху). Въ *Зендъ-Авестѣ* огонь называется „сыномъ *Ормузда*“; и по предписанію *Ормузда*, желающій быть услышаннымъ на молитвѣ долженъ молиться прежде всего огню. Потому-то всякое жертвоприношеніе и всякая общественная молитва начиналась молитвеннымъ обращеніемъ къ огню, который здѣсь же горѣлъ. Обнаруживать невниманіе и небреженіе къ огню, напримѣръ бросаніемъ въ него какихъ нибудь нечистыхъ предметовъ, положеніемъ сырыхъ и неудобосгораемыхъ дровъ, раздуваніемъ или тушеніемъ огня губами, считалось тяжкимъ грѣхомъ, за ко-

торый иногда налагалась (по свидѣтельству *Геродота*) даже смертная казнь. И напротивъ, считалось весьма спасительнымъ влгать въ огонь горючія и благовонныя вещества. Для домашняго употребленія заповѣдывалось зажигать какъ можно меньше огня. Строго наказывалось и оскверненіе воды, — на примѣръ плеваніемъ, испусканіемъ мочи, перегонкою чрезъ воду стадь и т. п.. Изъ числа знаковъ благоговѣйнаго почитанія земли укажемъ на своеобразный у персовъ способъ уничтоженія труповъ умершихъ. Трупы не могли быть сожигаемы, такъ какъ огня не должно касаться ничто нечистое (а трупы относились къ самымъ нечистымъ предметамъ); но нельзя было и зарывать ихъ въ землю, такъ какъ этимъ осквернялась бы земля, — что также грѣховно. Какъ же быть? Персы относили умершаго на какое нибудь возвышенное мѣсто, тамъ обнажали его и оставляли на съѣденіе хищнымъ животнымъ и птицамъ<sup>1)</sup>. Въ третьихъ, недостатокъ у персовъ совершеннаго перерыва въ понятіи о божествѣ съ физическою природою видно изъ обоготворенія животныхъ. Хотя оно не доходило до той высоты, на какой стояло у египтявъ, но тѣмъ не менѣе существовало у персовъ. Извѣстно, напр., какую важную роль играла у нихъ собака, присутствовавшая при смерти человѣка. Извѣстно также, что за убіеніе и даже побитіе собаки налагалось продолжительное и тяжкое наказаніе; а за ласковое обращеніе съ собакой обѣщалось небесное блаженство. Слѣдовательно, и персидская религія не была свободна отъ пантеистической подкладки; и эта пантеистическая тенденція еще яснѣе обнаружилась въ ученіи о Зерванѣ-Акаранѣ.

Кромѣ натуралистическаго характера, персидское божество претерпѣваетъ еще нѣкоторое ограниченіе, несовер-

---

<sup>1)</sup> И чѣмъ ранше трупъ расгрезанъ и разнесенъ, тѣмъ счастливѣе человѣкъ. — Въ мѣстностяхъ, впрочемъ, въ которыхъ Зороастрово ученіе не пользовалось особеннымъ уваженіемъ, трупы сожигали или зарывали въ землю; но въ Авестѣ есть строгое запрещеніе такого способа уничтоженія труповъ, и истинные приверженцы Зороастровой религіи до нынѣ стараются избѣгать его.

шенство и не пользуется полною свободою; да это съ необходимостію вытекаетъ изъ натуралистическаго характера его. Ограничивается персидское божество какъ существующимъ на ряду съ нимъ другимъ самостоятельнымъ и противоположнымъ ему божескимъ началомъ, такъ и міромъ, который оказался для *Ормузда* необходимымъ (а не свободно полагаемымъ по внутреннему благостному влеченію) въ интересахъ борьбы съ *Ариманомъ*. Слѣдовательно, оно не можетъ быть названо въ полномъ смыслѣ слова абсолютнымъ духомъ.

Нравственную вину персы переносятъ на божество и выдвигаютъ его за предѣлы міро-историческаго времени. Этимъ онъ, съ одной стороны, ослабляетъ значеніе грѣха и вины по отношенію къ человѣку и человѣческому роду, а съ другой — субстанціализируетъ зло, полагая въ немъ принципъ. Хотя и христіанство признаетъ зло, какъ вѣчто качественно (существенно) отличное отъ добра, но принципъ полагаетъ только въ добрѣ (божествѣ); въ злѣ же не признаетъ принципа, а считаетъ его только случайнымъ уклоненіемъ тварной воли отъ принципа добра.

Внутренняя сила или интенсивность, сообщенная *Зороастромъ* персидской нравственности и оживившая ее, впоследствии времени, подъ вліяніемъ жрецовъ, расплылась и потерялась въ механизмѣ обрядовыхъ церемоній и скрупулезнаго выполненія вѣшнихъ предписаній жреческаго закона. Въ этомъ отношеніи персы могутъ спорить съ индійцами, если даже не превосходятъ ихъ. Вызывая удивленіе греческихъ современниковъ хорошими сторонами нравственной жизни своей, они вызывали удивленіе ихъ и этою нехорошею стороною. Мелочной казуистическій характеръ выродившейся подъ опекою жрецовъ персидской нравственности какъ нельзя яснѣ замѣтенъ изъ перечня всевозможныхъ случаевъ оскверненія чрезъ прикосновеніе къ различнымъ нечистымъ предметамъ (особенно ко всему мертвому) и изъ описанія сложныхъ процессовъ механическаго очи-



щенія отъ оскверненія всевозможными матеріальными веществами. Не только женщина во время мѣсячныхъ очищеній и послѣ родовъ должна быть удаляема отъ общества почитателей *Ормузда*, какъ нечистая и оскверняющая все прикасающееся къ ней, но и всякія мокроты органическія (напр. слюна), всякая малѣйшая грязь въ домѣ, волосы, ногти и т. п. давали нечистымъ духамъ власть надъ домомъ и лишали человѣка нравственной чистоты. Путь, по которому провесеиъ мертвецъ, считался нечистымъ и оскверняющимъ всякаго проходящаго по нему до тѣхъ поръ, пока не былъ очищенъ молитвами и заклинаніями. Земля, на которой лежалъ трупъ человѣка или собаки, считалась нечистою цѣлый годъ; ее нельзя было ни обрабатывать, ни поливать водою. Вещи, соприкасавшіяся съ трупомъ, подлежали непремѣнному уничтоженію. Скрупулезное отношеніе персовъ къ огню и водѣ, какъ священнымъ предметамъ, отчасти уже показаны нами. А изъ церемоній очищенія наиболѣе поражаетъ сложностію и странностію такъ называемый обрядъ очищенія десяти ночей. Названъ онъ такъ потому, что совершался въ теченіе десяти ночей, въ продолженіе которыхъ очищавшійся проходилъ по нѣсколькимъ углубленіямъ, нарочно устроеннымъ для этой цѣли въ землѣ и изображавшимъ различныя степени очищенія, и вытиралъ все тѣло, при чтеніи молитвъ, то водою, то землею, то воловьею уриною, то всѣмъ вмѣстѣ. Малыя омовенія были короче и состояли въ омовеніяхъ рукъ и ногъ. На всякій случай, на всякій шагъ, на всякое занятіе установлены были опредѣленные молитвы и обряды; они сильно обезпечивали чело-вѣческую совѣсть—какъ бы не промахнуться противъ чего либо, и тормозили свободное нравственное развитіе.

При всей гуманности и простотѣ нравовъ персы не могли предохранить себя отъ восточнаго деспотизма правителей и отъ восточной роскоши и распущенности въ жизни. То и другое усилилось въ особенности съ распространеніемъ персидскаго господства надъ вавилонянами, ассири-

янами и друг. народами Азии и Африки, и съ достиженіемъ цвѣтущаго состоянія персидскаго государства. Съ одной стороны, знакомство съ вавилонянами и ассиріянами, которыхъ нравственную жизнь мы уже изобразили въ своемъ мѣстѣ, послужило дурнымъ образцомъ для персовъ. Гаремъ персидскихъ государей не уступалъ гаремамъ страстныхъ семитическихъ государей; а роскошь въ пищу доходила до того, что каждая провинція должна была нарочито доставлять къ царскому двору (при которомъ ежедневно обѣдало до 15.000 человекъ) особый видъ съѣстныхъ припасовъ. А съ другой стороны — образованіе огромной персидской монархіи изъ разнохарактерныхъ и разноплеменныхъ народовъ побуждало правителей тѣмъ жесточе и насильственнѣе относиться къ поданнымъ, чтобы предохранить государство отъ распадѣнія. Грабительство же и несправедливости персидскихъ сатрановъ почти вошли въ поговорку. Деспотизмъ подавлялъ индивидуальность и тормозилъ свободное развитіе человѣческой жизни; а расушенность нравовъ ослабляла нравственный характеръ и предала персовъ въ жертву Александру Македонскому. Последнему содѣйствовало, конечно, и то обстоятельство, что слишкомъ сложная персидская монархія не находилась въ живой органической связи между собою, и что при дворѣ происходили постоянныя интриги и междоусобія изъ-за престолонаслѣдія (при множествѣ царскихъ женъ). — Въ настоящее время исповѣдники Зороастровой религіи составляютъ самую незначительную часть въ статистической таблицѣ религіозныхъ исповѣданій на землѣ, всего только одинъ процентъ; но и до сихъ поръ они сохраняютъ дѣятельный характеръ свой, съ успѣхомъ участвуютъ въ торговлѣ и промышленности, склонны усваивать европейское образованіе, крѣпко держась въ то же время Зороастрова ученія.

Къ недостаткамъ персидской нравственности надобно отнести, наконецъ, то, что въ ней, при всемъ признаніи высшаго порядка вещей, не достаетъ религіозной теплоты и  
Исторія нравственности.

сосредоточенности. Хотя мы нашли у персовъ гармоническое соединеніе всѣхъ элементовъ или факторовъ человѣческой жизни, у другихъ восточныхъ народовъ влекущихъ человѣка къ большей или меньшей односторонности, но гармонія эта относительная. Строго же говоря, политико-индустриальнымъ факторомъ въ значительной степени заслоняется у персовъ религіозно-нравственный факторъ.

Но тѣмъ не менѣе персами сдѣлаю и закончено все, чего можно потребовать отъ человѣка при такихъ условіяхъ существованія, при какихъ жилъ и дѣйствовалъ восточный человѣкъ. Слѣдовательно персами заканчивается одинъ изъ періодовъ нравственно-историческаго развитія человѣчества.