

Смерть Пушкина и Блока для обоих знаменательна. Какъ будто тѣмъ, какъ тотъ и другой ушли изъ этого міра, еще разъ утвердилась сущность ихъ генія. Пушкинъ — своевольный, погибъ на поединкѣ, погибъ, такъ сказать, отъ самого себя. Дуло пистолета, смерть, — была направлена только въ его сторону. Сокрушилась усиліемъ, направленнымъ противъ него — лишь его личная воля жизни.

Блокъ погибъ жертвой стихійнаго раззоренія, какъ многіе. «Тѣнь Люциферова крыла» надвинулась грозной смертью надъ землею и сволокла, поглотила въ свои черныя нѣдра миллионы людей, безъ различія. Всю жизнь — будучи безвольнымъ рабомъ стихій — Блокъ безвольно склонился передъ нею и въ послѣдній разъ. Пусть же теперь, когда кончилась томительная ворожба жизни, «страннику снѣжной ночи», заглядѣвшему въ тьму привидится истинное знаменіе: пусть ему привидится, что расточается тѣнь страшнаго крыла въ славы лучей, ринувшихся отъ туда.

Софія, октябрь 1921.

И. Сувчинскій

РЕЛИГИИ ИНДИИ И ХРИСТИАНСТВО

Когда говоришь объ исходѣ къ Востоку, о поворотѣ къ Востоку, легко быть невѣрно понятымъ. Можетъ создаться впечатлѣніе призыва къ усвоенію одной изъ «восточныхъ» культуръ, или крайней мѣрѣ части одной изъ этихъ культуръ. А такъ какъ самое бросающееся въ глаза отличие всякой «восточной» культуры отъ «западной» лежитъ въ сферѣ религіозной, то часто призывъ къ повороту на Востокъ понимается въ смыслѣ влеченія къ одной изъ «восточныхъ» религій. Въ наше переходное время, время разочарованій въ казавшихся безспорными, цѣнностяхъ европейской культуры, люди сбитые съ толку, чувствующие, что надо что-то измѣнить въ корнѣ, но не понимающие чѣмъ именно, часто направляютъ свои взгляды именно въ эту сторону. Думаютъ произвести какой-то синтезъ между христіанствомъ и «религіями Востока». Направленіе это уже давно существуетъ, и возникло оно на западѣ, главнымъ образомъ въ англо-саксонскихъ странахъ, гдѣ христіанство безъ церковности, христіанство безъ догматовъ давно уже выродилось въ какое-то лицемѣрное ханжество. И увлеченіе теософіей отсюда проникло къ намъ,

въ среду русской интеллигенціи, далекой отъ Церкви, плохо знакомой съ Православіемъ, привыкшей искать удовлетворенія своихъ религіозныхъ запросовъ гдѣ угодно, только не въ Православіи, заранѣе объявленномъ несостоятельнымъ.

Национальныя религіи «Дальняго Востока» мало кого привлекаютъ. Религія Китая, основанная на почитаніи умершихъ предковъ, на культѣ демоновъ и силъ природы, слишкомъ чужда нашей религіозной психологіи. Мы удивляемся спокойной уравновѣшенности китайцевъ, ихъ отсутствію страха передъ неизбежностью старости и смерти, ихъ равнодушно-дѣловитому отношенію къ смерти, иногда даже завидуемъ этимъ свойствамъ ихъ религіозной психологіи; но все это намъ глубоко чуждо, мы сознаемъ, что это есть продуктъ многотысячелѣтняго духовнаго развитія, неимѣющаго ничего общаго съ нами, и потому, стать китайцемъ никто не собирается.

Приблизительно то же самое слѣдуетъ сказать и о мусульманствѣ. Мы восхищаемся духовной дисциплиной мусульманскаго міра, его величавой сплоченностью, единымъ устремленіемъ его мировоззрѣнія, въ которомъ право, религія и быть сливаются въ одно нераздѣльное цѣлое. Но когда мы читаемъ Коранъ съ цѣлью найти въ немъ удовлетвореніе своимъ религіознымъ запросамъ, мы испытываемъ разочарованіе. Догматика Ислама оказывается бѣдной, плоской и банальной; мораль — грубой и элементарной, и стать ортодоксальнымъ мусульманиномъ никто изъ насъ искренне не можетъ.

За то громадную притягательную силу имѣть для каждаго европеизированнаго русскаго интеллигента такъ называемая «мистика Востока», религіозныя, философскія и мистическія системы Индіи и Суфизма. Именно изъ этой мистики исходитъ теософія, стремящаяся синтезировать ее съ одной стороны съ христіанствомъ; съ другой — съ каббалистикой и примыкающими къ Каббалѣ магическо-мистическими ученіями.

Увлеченіе «мистикой Востока» въ значительной мѣрѣ покоится на двухъ недоразумѣніяхъ. Во первыхъ, съ этой мистикой знакомятся по теософскимъ трактатамъ агитаціоннаго, пропагандистскаго характера, написаннымъ безъ всякаго научнаго метода или, что еще хуже, по методу квази-научному. А во вторыхъ, люди изучающіе эту мистику и желающіе синтезировать ее съ христіанствомъ, представляютъ себѣ подъ именемъ христіанства нѣчто весьма неопредѣленное и расплывчатое, отрывая его отъ историческаго христіанства, раскрывшагося въ догматахъ Церкви, въ твореніяхъ великихъ подвижниковъ и отцовъ Церкви. Отсутствіе подъ ногами у этихъ людей твердой почвы христіанскаго мировоззрѣнія, не позволяетъ имъ видѣть глубокія различія между этимъ мировоззрѣніемъ и помнятыми мистическими или философскими системами Востока и заставляеть ихъ переоцѣнивать случайное и поверхностное сходство въ деталяхъ, принимая это кажущееся сходство за внутреннее тождество ученій.

И потому-то, при рассмотрѣніи «мистики Востока» необходимо съ одной стороны поставить эту ми-

стику въ планъ научно установленной исторической перспективы, а съ другой — подойти къ ея оцѣнкѣ съ точки зрѣнія подлинно христіанской догматики, раскрытой въ твореніяхъ Святыхъ Отцовъ и Апостоловъ.

II

Апостоль Іоаннъ говорить: «возлюбленные, не всякому духу вѣрйте, но испытывайте духовъ, отъ Бога ли они, потому что много лжепророковъ появилось въ мірѣ» (Посл. Іоан. IV, I). Эту заповѣдь особенно надлежитъ помнить. Изъ всѣхъ ученій Православной Церкви хуже всего усваивается современными, даже вѣрующими, образованными людьми ученіе о сатанѣ, какъ о реальной личности, вождѣ цѣлаго сонма бѣсовъ. Повѣривъ въ то, что онъ существуетъ, что онъ постоянно ищетъ соблазнить людей, подходя къ нимъ для этого въ самомъ привлекательномъ и обманчивомъ видѣ, — мы поймемъ, какимъ колоссальнымъ опасностямъ подвергается всякій мистикъ, незнающій о его существованіи и ищущій откровенія. Откровеніе можетъ прійти отъ діавола, и отличить его отъ откровенія божественнаго не всегда легко.

По ученію Православной Церкви, первое время послѣ смерти, когда душа только что отдѣлилась отъ тѣла, на нее набрасываются бѣсы въ разныхъ образахъ, иногда весьма обманчивыхъ, и только душа, защищенная отъ бѣсовъ дарами благодати, покаяніемъ и молитвой при жизни, способна прійти

побѣдоносно черезъ эти опасности. Потому-то такъ важно умереть съ молитвой и покаяніемъ, получить передъ самой смертью дары благодати черезъ Таинства покаянія, причащенія и соборованія. Потому-то установлена Церковью усиленная молитва отъ умершемъ въ теченіи 40 дней послѣ смерти.

Болѣе или менѣе то же самое происходитъ съ душой человѣка, когда она и при жизни настолько эмансипируется отъ тѣлесной оболочки, что становится способной непосредственно общаться съ потусторонними мірами. На душу этого человѣка тоже въ первую очередь набрасываются бѣсы подъ разными видами, и горе этому человѣку, если онъ въ минуту экстаза, въ моментъ «выхода изъ себя» не устремился всею существомъ своимъ къ Богу, не поручилъ себя вполне Его покровительству и защитѣ. Творенія святыхъ подвижниковъ и ихъ жизнеописанія полны разказами о ложныхъ видѣніяхъ, о столкновеніи подвижниковъ съ бѣсами, являющимися подъ разными видами и, иной разъ, остающимися неузнанными.

Психофизическіе приемы приведенія себя въ экстазъ у всѣхъ народовъ болѣе или менѣе одинаковы: съ вѣшной стороны они у христіанскихъ подвижниковъ почти тѣ же, что и у индусскихъ отшельниковъ. Но далеко не безразлично, производится ли этотъ «выходъ изъ себя», какъ результатъ напряженнаго молитвеннаго устремленія къ Богу, или — ради любопытства и съ цѣлью пріобрѣсти магическую силу. Въ первомъ случаѣ самое молитвенное устремленіе является мощнымъ орудіемъ защиты противъ происковъ сатаны, нападаю-

щаго на незащищенную тѣлесной оболочкой душу, и въ которой гарантіей божественнаго источника и испытываемыхъ душой откровеній и видѣній. Во второмъ — незащищенная душа почти навѣрняка попадаетъ въ сѣти діавола, и откровенія, полученныя ею, имѣютъ сатанинскій, а не божественный источникъ.

Такимъ образомъ, приходится признать, что значительная часть, даже большинство мистическихъ откровеній, полученныхъ религіозными вождями разныхъ народовъ земного шара, имѣютъ сатанинское происхожденіе, и прежде чѣмъ пытаться синтезировать ихъ съ результатами мистическаго опыта христіанскихъ подвижниковъ и съ ученіями Отцовъ Церкви, слѣдуетъ тщательно испытывать, по заповѣди апостола Іоанна, «отъ Бога ли они».

III

Молиться человѣкъ можетъ о чемъ угодно, о прощеніи грѣховъ и о насланіи болѣзни на личнаго врага. И всякая молитва можетъ быть услышана: весь вопросъ — къмъ. Богъ пріемлетъ молитву, идущую изъ чистаго сердца, изъ сердца, очищеннаго отъ гордости, себялюбія и злобы, молитву, проникнутую духомъ любви къ Богу и ближнему. Сатана пріемлетъ и другія молитвы, если онѣ направлены къ нему или къ его бѣсамъ, и если исполнивъ ихъ, онѣ могутъ такимъ образомъ овладѣть душой человѣка.

Въ морально-безразличномъ политеизмѣ нѣтъ молитвъ дозволенныхъ и запретныхъ. Политеистъ молится обо всемъ и относитъ свои молитвы не къ одному объекту культа, а ко многимъ, ассоціируя каждую опредѣленную категорію своихъ молитвъ съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ религіознымъ образомъ; каждый образъ получаетъ свое особое названіе или кличку, но всѣ они безразлично именуется «богами». Психологически каждый «богъ» политеистическаго пантеона есть извѣстный комплексъ ассоціаций, связанныхъ съ процессомъ молитвъ опредѣленной категоріи, возникающій въ сознаніи молящагося лишь въ этомъ процессѣ, и, такимъ образомъ, функционально связанный съ данной категоріей молитвъ. Съ этой точки зрѣнія пантеонъ въ своемъ цѣломъ есть какъ-бы символъ общей суммы потребностей, о которыхъ считаетъ нужнымъ и возможнымъ молиться данный народъ.

Но подходя къ тому же вопросу не съ психологической точки зрѣнія, а съ точки зрѣнія христіанской догматики, и разсматривая отдѣльныхъ «боговъ» не только какъ объекты молитвъ, но и какъ субъекты (потенціальные или реальные) исполненія этихъ молитвъ, мы должны признать, что большинство ихъ является бѣсами. Только тѣ «боги», къ которымъ направляются молитвы, связанные съ нравственно цѣнными переживаніями, могутъ разсматриваться какъ неясно осознанные элементы подлинно божественнаго образа или образовъ ангельскихъ.

Въ процессѣ исторической эволюціи образы «боговъ» политеистическаго пантеона постоянно измѣ-

яются. Границы между отдельными категориями молитв передвигаются. Близкие образы «боговъ» ассоциируются другъ съ другомъ, влияют другъ на друга или сливаются воедино. Вмѣстѣ съ новыми потребностями появляются новыя молитвы, кото- рые, либо создаютъ для себя новыхъ боговъ, либо, прикинувъ къ одной изъ существующихъ уже кате- горій молитвъ, вступаютъ въ функциональную связь съ однимъ изъ старыхъ «боговъ», соотвѣственно дополняютъ или измѣняютъ его образъ.

Съ точки зрѣнія христіанской оцѣнки эта эво- люція представляется въ иномъ видѣ. Бѣсъ всегда такъ и останется бѣсомъ. Образъ его можетъ видо- измѣниться, изъ животнаго превратиться въ чело- вѣкообразный, изъ страшнаго въ привлекательный. Но по существу, сверхъестественное существо, о ко- торомъ съ самаго начала было извѣстно, что оно принимаетъ и исполняетъ молитвы, вызванныя грѣ- шными побужденіями и связанныя съ грѣховными переживаніями, всегда останется злымъ, а слѣдова- тельно и аморальнымъ, потворствующимъ дурнымъ инстинктамъ своихъ поклонниковъ.

IV

Попробуемъ съ этой точки зрѣнія подойти къ разсмотрѣнію историческаго развитія религіи Индіи. Древнѣйшій періодъ этого историческаго раз- витія принято называть «ведійскимъ» или «ведиче- скимъ», потому что памятниками этого періода яв- ляются сборники религиозныхъ произведеній, кото-

рые именуются ведами (vēdās) и изъ которыхъ главными являются Rgvēda и Atharvavēda. Религію этого періода принято изображать какъ обоготвореніе явленій природы. Это — совершенно неправильно. Гимны, посвященные обоготворен- нымъ явленіямъ природы (небу, землѣ, водамъ, солнцу, вѣтру) въ Rgvēd'ѣ очень малочисленны и ничто не указываетъ на то, чтобы эти явленія за- нимали сколько-нибудь выдающееся мѣсто въ ре- лигиозномъ сознаніи. Въ традиціонномъ перечнѣ великихъ боговъ, призываемыхъ при жертвоприно- шеніи въ честь «всѣхъ боговъ» (vigvē dēvās) эти обо- жествленныя явленія природы не упоминаются, за исключеніемъ утренняго вѣтра (Vāyu), который, какъ самый быстрый изъ боговъ, первый прилета- етъ къ алтарю и раздуваетъ жертвенный огонь. Въ общемъ, явленія и предметы природы воспѣваются и обоготворяются лишь постольку, поскольку они являются элементами и аксессуарами жертвоприно- шенія: зара (Ushas) — какъ время и сигналъ утрен- няго богослуженія, вѣтеръ (Vāyu) — какъ разду- вающій своимъ дуновеніемъ жертвенный огонь, са- мый огонь (Agni) — какъ основной аксессуаръ жертвоприношенія, наконецъ Soma — растеніе, изъ сока котораго готовится опьяняющій на- питокъ того же имени, служащій главнымъ пред- метомъ жертвоприношенія. Но точно также обоже- ствляются и отвлеченныя понятія, связанныя съ богослуженіемъ, — самое богослуженіе (Brahman или Bṛhaspati, Brahmanaspati), — молитва (Vác) и т. д. Такимъ образомъ, пресловутый натура- лизмъ ведійской эпохи значительно преувеличенъ.

Онъ не имѣть самостоятельнаго значенія и является лишь проявленіемъ общей тенденціи къ обожествленію всего, что такъ или иначе ассоціируется съ богослуженіемъ, причѣмъ эта тенденція, повидимому, начала дѣйствовать уже очень давно, до созданія древнѣйшихъ гимновъ Rgvêd'ы, въ такъ называемую «индоиранскую эпоху», когда индійцы и иранцы говорили еще на одномъ общемъ языкѣ: такъ напр. культъ «сомы» (инд. Sôma, иран. Naoma) извѣстенъ и въ Индіи и въ Иранѣ.

По существу, религія Индіи ведическаго періода была почитаніемъ великихъ боговъ, которые мыслились какъ опредѣленные сверхъестественныя существа, ничѣмъ не связанныя съ тѣмъ или инымъ явленіемъ видимой природы. И если нѣкоторые европейскіе ученые и даже нѣкоторые позднѣйшіе индусскіе толкователи Ведъ объявляютъ однихъ изъ этихъ боговъ воплощеніемъ солнца или луны, другихъ — воплощеніемъ грозы и т. д., то у европейцевъ это связано съ предвзятыми и совершенно недоказуемыми теоріями о происхожденіи религіи изъ удивленія первобытнаго человѣка передъ проявленіемъ силъ природы*) а у индусовъ

*) Къ сожалѣнію, большинство европейскихъ ученыхъ находится совершенно во власти подобныхъ теорій. Даже такой прекрасный знатокъ ведической мифологіи какъ А. Hillebrandt, исходящій изъ совершенно правильной мысли, что образъ бога являлся въ сознаніи вѣрующихъ главнымъ образомъ въ моментъ молитвы и богослуженія, почему и слѣдуетъ изучать этотъ образъ въ связи съ богослуженіемъ, — даже А. Hillebrandt въ концѣ концовъ изучаетъ ритуалъ не для того, чтобы опредѣлить функцію и характеръ даннаго бога (т. е. тотъ цыклъ прошеній, который ему направлялся и тѣ настроенія, которыя при этомъ переживались), а для того, чтобы изъ разныхъ подробностей ритуала выяснить, какое явленіе природы данный богъ олицетворяетъ. Нечего и говорить,

— съ позднѣйшими умозрительными концепціями, весьма далекими отъ религіозной психологіи ведическаго періода.

Среди боговъ ведійскаго пантеона наиболѣе выдвигаются двѣ яркія фигуры, Varuna и Indra. Образы эти далеко не похожи другъ на друга.

Варуна рисуется въ гимнахъ Rg-Веды какъ всемогущій, всевѣдущій и всеблаготворецъ и промыслитель. Онъ создалъ небо, землю и отдѣляющее ихъ воздушное пространство, прорѣзалъ на землѣ пути для рѣкъ, на небѣ — для свѣтилъ и въ воздухѣ — для вѣтровъ. Все въ мірѣ движется по установленнымъ имъ законамъ, онъ знаетъ прошедшее, настоящее и будущее. Онъ установилъ законы не только для физической природы, но и для нравственной жизни людей и требуетъ отъ этихъ послѣднихъ, чтобы они исполняли его законы. Преступающихъ его законы онъ сразу видитъ, обмануть его нельзя. Въ наказаніе за преступленія онъ посылаетъ на человѣка тяжелое душевное состояніе, угрызненія совѣсти, болѣзненное сознаніе своей грѣховности.*) Отъ этого тяжелаго состоянія нельзя откупиться жертвенными подаяніями, а можно избавиться лишь покаяніемъ и горячей молитвой. Варуна — единственный богъ, къ которому обращаются съ покаянными псалмами. Псалмы эти пол-

что болѣею частью отождествленіе бога съ тѣмъ или инымъ явленіемъ природы совершенно произвольно.

*) Только одинъ гимнъ Rg-Веды (VII 89) можетъ быть истолкованъ въ томъ смыслѣ, что Варуна въ наказаніе насылаетъ физическую болѣзнь (водянку?). Однако, гимнъ этотъ принадлежитъ къ числу темныхъ, и полной увѣренности въ правильности его перевода быть не можетъ.

ны сознанія человѣческой немощности и грѣховности и въ то же время довѣрчиваго убѣжденія въ милосердіи всевѣдущаго Варуны, знающаго человѣческія слабости и прощающаго ихъ при наличности искренняго раскаянія. И потому-то съ Варуной у ебрующаго устанавливаются интимныя личныя отношенія, несмотря на его всеобъемлющее величіе творца и промыслителя, которое, казалось бы, должно было бы исключать интимность.

Совершенно иной обликъ имѣетъ богъ Индра. Въ пемъ нашли себѣ отраженіе черты земныхъ царей Индіи. Въ ту древнюю эпоху, когда создавались псалмы и молитвы ведическаго періода, эти цари еще не проявляли чертъ извѣженности позднѣйшихъ властителей Индіи, но въ зачаткѣ эти черты уже существовали въ видѣ необузданной жажды чувственныхъ наслажденій. Только чувственность эта была еще неутонченной, грубой и соединялась съ грубой воинственностью и любовью къ спорту (особенно къ скачкамъ). Всѣ эти черты воплотились въ образѣ Индры. Изъ всѣхъ боговъ ведійскаго пантеона Индра наиболѣе жаденъ до опьяняющаго напитка «сомы». Во время жертвоприношенія «всѣмъ богамъ» ему, повидимому, полагалось давать двойную, по сравненію съ другими богами, порцію этого напитка: по крайней мѣрѣ, въ формулѣ, сопровождающей это жертвоприношеніе, имя его призывается два раза, а остальные имена — по одному. Когда онъ напивается до пьяна, онъ становится способенъ на все и своею увѣсистой палицей «ваджра» (Vajra) сокрушаетъ всякаго, кто подвернется подъ руку. Въ пьяномъ видѣ онъ не жа-

лѣлъ и своего отца Tvashtar'a, котораго убилъ уда-ромъ палицы, когда тотъ отказалъ ему въ порціи «сомы». Никакихъ нравственныхъ требованій Индра къ своимъ поклонникамъ не предъявляетъ, ублажить его можно только «сомой». Кто напоитъ его, тому онъ поможетъ своей сверхъчеловѣческой богатырской силой; поможетъ въ сраженіи, а послѣ сраженія опять потребуетъ выпивки. Въ Рг-Ведѣ есть гимнъ X. 119, представляющій изъ себя монологъ, вложенный въ уста Индры. Пьяный «богъ», отяжелѣвшій отъ выпитаго «сомы» возвращается послѣ ряда воинственныхъ походовъ и тщетно старается возстановить въ своемъ затуманенномъ сознаніи событія, въ которыхъ онъ участвовалъ. Въ безсвязной формѣ, вспоминая свои отдѣльные подвиги, онъ въ концѣ каждой строфы спрашиваетъ себя: «что это, развѣ я пьянъ...» Въ другихъ гимнахъ сохранились указанія на самыя предосудительныя романическія похождения Индры. — Такъ въ второй главный богъ ведическаго періода.

Вокругъ Варуны и вокругъ Индры группируются ихъ сателлиты — боги менѣе крупныя. При Варунѣ состоятъ нѣсколько такъ называемыхъ Adityās, число которыхъ неопредѣленно (отъ 5 до 12). Главный изъ нихъ — Mitra (собственно «другъ»), другіе носятъ имена съ отвлеченнымъ значеніемъ: Bhaga «счастье», Aryaman «дружелюбный» и т. д... Кромѣ того вокругъ небснаго престола Варуны стоятъ и смотрятъ въ разныя стороны зоркіе «соглядатаи» (sraças), доносящіе Варунѣ о всемъ, что происходитъ въ мірѣ. — При Индрѣ состоятъ отрядъ воинственныхъ и безпокой-

ныхъ духовъ Marut'овъ и нѣсколько второстепенныхъ фигуръ, вродѣ бога-оборотня Вишну и оригинальнаго пастушескаго бога-слѣдопыта Пушана, котораго въ насмѣшку называли «кашеѣдомъ».

Остальные боги ведійскаго пантеона по полному отсутствію моральныхъ требованій къ своимъ поклонникамъ, по жадности къ жертвамъ, которыми можно купить ихъ расположеніе, скорѣе напоминаютъ Индру. Изъ нихъ слѣдуетъ упомянуть близнецовъ-всадниковъ (asvinau) Насатьевъ и жуткаго лѣснаго бога Рудру, интересныхъ какъ контрастирующие съ образомъ Варуны. «Всадники» — Ащвины (или Nāsatyau) специализировались на чудотворствѣ. Это — скорые помощники съ невѣроятной быстротой появляющіеся, когда ихъ любимцы изъ среды людей попадаютъ въ безвыходное положеніе, и спасающіе ихъ всегда какимъ-нибудь чудомъ, нарушающимъ естественные законы природы. Чтобы стать ихъ любимцемъ, надо почаще приносить имъ жертвы. Такимъ образомъ, если Варуна слѣдитъ за невыблیمостью и законѣрностью установленнаго имъ міропорядка, Ащвины занимаются исключительно нарушеніемъ этого міропорядка и, если Варуна требуетъ отъ людей исполненія нравственныхъ законовъ, то Ащвины требуютъ отъ нихъ только учащенныхъ жертвоприношеній. Страшный богъ Рудра, живущій въ дикихъ лѣсахъ и повелѣвающій лѣсными звѣрями, отличается большой обидчивостью: за малѣйшую непочтительность или недостаточную аккуратность при посвященномъ ему жертвоприношеніи онъ насылаетъ на провинившагося страха и болѣзни (лихорадку),

которыя только онъ одинъ можетъ снять за соотвѣтствующее количество жертвоприношеній. Такимъ образомъ, если грѣхомъ передъ Варуной является нарушеніе нравственныхъ законовъ, то грѣхъ передъ Рудрой заключается въ хотя бы бессознательномъ нарушеніи какой-нибудь формальности богослуженія и, если Варуна наказываетъ угрызениями совѣсти, то Рудра караетъ чисто физическими страданіями.

V

Если подойти къ этой картинѣ ведійскаго пантеона съ изложенной выше христіанской точки зрѣнія, то оцѣнить его можно только въ одномъ смыслѣ. Единственный образъ, достойный предиката божественнаго есть образъ Варуны. Его сателлиты болѣе или менѣе соотвѣтствуютъ ангеламъ. Всѣ прочіе «боги» — несомнѣнные бѣсы.

Веды называютъ «богами» и Варуну и Индру. Но совершенно ясно, что такое положеніе дѣла не могло долго удержаться. Образъ Варуны не только занимаетъ особое положеніе въ пантеонѣ, но прямо противоположенъ образамъ всѣхъ другихъ «боговъ», наиболѣе яркимъ изъ которыхъ является образъ Индры. Всѣ эти боги-силачи и боги-чудотворцы отличаются отъ людей только большей силой или способностью творить чудеса. Всѣхъ ихъ можно купить за жертвенныя подачки, никакихъ нравственныхъ требованій они къ людямъ не предъявляютъ, да и сами никакой высшей нрав-

ственности не проявляют. Если-бы человек совершил хоть сотую долю всѣхъ тѣхъ предсудительныхъ поступковъ, за которые прославляется Индра, — ему пришлось бы долго каяться передъ Варуной. Столь различные образы не могли долго удерживаться въ одномъ и томъ же религиозномъ сознаниіи, и передъ религиознымъ сознаниемъ индійскихъ жрецовъ къ концу ведическаго періода съ остротою должна была встать дилемма: Варуна или Индра. Одно изъ двухъ. Или Варуна есть истинный Богъ, и тогда всякій кто нарушаетъ установленный имъ міропорядокъ (въ томъ числѣ и подкупные чудотворцы вродѣ Ащвиновъ), или кто преступаетъ его нравственные законы (въ томъ числѣ и Индра), является злодѣемъ, демономъ, бѣсомъ. Или истинными богами являются всѣ эти жадные до «сомы» и ревнивые къ своимъ эгоистическимъ интересамъ силачи и чудодѣи, и тогда Варуна не нуженъ.

Проблему эту стараются разрѣшить компромиссомъ. Въ Рг-Ведѣ есть гимны, посвященные одновременно и Варунѣ и Индрѣ съ попыткой разграничить сферы дѣйствій обоихъ боговъ. Но компромиссы не удавались. Надо было произвести выборъ, и къ концу ведійской эпохи выборъ былъ произведенъ... въ пользу Индры.

Возможно, что этому способствовали особыя историческія обстоятельства. Продвигаясь на югъ изъ Пенджаба, индусамъ приходилось вести непрерывную и упорную борьбу съ темнокожими туземцами Индостана. Царь завоеватель сталъ національнымъ героемъ и молитвы все чаще стали

возноситься къ мощному подателю побѣдъ на бранномъ полѣ, Индрѣ. Какъ бы то ни было, въ позднѣйшихъ частяхъ Ведъ число гимновъ и молитвъ Индрѣ значительно превышаетъ число гимновъ Варунѣ. (Въ самой поздней части Рг-Веды, въ такъ называемомъ «десятомъ мандалѣ», гимновъ, посвященныхъ одному Варунѣ, нѣтъ вовсе, гимновъ же, посвященныхъ одному Индрѣ, очень много). Гимны Индрѣ становятся все красочнѣе и восторженнѣе, а образъ Варуны тускнѣетъ. Наконецъ, въ Атарваведѣ (XX, 106) Варуна изображается, какъ оказывающій поклоненіе Индрѣ. Въ результатѣ, въ слѣдующій періодъ развитія индійской религіи, въ такъ называемую эпоху «старога браманизма», Индра является царемъ боговъ, а Варунѣ отводится третьестепенная роль морского бога, то-есть бога самаго ненужнаго, такъ какъ мореплаваніе не играло въ то время значительной роли въ жизни Индіи.

Фактъ побѣды Индры надъ Варуной недостаточно оцѣнивается изслѣдователями исторіи религіи Индіи. Между тѣмъ этотъ фактъ былъ чреватъ послѣдствіями и предопредѣлялъ все дальнѣйшее развитіе индійской религиозной мысли.

VI

Слѣдующій періодъ исторіи религіи Индіи принято называть періодомъ старога браманизма. Этотъ періодъ характеризуется усложненіемъ культа, вызывающимъ появленіе съ одной стороны большой литературы, ритуальныхъ руководствъ и коммен-

тарьевъ къ богослуженію, а съ другой — касты профессиональныхъ жрецовъ-брахмановъ. Съ внутренней стороны періодъ этотъ является переходнымъ отъ конца ведійскаго къ началу буддійскаго. Религіозная мысль несетъ первыя послѣдствія факта побѣды Индры надъ Варуной и подготавливаетъ ту атмосферу, въ которой зародился буддизмъ.

Послѣ того какъ изъ поля религіознаго сознанія быть удаленъ единственный богъ-творецъ и вседержитель и вмѣстѣ съ тѣмъ единственный божественный образъ, связаннй съ представленіемъ о моральномъ законѣ, картина міра должна была существенно измѣниться въ глазахъ индусовъ. Міръ оказался поприщемъ несогласованной дѣятельности многочисленныхъ, эгоистически настроенныхъ и другъ съ другомъ несвязанныхъ боговъ-силачей и чудодѣевъ, изъ которыхъ каждый постоянно можетъ частично нарушить естественное теченіе жизни міра. Вмѣстѣ съ тѣмъ никакихъ нравственныхъ качествъ ни одинъ изъ этихъ боговъ не представляетъ. Ни справедливости, ни разума въ міропорядкѣ нѣтъ, въ немъ царитъ лишь физическая сила и магическая споровка чудодѣевъ. Тщательно выполняя требованія ритуала по всѣмъ тонкостямъ ритуальнаго искусства, жрецъ можетъ ублажить одного или нѣсколькихъ изъ этихъ боговъ и заставить ихъ въ его интересахъ произвести то или иное чудо, вызвать то или иное желательное для него событіе. Отсюда — первенствующее значеніе, которое въ этотъ періодъ придается жреческому искусству, знанію ритуальной и иной священной литературы.

Мы видѣли выше, что уже съ самыхъ древнихъ временъ все, что связано съ жертвоприношеніемъ, стало олицетворяться и обоготворяться. Теперь, при увеличившемся значеніи богослуженія и при усложненіи этого послѣдняго, такое обоготвореніе достигаетъ апогея. Постепенно жертвоприношеніе и особенно предшествующіе ему подготовительныя обряды поста, сосредоточенія вниманія, молчанія и «нагрѣванія» или «накопленія тепла» (tapas) начинаютъ представляться какъ совершенно самостоятельныя и сами по себѣ цѣльныя магическія дѣяствія. Въ самомъ дѣлѣ, если боги нравственно ничѣмъ не выше людей, если не они творцы міра, то ясно, что все ими совершаемое могло бы быть совершено и человѣкомъ, если бы этому послѣднему удалось достигнуть такой же магической силы. Откуда эта сила у боговъ? Простой человѣкъ, чтобы добиться нужнаго ему чуда, идетъ къ жрецу, даетъ ему плату, а тотъ, опять за плату жертвоприношенія, подкупаетъ бога и заставляетъ его совершить требуемое. Если человѣкъ жертвуетъ другому человѣку-жрецу, а жрецъ жертвуетъ богу, нравственно ничѣмъ неотличающемся отъ человѣка, то ясно, что и этотъ богъ для совершенія требуемаго чуда тоже приноситъ жертву. Создается представленіе о жертвоприношеніи, какъ о средствѣ достиженія чуда, при томъ не только для людей, но и для боговъ. Всѣ боги оказываются жрецами, которые непрестанно производятъ упражненія, требуемыя для успѣшнаго жертвоприношенія, и только въ силу этого и способны совершать чудеса. Магическая сила (prabhava) боговъ состоитъ въ томъ,

что они накопили энергію подготовительнаго аскеза въ большемъ количествѣ чѣмъ нормальный жрецъ.

Разъ этотъ секретъ найденъ, человѣкъ сразу получаетъ новое задание: постараться накопить энергію подготовительнаго аскеза въ такомъ количествѣ, чтобы творить чудеса непосредственно, безъ помощи боговъ, и такимъ образомъ сравняться съ богами. И отдѣльныя личности съ жаромъ принимаются за выполнение этой задачи.

Мы подчеркиваемъ это логическое послѣдствіе вытѣсненія Индрой образа Варуны изъ индійскаго религіознаго сознанія. Если въ началѣ ведическаго періода человѣкъ ставилъ себя задачей «ходить въ путяхъ Варуны» и исполнять его законы, то послѣ сверженія Варуны задачей человѣка стало — сравняться съ богами въ отношеніи ихъ магической силы. Оставшись безъ всеблагого творца-вседержителя, человѣкъ пожелалъ стать богомъ.

Мімы стараго браманизма полны рассказами о великихъ аскетахъ, гордо вступившихъ на этотъ путь приобрѣтенія божеской магической силы. Многимъ изъ нихъ не повезло. Боги, живущіе въ постоянномъ страхѣ за свою недосыгаемость, слѣдятъ за тѣмъ, чтобы никто изъ смертныхъ не накопилъ аскетической энергіи (*tapahgrāhava*) въ количествѣ, достаточномъ для полученія магической силы, равной божественной. Узнавъ, что въ томъ или иномъ мѣстѣ живутъ и копятъ аскетическую силу какой-нибудь „шуні“, они сейчасъ же стараются помѣшать ему въ этомъ, особенно, подсылая къ нему красавицъ-нимфъ (*apsaras*) для отвлеченія его вни-

маія. Иногда богамъ это удается, но не всегда. И тогда между гордымъ муни и богами завязывается единоборство, состязаніе въ магической силѣ. Часто муни наносятъ богамъ раны и поврежденія. Большею частью побѣждаютъ боги, но кое-кого изъ смертныхъ имъ все-таки пришлось принять въ свою среду.

Мімы эти глубоко характерны для эпохи стараго браманизма. Въ нихъ боги и люди выступаютъ какъ существа, соревнующіе другъ съ другомъ. Унизительный страхъ боговъ передъ возможностью уменьшенія ихъ престижа приводитъ къ ихъ нравственному развѣнчанію. На этой точкѣ религія уже почти перестаетъ быть религіей. И религіозное сознаніе, понятно, на этомъ остановиться не могло. Къ тому же представленіе о мірѣ, какъ о полѣ дѣйствія прихоти и произвола борющихся другъ съ другомъ чудотворцевъ, противорѣчило явному факту правильности теченія явленій природы, общей стройности мірозданія. Этотъ фактъ предполагаетъ существованіе какого-то божественнаго субстрата мірозданія и старый браманизмъ думалъ найти его въ идеѣ Брахмы.

Слово *brahman* (средн. р.) собственно значить «богослуженіе». Мы уже говорили о томъ, что богослуженіе обоготворялось въ ведійскую эпоху, принимая иногда образъ «бога» *Bṛhaspati* или *Brahmapaspati*, играющаго роль божественнаго жреца и въ этой роли конкурирующаго съ Агни. Въ эпоху стараго браманизма, когда жертвоприношеніе и связанныя съ нимъ аскетическія упражненія получили значеніе самостоятельнаго космическаго фактора и

источника магической силы людей и боговъ, понятие Брахмы приобрѣло новое и особенно важное значеніе. Изъ источника магической силы оно превращается въ источникъ бытія, наконецъ, въ какой-то «резервуаръ бытія», въ субстанцію, обладающую полнотою бытія. Брахма смѣшивается съ Атманомъ (âtman), т. е. съ міровой душой. Предполагается, что все существующее въ мірѣ непременно заключаетъ въ себѣ частицу этого Брахмы, внѣ котораго никакого бытія нѣтъ. Все существующее преходяще; животные, люди, боги, весь міръ, то создается, то разрушается, то вновь создается. Возникновеніе міра съ населяющими его звѣрями, людьми и богами подобно дню Брахмы, разрушеніе всего этого — ночи Брахмы. Эти «дни» и «ночи» смѣняются другъ друга, а Брахма остается. Его бытіе не похоже на бытіе другихъ существъ, ибо онъ не имѣетъ ни чувствъ, ни мыслей, онъ какъ-бы спитъ безъ сновидѣній. — Нельзя сказать, чтобы въ эпоху стараго браманизма идея Брахмы отличалась большой отчетливостью. Во всякомъ случаѣ, въ эту эпоху Брахма есть главнымъ образомъ отвлеченное понятіе («абсолютное бытіе», «субстанція»), а не антропоморфная или вообще разумная личность, хотя зачатки персонификаціи и связаннаго съ ней обоготворенія уже замѣчаются.

Идея Брахмы, какъ общаго источника бытія всего существующаго, въ томъ числѣ и боговъ, при томъ источника, такъ сказать, пассивнаго, является доминирующей идеей браманизма. При нравственномъ развѣтчаніи боговъ, поставленныхъ на одну доску съ людьми, Брахма явился суррогатомъ аб-

солютнаго Бога, но именно суррогатомъ, ибо никакой нравственной сущности идея Брахмы въ себѣ не заключала и Брахма есть «жизненное начало», а не живая личность.

Съ идеей Брахмы и съ нравственнымъ развѣтчаніемъ боговъ связанъ и другой знаменательный факторъ этой эпохи — ученіе о переселеніи душъ. Уничтоживъ принципиальную грань между богомъ и человѣкомъ, браманизмъ долженъ былъ естественно уничтожить и другую грань, — между человѣкомъ и животнымъ. Ученіе о томъ, что все живущее въ мірѣ создано изъ одного и того же матеріала, изъ субстанціи Брахмы еще облегчало уничтоженіе этой грани. Корни ученія о переселеніи душъ лежатъ, можетъ быть, въ далекомъ прошломъ, въ пережиткахъ анимизма и тотемизма. Но въ Ведахъ нѣтъ никакихъ указаній на это ученіе и какъ систематическое ученіе оно вступаетъ впервые въ эпоху стараго браманизма въ связи съ главной новой идеей этой эпохи, съ идеей Брахмы.

Согласно этой идеѣ, душа есть часть Брахмы. Она соединяется съ тѣломъ, оторвавшись отъ своего источника, но въ концѣ концовъ должна вернуться къ этому источнику и вновь раствориться въ Брахмѣ. Но для этого ей надо пройти разные стадіи развитія, чтобы очиститься отъ связи съ матеріей. Стадіи развитія души точно устанавливаются. Сначала она живетъ въ червяхъ и другихъ подобныхъ животныхъ, потомъ переселяется въ тѣла болѣе почетныхъ звѣрей, наконецъ, попадаетъ въ тѣло человѣка низшей касты, послѣ его смерти — въ представителя слѣдую-

пей касты и т. д., вплоть до представителя высшей касты жрецовъ (брахмана); послѣ смерти этого послѣдняго происходитъ «освобожденіе» (moksha) отъ связи съ матеріей и душа растворяется въ Брахмѣ. Такъ происходитъ дѣло при наилучшемъ стеченіи обстоятельствъ. Порядокъ, однако, нарушается, если душа во время одного изъ своихъ воплощеній совершитъ преступленіе. Тогда ей придется вновь переселиться въ одну изъ низшихъ стадій развитія, тѣмъ болѣе низко, чѣмъ тяжелѣе было преступленіе. Эта способность всякаго живого существа своимъ поведеніемъ предопредѣлять слѣдующее воплощеніе своей души называется кармой. Можетъ показаться, что ученіе о кармѣ морально, что оно является стимуломъ добродѣтельной жизни. Это, однако, не совсѣмъ такъ. Для эпохи стараго браманизма идея кармы есть не болѣе какъ мистическое оправданіе кастоваго строя. Тѣ добродѣтели, которыя требуются отъ человѣка для того, чтобы душа его послѣ смерти переселилась въ высшее существо, заключаются главнымъ образомъ въ уваженіи къ старшимъ (по возрасту или по кастѣ) и въ строгомъ соблюденіи всѣхъ обрядовыхъ предписаній, изъ коихъ большинство требуетъ участіе брахмана, получающаго за это достойную плату. Грѣхи, за которые душа послѣ смерти переселяется въ низшіе существа, состоятъ, главнымъ образомъ, въ нарушеніи обрядовыхъ предписаній, въ оскорбленіи старшихъ, въ скупости по отношенію къ жрецамъ и пр. Грѣхи, характера болѣе моральнаго, расцѣпываются тоже съ точки зрѣнія того же кастоваго строя. Такъ напримѣръ, за убійство чело-

вѣка высшей касты душа убійцы попадаетъ въ адъ (Nagaloka), откуда ей приходится начинать восхожденіе по ступенямъ совершенства съ самаго низа, начиная съ червя. Если прибавить къ этому, что одинъ и тотъ же поступокъ, совершенный человѣкомъ высшей касты влечетъ за собой менѣе тяжелую карму (менѣе низкое переселеніе), чѣмъ когда его совершаетъ представитель болѣе низкой касты, то станетъ яснымъ, что о морали въ нашемъ смыслѣ слова здѣсь говорить не приходится.*)

VII

Таково въ общихъ чертахъ мировоззрѣніе, стараго браманизма. Все оно есть послѣдствіе исчезновенія изъ религіознаго сознанія образа Варуны, единственнаго творца-вседержителя. Отсюда — нравственное развѣнчаніе боговъ, лишеніе ихъ подлинныхъ атрибутовъ божественности. А отсюда, въ свою очередь, съ одной стороны — стремленіе человѣка сравняться съ богомъ въ отношеніи магической силы, а съ другой — идея слѣпнаго рока, без-

*) Насколько сильна была роль ученія о переселеніи душъ въ обоснованіи кастоваго строя, видно изъ того, что и сейчасъ кастовый строй не только продолжаетъ покоиться на этомъ ученіи, но къ удивленію европейскихъ наблюдателей не можетъ быть поколебленъ никакой пропагандой. Для человѣка, убѣжденнаго въ томъ, что его современное сословное положеніе есть пряное механическое слѣдствіе поступковъ, совершенныхъ имъ въ предшествующей его рожденію жизни, что отъ современныхъ его поступковъ будетъ зависѣть его социальное положеніе въ будущей жизни, и что все это никакъ не установлено, а просто — законъ природы, для такого человѣка социальная несправедливость не существуетъ, а слѣдовательно не существуетъ и «социальнаго вопроса».

смысленнаго рокового круговорота мірозданія, круговорота, въ которомъ участвуютъ и боги, и люди и изъ котораго выйти нельзя.

Религіозные мыслители этой эпохи начинаютъ пугаться той мрачной бездны, передъ которой оказалось религіозное сознаніе. Безсмысленность круговорота мірозданія съ его переселеніями душъ, «ночами» и «днями» Брахмы, и вмѣстѣ съ тѣмъ роковая необходимость для всѣхъ существъ, не исключая и боговъ, участвовать въ этомъ круговортѣ, — пугали, но вмѣстѣ съ тѣмъ и возмущали. Привыкшіе сражаться съ богами, какъ съ равными, бунтовать противъ нихъ, индусскіе мыслители теперь взбунтовались противъ самаго міропорядка, этого никѣмъ не установленнаго, но все же для всѣхъ обязательнаго закона, страшнаго своей неизбѣжностью, но возмутительнаго своей нелѣпностью. Религіозная мысль ставитъ себѣ задачу: найти выходъ изъ круговорота бытія и выйти изъ этого круговорота, конечно, своими силами, безъ помощи божіей. Последнее исполнѣ логично: вѣдь боги сами участвуютъ въ этомъ круговортѣ и не могутъ изъ него выйти, а Брахма (если вообще можно называть его богомъ) есть самъ какъ бы олицетвореніе того же бессмысленнаго круговорота.

Надъ проблемой выхода изъ круговорота бытія усиленно работаетъ религіозная мысль конца эпохи стараго браманизма. Появляется нѣсколько философскихъ системъ, въ которыхъ этотъ вопросъ стоитъ всегда на главномъ мѣстѣ. Большею частью, спасеніе видятъ въ постиженіи, въ познаніи какой-

то тайны. Что именно надо познать — зависитъ отъ характера системы. Есть системы монистическія и дуалистическія. Изъ первыхъ — главная система «Веданта» (Vêdânta, «завершеніе ведъ»), согласно которой нѣтъ ничего кромѣ единой, недѣлимой и неизмѣняемой духовной субстанціи (Brahman или Atman); всякій человѣкъ есть эта самая субстанція, именно, не видоизмѣненіе ея (разъ она неизмѣняема), не часть (разъ она недѣлима), а просто вся субстанція цѣликомъ; кажущееся многообразіе міра и весь космическій круговоротъ переселенія душъ, уничтоженія и созиданія и т. д., есть обманъ (mâya), вызванный незнаніемъ (avidyâ); лишь только человѣкъ сознаетъ свое полное тождество съ абсолютнымъ духомъ, онъ немедленно выйдетъ изъ круговорота; видимость его тѣла еще существуетъ нѣкоторое время, какъ продолжаетъ вертѣться гончарный станокъ, съ котораго уже сняли сдѣланный горшокъ, но душа его уже не имѣетъ больше индивидуальнаго существованія и послѣ смерти она больше нигуда не переселится, а заснетъ безъ сновидѣній. — Дуалистической системой является ученіе философа Капилы, называемое «Санкхья» и примыкающее къ нему въ своей теоретической части ученіе «Йога» философа Патанджали. Согласно этому ученію жизнь получается въ результатѣ соединенія двухъ субстанцій, духовной (Purusha, Atman) и матеріальной (Prakriti), которыя совершенно разнородны, но не признаютъ своей разнородности и притягиваются другъ къ другу. Стоитъ душѣ человѣка ясно сознать всю отличность своей природы отъ природы матеріи и

глубоко проникнуться этимъ сознаниемъ, — какъ она освободится отъ связи съ тѣломъ и послѣ смерти утратить способность притягиваться матеріей; такая душа уже ни въ кого больше не переселится, а послѣ смерти растворится въ духовной субстанціи. Всякое бытіе есть страданіе, и потому выходить изъ круговорота бытія означеннымъ способомъ рекомендуется всякому. Школа Йога выработала цѣльный режимъ психофизическихъ упражненій, долженствующихъ способствовать эмансипаціи души отъ тѣла и достиженію разнородности духовной и матеріальной субстанціи. Отчасти эти упражненія являются дальнѣйшимъ усовершенствованіемъ тѣхъ аскетическихъ дѣйствій, которыя раньше производились съ другой цѣлью.

Какъ видно изъ этого изложенія, названнаго философія системы обходятся безъ идеи Божества, а также безъ понятій добра и нравственности. Ихъ адепты, однако, еще не рѣшаются открыто порвать съ «господствующей религіей». Каждая такая система на словахъ, по крайней мѣрѣ, признаетъ все «Священное Писаніе», принимаетъ весь установленный обрядовый канонъ, а также кастовый строй. Но логика требовала разрыва съ этими пережитыми предрассудками, и разрывъ этотъ дѣйствительно былъ произведенъ Буддизмомъ.

VIII

Буддизмъ, основанный принцемъ Siddhartha по прованію Śakyamuni или Buddha, представляетъ

изъ себя самостоятельное ученіе, развившееся независимо на почвѣ системы Samkhya-Yōga.

Вмѣстѣ съ Канилой и Патанджали, Будда признавалъ, что міръ никѣмъ не созданъ, а возникаетъ автоматически, благодаря закону притяженія духовной субстанціи къ матеріи; онъ тоже признавалъ всякое бытіе страданіемъ и причину этого страданія тоже видѣлъ въ разнородности двухъ субстанцій (матеріальной и духовной), изъ соединенія которыхъ происходитъ всякое бытіе. Но причину того, что душа тѣмъ не менѣе продолжаетъ соединяться съ матеріей, Будда видѣлъ не въ томъ, что духовная субстанція не сознаетъ своей коренной разнородности съ субстанціей матеріальной, а въ томъ, что душѣ присуща жажда или влеченіе (trishna) къ жизни. Сообразно съ этимъ, и путь къ выходу изъ круговорота бытія Будда указываетъ въ уничтоженіи влеченія.

Всякое возникновеніе живыхъ существъ основано на желаніи: съ одной стороны зарожденіе есть результатъ полового влеченія, а съ другой — всякое родившееся существо, согласно ученію о Кармѣ, родилось такимъ — именно потому, что въ предшествующемъ своемъ воплощеніи данная душа совершила разные поступки, вызванные влеченіями и желаніями. Если бы удалось уничтожить влеченіе — жизнь, бытіе прекратились бы.

По ученію Будды душа человѣка окружена нѣкоторой оболочкой (samskāra), на которой откладываются отпечатки всѣхъ мыслей, желаній и чувствъ, испытываемыхъ человѣкомъ при жизни. Благо-

даря этой оболочки душа сознает себя индивидуумом (pâmagûra), а утверждение своей индивидуальности порождает волю къ жизни. Послѣ смерти человѣка душа въ силу этой воли къ жизни непременно переселится въ другое живое существо, которое опять-таки, благодаря той же воли къ жизни, непременно будетъ дѣйствовать и совершать разные поступки. Поступки сопровождаются мыслями, желаніями и чувствами, которые вновь оживаются вокругъ души и образуютъ новую оболочку со всѣми дальнѣйшими послѣдствіями. Такимъ образомъ, при нормальномъ ходѣ дѣла переселеніе душъ и круговоротъ бытія никогда не могутъ прекратиться.

Для того, чтобы пресѣчь это зло, надо устранить его первопричину. Человѣкъ долженъ уничтожить въ себѣ всякій интересъ и волю къ жизни. Онъ долженъ жить такъ, чтобы не имѣть ни чувствъ, ни желаній, ни впечатлѣній, которыя могли бы отложиться оболочкой вокругъ его души. Такимъ образомъ, онъ препятствуетъ образованію новой оболочки, а вмѣстѣ съ тѣмъ, убивая въ себѣ сознание своей индивидуальности, разрушаетъ и старую оболочку души. Это состояніе полного безстрастія, пассивности и равнодушія, и въ сущности полного прекращенія какой-либо психической жизни, по буддійской терминологіи называется н и р в а н о й. Душа человѣка, достигшаго нирваны, послѣ смерти уже не воплощается въ новомъ тѣлѣ. Она «преодолеваетъ безъ остатка рожденіе и смерть» и больше никогда уже не соединится съ матеріальной субстанціей. Она уже больше не существуетъ, ибо суще-

ствованіе, бытіе есть соединеніе духовной субстанции съ матеріальной.

Путь къ достиженію нирваны Будда указалъ двойкій. Съ одной стороны — психофизическія упражненія самопогруженія, сосредоточенной медитации, задержки дыханія и проч., по приемамъ почти тождественные съ системой Йога. Но съ другой — самопожертвованіе и любовь ко всему существующему („metta“). Однако, этотъ второй путь есть какъ бы часть перваго, особое психофизическое упражненіе. Любовь, милосердіе, состраданіе, все это для буддиста не чувства, ибо въдѣ чувствъ у него въ душѣ остаться не должно, а лишь результатъ, слѣдствіе полной утраты чувства своей индивидуальности и своихъ личныхъ желаній: при такомъ психическомъ состояніи человѣку ничего не стоитъ жертвовать собою для ближняго, ибо не имѣя собственного желанія, онъ естественно съ легкостью исполняетъ желанія другихъ. Подавить свою волю настолько, чтобы поступать исключительно по волѣ другого — рекомендуется именно въ видѣ упражненія. Всепрощеніе разсматривается какъ средство уничтоженія чувства: равнодушіе (upekkhâ) находить свое завершеніе, когда человѣкъ относится къ врагу совершенно такъ же, какъ къ другу, когда онъ равнодушенъ къ радости и къ боли, къ чести и къ безчестию.

Путь къ нирванѣ оказывается настолько труднымъ, что въ теченіе одной человѣческой жизни пройти его не представляется возможнымъ. Но не слѣдуетъ унывать, ибо часть пути, пройденная душой въ теченіе одной жизни, послѣ смерти и пересе-

ленія души въ другое тѣло зачитывается. Человѣкъ, находящійся на пути къ нирванѣ и имѣющій достигнуть нирвану въ одномъ изъ своихъ слѣдующихъ земныхъ воплощеній, называется *Bôdhisattva*; человѣкъ, достигшій нирваны, но при этомъ не сохранившій способности учить другихъ, называется *Pratyêka buddha*; наконецъ, человѣкъ, достигшій нирваны и помогающій другимъ итти по тому же пути, называется *Buddha*. Это — три категоріи святыхъ буддизма.

Будда Сакьямуни былъ послѣдователемъ. Онъ отвергъ авторитетъ «Священнаго Писанія», лицемерно признававшійся другими школами, отвергъ и кастовой строй. Старыхъ боговъ, не исключая Индры и Брахмы, Будда-Сакьямуни не отрицалъ, но считалъ, что передъ ними стоитъ та же проблема выхода черезъ нирвану изъ круговорота бытія, которая стоитъ и передъ людьми. А такъ какъ эти боги въ нирвану не впали и продолжаютъ жить въ круговоротѣ бытія, то не только всякій полный будда или пратьека-будда, но и всякій кандидатъ въ будду, „*bôdhisattva*“, стоитъ неизмѣримо выше боговъ. Здѣсь, такимъ образомъ, завершается низведение боговъ, начавшееся уже съ эпохи стараго браманизма.

Если въ началѣ эпохи стараго браманизма люди стараются сравняться съ богами, то теперь появляются люди, которые считаются уже превзошедшими боговъ. И такихъ людей, въ общемъ, немало: сѣверные буддисты полныхъ буддъ считаютъ десятками, а бодхасатвъ — тысячами.

Въ буддизмѣ находитъ себѣ завершеніе дѣль логическихъ послѣдствій происшедшей въ концѣ ведійскаго періода побѣды Индры надъ Варуной. Отвергнувъ всеблагаго бога, творца-вседержителя, человѣкъ неизбѣжно долженъ придти къ мысли о самоубійствѣ. А такъ какъ вѣра въ переселеніе душъ дѣлаетъ простое самоубійство нецѣлесообразнымъ, то для индуса оставался лишь путь духовнаго самоубійства, которымъ и является нирвана. Буддизмъ, какъ «религія безъ бога» и какъ проповѣдь духовнаго самоубійства, — прямое послѣдствіе отверженія Бога творца-вседержителя, отверженія, совершившагося въ концѣ ведійскаго періода. Между этими двумя моментами, причиной и слѣдствіемъ, лежатъ попытки избѣжать неизбѣжности слѣдствія (то есть самоубійства). Воля направляется къ достиженію магической силы и къ уравненію съ богами. Мысль направляется къ опытамъ постиженія сверхъ-индивидуальнаго бытія, къ установленію тождества всего со всѣмъ и т. д... Но все это было лишь отвлеченіемъ. Слѣдствіе осталось все-таки единственнымъ неизбѣжнымъ: нѣтъ выхода кромѣ духовнаго самоубійства. Единственное, что оставалось сдѣлать, это — по возможности скрасить мрачное положеніе. Духовное самоубійство получило поэтическое имя нирвана (*nir-vâna* собственно либо «бевѣтріе, штиль» либо «погашеніе»). О сущности его, о томъ, есть ли это бытіе или небытіе, Будда-Сакьямуни спрашивать не велѣлъ:

когда врачъ даетъ тебѣ лѣкарство съ ручательствомъ, что оно поможетъ, не надо спрашивать, составлено ли это лѣкарство изъ растительныхъ или изъ минеральныхъ веществъ. Такимъ образомъ, самоубійство прямо не называется, а вокругъ «нирваны» создается поэтической ореолъ. Буддизмъ поражаетъ именно тѣмъ искусствомъ, съ которымъ онъ умѣетъ придать привлекательный видъ своимъ отталкивающимъ мрачнымъ ученіямъ.

«Когда на небѣ грозовая туча какъ бы бьетъ въ барабанъ, а весь промежутокъ отъ неба до земли наполненъ дождевыми потоками, — тогда монахъ въ пещерѣ предается самопогруженію, и нѣтъ для него большей радости; — на цвѣтущихъ берегахъ рѣкъ, увѣнчанныхъ лѣсами, сидитъ онъ, предаваясь самопогруженію, и нѣтъ для него большой радости».

Такъ поется въ одной буддистской пѣсенкѣ. А вѣдь рѣчь идетъ о работѣ по намѣренному уничтоженію своей психической жизни, то есть о сознательномъ духовномъ самоубійствѣ...

Въ этой поэтизаціи духовнаго самоубійства, въ этомъ приближеніи его къ сознанію нормальнаго человѣка и въ облегченіи такому человѣку вступленія на этотъ путь ясно видна рука сатаны, который со времени побѣды Индры надъ Варуной свилъ себѣ въ религиозномъ сознаніи Индіи прочное гнѣздо. Печать сатаны видна и въ гордыни буддизма, гордыни неслыханной, превозносящей человѣка надъ богами и утверждающей, что человекъ самъ можетъ распоряжаться своей судьбой, своей ролью въ космосѣ. Наконецъ, превращеніе

самопожертвованія, любви ко всему существующему и всепрощенія въ психофизическія упражненія, нужныя для успѣшнаго выполненія духовнаго самоубійства, особенно ярко свидѣтельствуетъ о пропитанности буддизма духомъ сатаны.

X

Буддизмъ есть послѣдній этапъ по тому логическому пути, на который вступило религиозное сознаніе Индіи въ концѣ ведійскаго періода. Дальше по этому пути идти было некуда. Но путь этотъ вообще не былъ созданъ для средняго человѣка. Только очень гордые и смѣлые люди вступали на него и шли до конца. Другіе выбрали иной путь, путь не логическаго, а психологическаго преодоленія проблемы. Это путь, приведшій къ такъ называемому новому браманизму или индуизму.

Нѣкоторые изъ прежнихъ изслѣдователей видѣли въ буддизмѣ, дѣйствительно отрицавшемъ кастовый строй, главнымъ образомъ социальное ученіе и приписывали его успѣхъ сочувствію широкихъ демократическихъ низовъ населенія. Это врядъ-ли вѣрно. Для совѣмъ простаго народа буддискія теоріи были слишкомъ отвлеченны и непонятны, при томъ и непривычны, такъ какъ простой народъ привыкъ къ богамъ. Судя по историческимъ свидѣтельствамъ, буддизмъ вначалѣ распространялся въ высшихъ кастахъ, и быстрому успѣху его способствовали главнымъ образомъ цари. Руководствовались ли эти послѣдніе политическими

соображеніями (борьбой съ засильемъ жреческаго сословія, занимавшаго въ іерархіи кастъ болѣе высокое мѣсто, чѣмъ «царское») или дѣйствительно искренне примыкали къ ученію Сакьямуни — сказать трудно. Во всякомъ случаѣ, еще при жизни Будды въ его ученіе обратился царь Магадхы Бимбасара, а послѣ его смерти цари Магадхы, потомки Бимбасары (изъ династіи Śaiśunāga), позднѣе цари изъ династіи Маурья (потомки Чандрагупты) и, наконецъ, царь Канишка или Канерки (изъ индоскивовъ) ревностно распространяли буддизмъ среди своихъ подданныхъ и посылали особыя миссіи буддійской пропаганды даже за границу.

Такъ продержался буддизмъ въ Индіи въ теченіе приблизительно 700 лѣтъ. Однако, несмотря на мощную поддержку правителей, буддизму не удалось вытѣснить браманизма. Послѣдній держался какъ въ кастѣ брахмановъ, поскольку отдѣльные представители этой касты не переходили въ модный и официально покровительствуемый буддизмъ, но держался браманизмъ повидимому и въ народныхъ массахъ. Существова въ такой какъ бы скрытой, подпочвенной формѣ, старый браманизмъ значительно видоизмѣнился. Когда онъ всплылъ на поверхность и открыто повелъ борьбу противъ буддизма, онъ самъ уже далеко не былъ похожъ на старый браманизмъ. Это былъ новый браманизмъ, родившійся изъ стараго въ процессѣ сначала тайной, потомъ явной борьбы съ буддизмомъ. Изъ этой борьбы новый браманизмъ вышелъ побѣдителемъ, и въ настоящее время онъ одинъ господ-

ствуетъ въ Индіи, тогда какъ Буддизмъ вытѣсненъ въ Цейлонъ и Кашмиръ и далѣе въ Индокитай, Тибетъ и Монголію.

Новый браманизмъ отличается отъ стараго главнымъ образомъ стремленіемъ дать вѣрующимъ единого, абсолютнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ личнаго бога. Въ этомъ слѣдуетъ видѣть реакцію противъ безбожнаго буддизма, причемъ въ реакціи этой каста жрецовъ-брахмановъ сходилась съ настроеніемъ широкихъ народныхъ массъ, никогда не понимавшихъ «религіи безъ бога» и никогда не перестававшихъ поклоняться богамъ. Но удовлетворить эту потребность религіознаго сознанія одними средствами стараго браманизма было, разумѣется, невозможно. Старые «великіе боги», всѣ были слишкомъ развѣнчаны. Среди нихъ трудно было найти кандидата на «абсолютнаго бога». Богъ Брахма, выдвинувшійся за время періода стараго браманизма, былъ слишкомъ похожъ на философскую аллегорію и почитаніе его, несомнѣнно существовавшее въ средѣ касты жрецовъ, въ народные низы повидимому такъ и не проникло. За то, въ этихъ народныхъ низахъ чтислись цѣлый рядъ боговъ, богинь и полубожественныхъ героевъ, непредусмотрѣнныхъ «священнымъ писаніемъ» и отчасти не-арійскаго происхожденія. Въ разныхъ мѣстностяхъ Индіи эти народные боги были различны и по своимъ образамъ, и по именамъ, но въ каждой мѣстности имѣлся какой-нибудь одинъ божественный образъ, игравшій въ мѣстномъ религіозномъ сознаніи роль главнаго бога. Чтобы вновь стать во главѣ національной религіозной мысли, брахманамъ необходимо было свя-

зять эти мѣстныя божества съ какими-нибудь фигурами стараго пантеона и ввести стихійное стремленіе народа къ преклоненію передъ великимъ, недостижимымъ и всемогущимъ богомъ въ русло хотя бы съ виду ортодоксальнаго браманизма.

При отождествленіи мѣстныхъ боговъ съ богами старо-браманскаго пантеона сужно было, конечно, выбрать въ этомъ пантеонѣ фигуры наименѣе «скомпрометированныя». Такихъ наиболѣе подходящихъ кандидатовъ оказалось два: — Рудра, по прозванію Шива, и Вишну. Въ однихъ мѣстностяхъ Индіи условія оказались благоприятными для Шивы, въ другихъ — для Вишну. Такимъ образомъ, новый браманизмъ выступаетъ въ видѣ двухъ теченій, шиваизма и вишнуизма, смотря по тому, признается ли главнымъ богомъ Шива или Вишну. Попытки слить эти два теченія воедино дѣлались неоднократно, но обычно ни къ чему не приводили: единой религіи въ Индіи такъ и нѣтъ. Многія новобраманскія секты теоретически исповѣдуютъ т. н. Тримурти, т. е. троицу — Вишну—Брахма—Шива, какъ полноту божественной сущности (Брахма — создатель, Шива — разрушитель, Вишну — промыслитель), но одинъ изъ этихъ сектъ считаютъ, что въ этой троицѣ Браhma и Шива порождены Вишну, а другія наоборотъ, — что Вишну и Браhma порождены Шивой (Брахмаитовъ, то есть принимающихъ главнымъ лицомъ въ Тримурти Браhma, — нѣтъ).

Кто же эти главные боги новобраманизма, Вишну и Шива?

Вишну въ Рг-Ведѣ упоминается очень мало. Про него извѣстно только то, что онъ товарищъ и сотрудникъ Индры и что онъ тремя шагами прошелъ всю вселенную. Въ брахманахъ этотъ мифъ рассказывается такъ. Когда одинъ злой демонъ похитилъ у боговъ всю вселенную, боги подослали къ нему Вишну въ образѣ карлика, прося уступить богамъ такое пространство, которое этотъ карликъ можетъ покрыть тремя шагами. Когда же демонъ согласился, Вишну моментально превратился въ великана, первымъ шагомъ шагнулъ черезъ всю землю, вторымъ — черезъ воздухъ, а третьимъ — черезъ небо, такъ что посрамленному демону пришлось отдать богамъ всю вселенную, а самому уйти въ преисподнюю. — Такимъ образомъ, уже съ самыхъ древнихъ временъ съ именемъ Вишну связывалось представленіе о способности произвольно измѣнять свой высшій видъ. Въ народныхъ низахъ о превращеніяхъ этого бога-оборотня издревле ходили многочисленные фантастическіе рассказы. Будучи первоначально спутникомъ и помощникомъ Индры, Вишну возвысился въ эпоху превознесенія Индры надъ другими богами. Постоянное сосѣдство съ царемъ боговъ давало ему возможность сіять отраженнымъ свѣтомъ, выдвигаться съ помощью Индры. Постепенно, однако, этотъ герой столь многихъ мифовъ о превращеніяхъ становится въ глазахъ народныхъ массъ популярнѣе самого Индры, на котораго смотреть уже какъ на патрона касты воиновъ, а не какъ на настоящаго всемогущаго царя боговъ. И новобраманизмъ искусно использовалъ эту популярность въ народныхъ низахъ бога-оборотня. Цѣлый

рядъ чтимыхъ героевъ и мѣстныхъ божествъ об-
являются превращеніями этого, способнаго про-
извольно измѣнять свой видъ, бога Вишну.
Вобравъ въ себя всё эти разнообразныя
чтимые миеологическіе образы со всѣми
относящимися къ нимъ миеами и представленіями,
образъ Вишну разрастается до размѣровъ самодер-
жавнаго властителя вселенной. Остальные боги —
либо созданы имъ, либо являются его превраще-
ніями (аватарами).

Философствующая религіозная мысль брахма-
новъ не замедлила построить подъ этой безформен-
ной глыбой разнородныхъ миеологическихъ пред-
ставленій болѣе систематическій фундаментъ. Пред-
ставленіе о «превращеніи» влечетъ за собой идею
«эманации». Вишну оказывается абсолютнымъ мі-
ровымъ духомъ, боги и міръ — его эманации. Въ
мистической поэмѣ *Bagavad gīta* входящей въ со-
ставъ эпоса *Mahābhārata* Вишну открываетъ своему
почитателю свой истинный видъ, причемъ оказыва-
ется, что его тѣло бесконечно и состоитъ изъ соеди-
ненія тѣлъ боговъ, демоновъ, полубоговъ, героевъ
и живыхъ существъ. Такимъ образомъ, идея пре-
вращенія приводитъ къ пантеизму. Философская
школа Веданты, продолжающая существовать и въ
новомъ браманизмѣ особенно популярна среди
вишнуитовъ.

До народа эта философская обработка вишну-
изма, конечно, не доходила. Народу въ вишнуиз-
мѣ правились, конечно, не расплывчатые мисти-
ческія размышленія надъ природой міра какъ эма-
націи, а яркія краски бесконечно разнообразныхъ

миеовъ, связанныхъ съ именемъ Вишну. Народъ
чтилъ Вишну въ его «воплощеніяхъ», — мнѣче-
скихъ герояхъ стараго эпоса — Кришнѣ и Рамѣ и
въ чудовищныхъ, то полуживотныхъ, то совсѣмъ
животныхъ образахъ. О каждомъ изъ воплощеній
Вишну существуютъ многочисленные миеы, по свое-
му характеру не имѣющіе ничего общаго съ тео-
ріями вишнуитовъ-мистиковъ. Вишну или его во-
площенія выступаютъ въ этихъ миеахъ съ вполне
антропоморфными чертами, причемъ характерной
чертой для Вишну является необузданная похотли-
вость.

Въ другихъ частяхъ Индіи главнымъ богомъ
сдѣлался Шива. Настоящее надревнѣйшее имя
этого бога было Рудра. Подъ этимъ именемъ онъ
выступаетъ уже въ Ведахъ въ качествѣ жуткаго и
страннаго повелителя дикихъ звѣрей, живущаго въ
лѣсахъ и горахъ и насылающаго на людей болѣзни
и страхи. Въ эпоху стараго браманизма жуткій
характеръ этого бога — лѣснаго еще усиливается.
При жертвоприношеніи ему, принимаются всевоз-
можныя мѣры къ тому, чтобы онъ, принявъ жертву,
не задерживался поблизости и поскорѣ уходилъ.
Имя его не рекомендуется призывать. Поэтому вхо-
дитъ въ обыкновеніе называть его разными про-
звищами, болѣею частью эвфемическими: одно изъ
такихъ прозвищъ, *Śiva* «милостивый, благосклон-
ный» становится настолько обычнымъ и употреби-
тельнымъ, что скоро перестаетъ сознаваться какъ
иносказательное и превращается въ собственное
имя бога, вытѣснивъ старое имя *Rudra*. Рудра-

Шива и въ Ведахъ и въ брахманахъ представляется какъ богъ чрезвычайно обидчивый, мстящій за каждое мельчайшее нарушение ритуала, въ которомъ онъ усматриваетъ умаленіе своего престижа.

Двѣ основныя черты образа этого бога, — его жизнь въ дикихъ пустынныхъ мѣстахъ и его щепетильность въ вопросахъ ритуала, — опредѣлили его карьеру въ религіозномъ сознаніи Индіи, въ которой со времени стараго браманизма отшельникъ-аскетъ, тщательно соблюдающій ритуаль и предающійся въ своемъ уединеніи аскетическимъ упражненіямъ, разсматривался какъ существо высшее, находящееся на пути къ достиженію чудесной власти надъ міромъ. Неизреченность имени Рудры-Шивы, неприступность его — все это тоже помогло ему занять мѣсто повелителя вселенной. Возможно, наконецъ, что съ его образомъ слился и образъ какого-то важнаго демона изъ пантеона не-арійскихъ жителей Индостана: это предположеніе объясняло бы, напримѣръ, черный цвѣтъ лица, приписываемый Шивѣ новымъ браманизмомъ. Какъ бы то ни было, Шива сдѣлался главнымъ богомъ въ значительной части Индіи.

Философско-богословская обработка имѣется и въ Шиваизмѣ и въ общемъ привела здѣсь къ тѣмъ же результатамъ, что и въ Вишнуизмѣ, несмотря на коренное различіе представленій Вишну и Шивы. На философскую мысль всего болѣе дѣйствовалъ образъ Шивы — великаго подвижника-анакхорета. Такъ какъ чудодѣйственная сила ставилась всегда въ связь съ аскетическими упражненіями самосредоточенныхъ отшельниковъ, то Шива оказался

воплощеніемъ этой силы, самой этой силой, принципомъ и источникомъ бытія. Боги и міръ оказались созданными его магической силой. Уклонъ въ пантеизмъ и здѣсь не слабѣе, чѣмъ въ Вишнуизмѣ.

Но если въ средѣ философовъ-богослововъ различіе между Вишнуизмомъ и Шиваизмомъ мало ощутительно, то о народныхъ массахъ того же сказать нельзя. Шиваизмъ вылился въ вполне своеобразныя формы, совершенно отличныя отъ Вишнуизма. На сѣверѣ Индіи Шиваизмъ отличается пристрастіемъ къ магіи и необычайной кровожадностью, доходившей до человѣческихъ жертвоприношеній. На югѣ Шиваизмъ связанъ съ культомъ «линга» (фаллуса), являющагося символомъ самого Шивы. Вообще же въ народномъ шиваизмѣ преобладаетъ взглядъ на Шиву какъ на жестокаго, страшнаго бога-разрушителя. Его изображаютъ вооруженнымъ трезубцемъ и сѣтью, съ луной на головѣ и съ ожерельемъ изъ человѣческихъ череповъ.

Кромѣ главнаго бога, Вишну у вишнуитовъ и Шивы у шиваитовъ, новый браманизмъ признаетъ и множество боговъ менѣе важныхъ. Только нѣкоторые изъ нихъ, при томъ какъ разъ наименѣ чтимые, восходятъ къ старымъ богамъ ведійскаго пантеона. Большинство всплыло заново изъ народныхъ мѣстныхъ культовъ, можетъ быть даже не арійскихъ. Особенно замѣчательны образы богинь, въ общемъ совершенно чуждые Ведамъ. Великіе боги имѣютъ своихъ супруговъ. Супруга Вишну, богиня Лакшми или Шри (первоначально двѣ разныя богини), является богиней красоты, богатства и счастья. Она обладаетъ такою же способно-

стью безчисленнаго перевоплощенія, какъ и ея супругъ, что дало возможность отождествить съ ней многихъ мѣстныхъ богинь и эпическихъ героинь. Супругою Шивы является богиня Дурса или Парвати (также Кали), — самый жуткій образъ изъ всѣхъ, созданныхъ индусскимъ воображеніемъ. Ее изображаютъ ослабившеюся въ зловѣщей гримасѣ съ массою рукъ, съ ожерельемъ изъ человѣческихъ череповъ. Ей приносились человѣческія жертвоприношенія (фанатики, говорятъ, приносятъ ихъ и сейчасъ, но тайно, такъ какъ официально такія жертвоприношенія запрещены англійскими властями) и культъ этой богини былъ всегда связанъ съ дикими оргіями. Кромѣ этихъ богинь индуизмъ знаетъ и массу новыхъ боговъ, образы которыхъ, иногда полуживотные, отличаются причудливостью и чудовищностью; сверхъ боговъ, поклоненіемъ пользуются и священныя змѣи.

Въ индуизмѣ все поражаетъ, все бьетъ по воображенію. Архитектура храмовъ величественна и причудлива, богослуженіе поражаетъ пышностью, статуи боговъ и богинь — чудовищной фантастикой. Также ярко фантастичны и причудливо-запутаны миѳы индуизма, напоминающіе непроходимый тропическій лѣсъ, весь заросшій сътью переплетающихся ползучихъ растений... Этими своими чертами индуизмъ и побѣдилъ буддизмъ: народному сознанію яркія краски и подавляюще-чудовищныя образы говорили больше чѣмъ философствованіе буддійскихъ монаховъ, которые къ тому же очень скоро превратились въ самую отвратительную породу лицемѣрныхъ святошей и ханжей.

Окидывая взглядомъ всю эволюцію религіозной мысли Индіи, мы видимъ, что начиная съ конца ведійскаго періода эта мысль движется по совершенно логически неизбѣжному пути.

Съ того момента, какъ лишенный всякой нравственной идеи, жадный до опьяняющаго «сомы», богъ Индра вытѣснилъ изъ религіознаго сознанія индусовъ всемогущаго, всевѣдущаго и всеблагаго творца и промыслителя, — съ этого момента представленіе о богахъ должно было постепенно измѣняться въ сторону ихъ развѣнчанія. Параллельно человѣкъ долженъ былъ возноситься и возвеличиваться. Развѣнчанные боги могли временно замѣниться нѣкоторымъ суррогатомъ въ видѣ отвлеченной идеи абсолютнаго бытія или міровой души, — что и произошло въ старомъ браманизмѣ (идея *brahman*). Но такая подмѣна живого божества философской отвлеченностью не могла удовлетворять религіознаго сознанія. Идея міровой духовной субстанции не заполняла, а лишь прикрывала собой пустоту, образовавшуюся въ религіозномъ сознаніи послѣ исчезновенія изъ него разумнаго вседержителя. Надо было рѣшиться открытыми глазами взглянуть на эту пустоту, и потому логическимъ дальнѣйшимъ ходомъ была «религія безъ бога» съ ея слѣдствіемъ, — возвеличеніемъ человѣка надъ богами, обожевленіемъ человѣка. Все это мы и находимъ въ буддизмѣ. Но параллельно съ небывалымъ превозношеніемъ человѣка идетъ и развитіе самаго мрачнаго пессимизма, которое тоже совер-

шается въ буддизмѣ признаніемъ, что высшей цѣлью человѣка является нирвана, самоубійство духа. Естественной реакціей противъ этого безжалостно-последовательнаго направленія явилась жажда настоящаго великаго бога. Этой жаждой вызванъ къ новой жизни индуизмъ, — протонародный браманизмъ, только въ послѣдствіи получившій философскую обработку. Не устраняя тѣхъ проблемъ, размышленію надъ которыми неизбежно приводило къ буддизму, — индуизмъ долженъ былъ замаскировать эти проблемы нагроможденіемъ причудливой фантастики, порождающей и возбуждающей воображеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ усыпляющей и притупляющей глубокое религіозное чувство. Чтобы заполнить пробѣлъ въ религіозномъ сознаніи и замѣнить старыхъ развѣнчанныхъ боговъ, индуизмъ долженъ былъ создать новыхъ верховныхъ боговъ-вседержителей, придавъ имъ характеръ абсолютности. Но матеріаломъ для этихъ новыхъ великихъ боговъ послужили все тѣ же старые боги — демоны, искони лишены нравственной идеи (оборотень — Вишну и лѣшій — Шива) и лишь подновленные сліяніемъ съ разными мѣстными, частью неарійскими, популярными богами и мифическими героями. Неудивительно, поэтому, что эти новые боги въ томъ видѣ, въ которомъ они предстали передъ сознаніемъ широкихъ народныхъ массъ, отличались отъ прежнихъ только лишь чудовищностью, подавляющей недосыгаемостью и дикой, кричащей яркостью своихъ образовъ. Философская же рефлексія не могла сдѣлать изъ нихъ ничего, какъ

только обезцвѣтить и обезличить ихъ, превративъ ихъ почти въ отвлеченныя понятія и потонувъ сама въ безбрежномъ морѣ пантеизма.

Съ точки зрѣнія христіанской вся исторія религіознаго развитія Индіи проходитъ подъ знакомъ непрерывнаго владычества сатаны. Это владычество начинается съ того момента, когда существовавшій въ религіозномъ сознаніи неполнѣ ясно, но все же уже опредѣленно-обозначившійся образъ истиннаго Бога-Творца и Промыслителя былъ отодвинутъ на задній планъ образами бѣсовскими. Затѣмъ, въ эпоху стараго браманизма, вслѣдъ за лицемѣрнымъ поклоненіемъ этимъ, порождающимъ страхъ, но не вызывающимъ благоговѣнія бѣсамъ, появляется стремленіе сравняться съ ними въ отношеніи чудесной ихъ силы, и отсюда — использование богослуженія и аскеза для магическихъ цѣлей. Одновременно съ развитіемъ самоутверждающей гордыни человѣкъ, поставившій самъ себя лицомъ къ лицу съ духомъ бездны, не можетъ не содрогаться постоянно, вглядываясь въ саму эту бездну. Лишенный разумаго Бога и населенный бѣсами міръ безсмысленъ и страшенъ. Появляется стремленіе куда-то уйти, убѣжать отъ кошмарно-безсмысленной законмѣрности этого міра съ его безконечными повтореніями.

И тутъ-то, въ ученіи буддизма, сатана подсказываетъ человѣку страшную мысль о полномъ самоубійствѣ, объ уничтоженіи своей духовной жизни съ тѣмъ, чтобы душа человѣка растворилась въ безднѣ, превратившись въ ничто, въ пустоту. Эта ужасная мысль, поднесенная однако въ самомъ

привлекательномъ видѣ, съ лестнымъ для человѣческой гордости превозношеніемъ человѣка выше всѣхъ «боговъ», надолго овладѣваетъ религіознымъ сознаниемъ Индіи. Затѣмъ появляется реакція, желаніе поклониться настоящему недостигаемому Богу. Но, когда человѣкъ, отвернувшись отъ бездны, передъ которой его поставилъ буддизмъ, поворачивается съ тѣмъ, чтобы найти достойнаго поклоненія Богу, онъ, самъ не замѣчая того, вмѣсто Бога опять обрѣтаетъ сатану. На этотъ разъ сатана заставляетъ человѣка простереться передъ собой и такъ и держитъ его распростертымъ и подавленнымъ. Оскалившая зубы чудовищная десятирукая богиня Кали, ѣдущая на колесницѣ, подъ тяжелыми колесами которой находятъ смерть фанатики-шиваиты, — что это, какъ не символъ полнаго торжества сатаны надъ человѣкомъ...

XII

Вернемся теперь къ тому вопросу, съ котораго мы начали. Можетъ ли быть произведенъ синтезъ между христіанствомъ и мистикой Индіи? Можетъ ли христіанство ужиться съ религіей Индіи такъ, чтобы отъ этой совмѣстной жизни получилась какая-нибудь новая, для обѣихъ сторонъ приемлея «высшая» религія? — Конечно нѣтъ. Христіанство, всегда подчеркивающее существованіе метафизическаго зла, противоположнаго и противнаго Богу, и религіозная мысль Индіи, никогда не знавшая проблемы борьбы добра и зла, — это два совершенно

несоединимыя другъ съ другомъ міровоззрѣнія. Христіанинъ во всѣхъ эпохахъ религіознаго развитія Индіи ясно чувствуетъ дыханіе сатаны. Только съ перваго взгляда можетъ ввести въ заблужденіе внѣшнее сходство между нѣкоторыми проявленіями религіозной жизни Индіи и подобными явленіями въ христіанствѣ (умерщвленіе плоти, «умное дѣланіе» въ браманизмѣ, всепрощеніе и самопожертвованіе въ буддизмѣ). Но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что всѣ эти дѣйствія, направленные въ Индіи къ цѣлямъ совершенно непохожимъ на христіанскія. И самый тотъ фактъ, что эти дѣйствія, проявляющіяся всегда, и у индусовъ (и у христіанъ) на выснихъ ступеняхъ духовнаго развитія, у индусовъ использованы для достиженія сатанинскихъ цѣлей (пріобрѣтенія магической силы или духовнаго самоубійства), только еще углубляетъ пропасть между индусской религіей и христіанствомъ и дѣлаетъ всякій компромиссъ между этими двумя религіями невозможнымъ. Не можетъ быть компромисса или синтеза между Богомъ и сатаной. А между тѣмъ, съ христіанской точки зрѣнія, Индія есть самая прочная цитадель сатаны. Благодаря крѣпко укоренившимся въ религіозномъ сознаниі Индіи ученіямъ о переселеніи душъ и объ «аватарахъ» (воплощеніяхъ) Вишну, проповѣдь Евангелія въ Индіи психологически невозможна, ибо представленіе о Сынѣ Божіемъ, пришедшемъ во плоти, у всякаго индуса немедленно вводится либо въ рядъ «другихъ» воплощеній «бога» Вишну (среди какихъ имѣются и случаи воплощенія въ тѣло животныхъ, — льва, рыбы и дикой свиньи), либо въ

естественный круговорот переселения душъ, и, такимъ образомъ, воплощеніе Сына Божія сразу перестаетъ быть тѣмъ неповторяемымъ, одновременнымъ актомъ космическаго значенія, какимъ оно является для христіанина. Самое понятіе «Богочеловѣка» въ умѣ индуса принимаетъ совершенно иное значеніе, въ связи съ тѣмъ, какое содержаніе этотъ умъ привыкъ влагать въ понятіе «богъ». Такимъ образомъ, воспринять христіанство индусъ можетъ только цѣною величайшаго внутренняго усилія, произведя коренной переворотъ во всей своей унаслѣдованной отъ предковъ и впитанной съ матерью матери религіозной психологіи, разрушивъ эту психологію до самаго основанія, чтобы отъ нея не оставалось и камня на камнѣ. Неудивительно поэтому, что случаи настоящаго обращенія въ христіанство среди индусовъ (которымъ, къ тому же, приходится сталкиваться большею частью съ догматически наименѣ твердыми христіанскими исповѣданіями) крайне рѣдки. Но, пока такое обращеніе не произойдетъ, христіанинъ не можетъ смотрѣть на индуса иначе, какъ на поклонника сатаны, и всякую мысль о синтезѣ или о компромиссѣ между христіанствомъ и одной изъ религій Индіи слѣдуетъ рѣшительно отвергнуть.

Этимъ опредѣляется наше отношеніе къ теософіи. Попытка соединить Бога съ дьяволомъ для христіанина всегда останется кощунствомъ. И конечно не къ этому призываемъ мы, проповѣдуя «поворотъ къ Востоку». Нѣтъ, никакой новой вѣры Россіи искать нечего. Восточное Православіе, представляющее изъ себя самый чистый видъ подлиннаго христіан-

ства, сумѣвшее уберечься какъ отъ сатанинскаго соблазна земнаго владычества, одолѣвшаго католицизмъ, такъ и отъ поразившаго протестанство соблазна гордости человѣческаго ума и бунта противъ авторитета, — это восточное Православіе всегда и должно остаться тѣмъ сокровищемъ, которое мы должны беречь, и за дарованіе котораго вся Русская земля ежечасно должна благодарить Всевышняго. Ни на какія инныя религіи, въ которыхъ явно или скрыто вѣетъ духъ сатаны, мы своей вѣры промѣнять не должны и не можемъ.

Но если намъ нечего учиться у народовъ нехристіанскаго Востока ихъ религіямъ, намъ все же есть что позаимствовать отъ нихъ въ области религіозной жизни, а именно — самое ихъ отношеніе къ религіи. Пусть эта религія съ нашей точки зрѣнія есть сатанинское лжеученіе. Важно то, что адепты этого лжеученія проявляютъ къ нему именно то отношеніе, которое слѣдуетъ проявлять къ истинной религіи. Мы, христіане, знаемъ, и охотно повторяемъ, что жизнь земная преходяща, что блага этой жизни суетны, и что дѣла вѣры и спасенія души важнѣе всѣхъ житейскихъ заботъ. Однако, люди, дѣлающіе изъ этихъ словъ для себя практическіе выводы и дѣйствительно ставящіе спасеніе души на первое мѣсто, среди насъ являются рѣдкими единицами, которымъ мы удивляемся. А въ Индіи во время катастрофическихъ неурожаевъ, періодически поражавшихъ эту страну, цѣлыя деревни умирали съ голоду, оставляя послѣ себя стада коровъ, которыхъ ни одинъ домохозяинъ не

счесть возможнымъ зарѣзать, несмотря на неминуемую голодную смерть: такую силу имѣло надъ этими умирающими съ голоду людьми предписание ихъ религіи, запрещающей ѣсть мясо домашнихъ животныхъ. Убѣжденіе, что спасеніе души есть единственное дѣйствительно важное, неизмѣримо болѣе цѣнное чѣмъ все земныя блага и даже чѣмъ сама жизнь, это убѣжденіе, которое у насъ либо остается простой, механически повторяемой формулой, либо жизненнымъ правиломъ лишь отдѣльныхъ единицъ, въ Индіи является всеобщимъ и потому становится двигателемъ соціальной жизни. — Вотъ этому отношенію къ религіи намъ нужно учиться у нихъ. Не измѣняя ничего въ догматической сути нашей вѣры, восточнаго Православія, мы должны эту вѣру сдѣлать такимъ же центромъ жизни, какимъ для индуса является его вѣра. Мы должны научиться жить по своей вѣрѣ и смотрѣть на нее не какъ на совокупность отвлеченныхъ формулъ, а какъ на нѣкоторый реальный и первостепенный факторъ нашей повседневной жизни. И только тогда, когда такое дѣйственное отношеніе къ нашей русской вѣрѣ станетъ удѣломъ значительной части русскихъ, можно надѣяться на созданіе новой національной русской культуры, ибо великія культуры всегда религіозны, безрелигіозныя же культуры — упадочны. Но надо помнить, что сдвигъ въ области отношенія къ своей вѣрѣ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть проблема личной жизни каждаго. Созданіе національной религіозной культуры такимъ образомъ связывается съ личнымъ религіознымъ перевоспитаніемъ каждаго. И въ

этомъ укрѣпленіи общаго на личномъ, внѣшняго (культуры) на внутреннемъ, можетъ быть, заключается главное отличіе «восточнаго» способа разрѣшать жизненныя проблемы отъ способа «западнаго»...

Кн. Н. С. Трубецкой

2 к. 75