

150  
А 771



2007466667

82726-0

801-16

2642



### Религіозное сознание человечества.

Несмотря на преобладание в наше время крайнего рационализма или даже позитивизма, религиозные вопросы не только не утратили своего значения, а наоборот возбуждают в обществе больше живой интерес, чем прежде. Дело в том, что разрушительная критика последних десятилетий, подорвавшая безотчетную веру в положительную религию, не могла однако же уничтожить в людях источник религиозного чувства. Даже совершенно отрицающие разумные основания веры не могут не признать ее существование, как всемирно-исторического факта, и необходимости объяснить этот факт. Среди бесчисленных попыток такого объяснения нельзя не обратить внимания на сочинение Э. фонь-Гартман-

на: „Религіозное сознание челоѣчества“ \*), гдѣ авторъ „Философіи безсознательнаго“ разбираетъ развитіе религіознаго сознания съ самыхъ первыхъ его зачатковъ до настоящаго времени. Постараемся въ сжатомъ очеркѣ познакомить читателей съ содержаніемъ этого новаго труда германскаго философа.

I.

**Натурализмъ.**

„Имѣютъ ли религію животныя?“ Таковъ вопросъ, съ котораго начинается фонъ-Гартманнъ свое изслѣдованіе. Какъ ни страненъ можетъ показаться на первый взглядъ подобный вопросъ, онъ совершен-

\*) Его „Философія безсознательнаго“, впервые появившаяся въ 1867 году, выдержала съ тѣхъ поръ 9 изданій. Значеніе философіи Гартманна въ послѣдовательномъ ходѣ нѣмецкой философской мысли въ настоящее время должны были признать и сами противники ея. Кромѣ „Философіи безсознательнаго“ и ряда статей по исторіи философіи, естествознанію, эстетикѣ и по текущимъ вопросамъ, фонъ-Гартманнъ издалъ большое сочиненіе объ этикѣ, а въ послѣднее время перешелъ преимущественно къ вопросамъ религіознымъ.

150  
44

но естественъ, если вспомнить современныя теоріи о постепенномъ развитіи челоѣка изъ болѣе низкихъ животныхъ формъ.

Отсутствіе признаковъ религіознаго чувства у животныхъ, находящихся въ дикомъ состояніи, несмотря на то, что въ нихъ есть способность къ нему, Гартманнъ объясняетъ тѣмъ обстоятельствомъ, что разсудокъ животнаго еще вполне опутанъ узами практическихъ потребностей и не возвышается до безстрастнаго созерцанія явленій природы; тогда какъ изъ такого созерцанія небесныхъ явленій природному челоѣку (Naturmensch) открывается правильная связь этихъ явленій съ врем

		К
Печатных листов	Выпуск	В перепле един. соедин. № вып
6		

на: „Религіозное сознание челоѣчества“ \*), гдѣ авторъ „Философіи безсознательнаго“ разбираетъ развитіе религіознаго сознания съ самыхъ первыхъ его зачатковъ до настоящаго времени. Постараемся въ сжатомъ очеркѣ познакомить читателей съ содержаніемъ этого новаго труда германскаго философа.

I.

**Натурализмъ.**

„Имѣютъ ли религію животныя?“ Таковъ вопросъ, съ котораго начинается фондъ-Гартманнъ свое изслѣдованіе. Какъ ни страненъ можетъ показаться на первый взглядъ подобный вопросъ, онъ совершен-

150  
774

но естественъ, если вспомнить современныя теоріи о постепенномъ развитіи челоѣка изъ болѣе низкихъ животныхъ формъ.

Отсутствіе признаковъ религіознаго чувства у животныхъ, находящихся въ дикомъ состояніи, несмотря на то, что въ нихъ есть способность къ нему, Гартманнъ объясняетъ тѣмъ обстоятельствомъ, что разсудокъ животнаго еще вполне опутанъ узами практическихъ потребностей и не возвышается до безстрастнаго созерцанія явленій природы; тогда какъ изъ такого созерцанія небесныхъ явленій природному челоѣку (Naturmensch) открывается правильная связь этихъ явленій съ временами года, погодою и растительностью, со всѣмъ тѣмъ, что тѣсно связано съ его практическими потребностями. Когда эта связь небесныхъ явленій съ земными получаетъ значеніе причинности, солнце, мѣсяць, звѣзды, вѣтеръ и гроза приобрѣтаютъ косвенное отношеніе къ практическимъ потребностямъ челоѣка, — значеніе, котораго они повидимому не имѣли въ себѣ непосредственно, и такимъ образомъ кла-

дется основаніе для религіозныхъ отношеній человѣка — основаніе совершенно отсутствующее у животнаго, взоръ и мысль котораго направлены на землю. У животнаго въ дикомъ состояніи недостаетъ перваго условія для полученія религіозныхъ объектовъ — способности безпристрастнаго наблюденія. Другое дѣло, когда оно, при исключительныхъ условіяхъ, встрѣчаетъ существо сродное ему по сущности, но несравненно его превосходящее и проявляющее это превосходство не исключительно въ преслѣдованіи, а также и въ дѣятельной помощи ему; къ такому существу животное можетъ стать въ отношеніи добровольной подчиненности, и такимъ образомъ возникаетъ религіозное отношеніе, и мы не можемъ не приписать религіознаго характера связи существующей между умнѣйшими домашними животными и ихъ хозяиномъ.

Взглядъ этотъ едва ли вполне убѣдителенъ. Фонъ-Гартманъ и самъ замѣчаетъ, что не отрицая въ животныхъ существахъ разнообразныхъ чувствъ относительно хозяина, можно оспаривать ихъ религіоз-

ный характеръ. Религіозное чувство — понятіе далеко не безспорное, и Гартманъ, къ сожалѣнію, не даетъ точнаго опредѣленія того, что онъ разумѣетъ подъ нимъ. Для него религіозное отношеніе обусловливается повидимому несоизмѣримостью въ могуществѣ двухъ существъ. Понятіе это, какъ онъ самъ замѣчаетъ, всеѣмъ не соотвѣтствуетъ современному содержанію нашего религіознаго сознанія, но вытекаетъ изъ историческаго развитія идеи. То, что для насъ вполне ясно, доступно и понятно, можетъ быть высшимъ въ извѣстной мѣрѣ, но не безконечно превосходящимъ; для религіознаго предмета въ нѣкоторой мѣрѣ таинственная оболочка необходима, особенно до тѣхъ поръ, пока онъ не отбросилъ еще ограниченности и не сталъ вполне абсолютнымъ. Недостатокъ таинственности составляетъ то, что болѣе всего препятствуетъ религіознымъ отношеніямъ между людьми, но такую таинственностью окружена безспорно власть человѣка въ глазахъ животнаго.

Такимъ образомъ отвѣтъ на вопросъ: имѣютъ ли животныя религію? оказывается, по мнѣнію фонъ-Гартманна, не безусловно

отрицательнымъ, и въ немъ онъ находитъ подтвержденіе теорій объ однородности духовной жизни во всей вселенной.

Въ свободномъ отъ практическихъ цѣлей созерцаніи природы играютъ роль два элемента: съ одной стороны—привычка пользоваться чувствами и разсудкомъ для удовлетворенія практическихъ нуждъ, привычка, которая со временемъ становится настолько сильною, что человекъ почти бессознательно отыскиваетъ причинную связь явленій, и съ другой — эстетическая впечатлительность. Тогда какъ разсудочное наблюденіе лишено только прямыхъ практическихъ цѣлей, а въ концѣ концовъ все-таки косвенно связано съ ними,—созерцаніе эстетическое, какъ таковое, въ практическомъ отношеніи вполне безкорыстно.

Какъ чисто - разсудочное наблюденіе, такъ и эстетическое созерцаніе, взятыя порознь, не затрогиваютъ въ людяхъ той стороны ихъ существа, изъ которой вытекаетъ религіозное чувство, но въ первобытномъ человекѣ они сливаются: у него нѣтъ ни спокойствія научнаго наблюдателя, ни вдохновенія художника, и по-

этому понятно, что гроза вызываетъ въ немъ не одно удивленіе, а также чувство страха, заря наступающаго дня и синее небо дѣйствуютъ на него не только эстетически, а радуютъ и практически успокаиваютъ его, и наполняютъ новой надеждой.

Отсюда не видно однако—какимъ образомъ возникаетъ въ связи съ небесными явленіями идея божественности. Въ наше время эта идея получается черезъ преподаваніе, а религіозныя отношенія устанавливаются на основаніи ея. Природный человекъ долженъ былъ, наоборотъ, достигнуть сначала религіознаго отношенія, чтобы изъ него посредствомъ абстракціи получить понятіе божественнаго, какъ предикатъ соотвѣтствующаго объекта. Такого рода процессъ былъ бы невозможенъ, если бы онъ видѣлъ въ небѣ, въ солнцѣ и молніи то же, что мы въ нихъ находимъ—простыя матеріальныя явленія; но дѣло въ томъ, что въ ту минуту, когда онъ обращаетъ вниманіе на небесныя явленія, онъ дѣлаетъ это только потому, что приписываетъ имъ значеніе живыхъ существъ.

Такое оживотвореніе отнюдь не слѣдуетъ смѣшивать однако съ антропоморфизаціей. Мы видимъ наоборотъ, что во всѣхъ мифологіяхъ періоду антропоморфизаціи предшествовалъ періодъ зооморфизаціи, а такъ какъ на животныя образы боговъ невозможно смотрѣть какъ на нѣчто первоначальное, то этому періоду долженъ былъ предшествовать еще третій, въ теченіи котораго божество совершенно отождествлялось съ явленіемъ природы, что не препятствовало однако никакимъ дополненіямъ фантазіи.

Дриада умираетъ съ деревомъ, нимфа исчезаетъ, когда засыхаетъ источникъ, потому что она съ нимъ тождественна. Точно также море, въ которое Германцы бросали жертву, тождественно съ тѣмъ божествомъ, гнѣвъ котораго они хотѣли умиловитивать посредствомъ нея; божество рѣки не есть что-нибудь стоящее внѣ или позади постоянно текущихъ водъ ея, а эти самыя воды, взятая въ ихъ непрерывности и совокупности.

Мы только потому считаемъ необходимымъ отличать чувственное явленіе отъ его сверхчувственного носителя, что при-

выкли отличать видимую мертвую матерію отъ невидимаго живаго духа; поэтому въ чувственныхъ явленіяхъ мы можемъ видѣть только матерію, которая, конечно, не могла бы быть объектомъ религіознаго отношенія, если бы за нею и надъ нею не царилъ невидимый и живой духъ, какъ сверхчувственный властелинъ стихій и носитель явленія. Но мы не должны упускать изъ виду что для природнаго человѣка всякій духъ есть только утонченная матерія и всякая матерія имѣетъ внутреннюю жизнь, такъ что сущность обоихъ одна и та же.

Только это непосредственное тождество или вѣрнѣе неразличаемость природнаго явленія отъ божества сдѣлала возможною замѣну боговъ самими явленіями природы, т. е. возведеніе этихъ явленій въ религіозные предметы или боги.

На такомъ наивномъ отождествленіи покоится, по мнѣнію фонъ-Гартманна, все религіозное сознаніе природнаго человѣка, и если бы онъ лишился его, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ лишился бы и возможности развитія своихъ религіозныхъ способностей;

а такъ какъ всякое культурное движеніе зависитъ въ концѣ-концовъ отъ развитія религіознаго сознанія, то человѣчество осталось бы навсегда въ состояніи высшей породы обезьянь.

Это отождествленіе, по мнѣнію автора, даетъ ключъ и къ рѣшенію вопроса объ истинности или неистинности первоначальныхъ предметовъ религіознаго поклоненія. Для современныхъ матеріалистовъ само собою ясно, что бытіе первоначальныхъ боговъ основано исключительно на человѣческой иллюзіи и что это поклоненіе есть типъ всего дальнѣйшаго развитія религіознаго сознанія, а отсюда матеріалистическій культуръ-историкъ долженъ будетъ вывести нѣсколько странное заключеніе, что вся человѣческая культура и духовное развитіе основаны на однихъ иллюзіяхъ. Для богослововъ, напротивъ, несомнѣнно, что предчувствіе приводитъ человѣка къ поклоненію искомой безусловной власти духа подъ чувственнымъ покровомъ природныхъ силъ.

На самомъ дѣлѣ міровоззрѣніе дѣтской фантазіи не есть простая иллюзія,

потому что въ оживленіи и одушевленіи силъ природы содержится все же болѣе глубокая истина, чѣмъ односторонняя абстракція матеріализма; но нельзя еще смотрѣть на безразличность духа и природы какъ на предчувствіе превосходства послѣдняго, и еще менѣе—какъ на предвидѣніе правящей въ природѣ абсолютной духовной силы; для этого недостаетъ еще перваго и необходимаго условія—различенія природы и духа въ собственномъ индивидуумѣ.

Переходя отъ объективной стороны религіознаго чувства къ субъективной, Гартманъ старается опредѣлить источникъ религіозныхъ отношеній въ человѣкѣ и находитъ его въ эгоистическомъ стремленіи къ счастью; онъ замѣчаетъ, что нравственное сознаніе человѣчества не можетъ считаться источникомъ религіознаго, такъ какъ, наоборотъ, есть всѣ данныя, чтобы предполагать, что само оно выработалось только изъ этого послѣдняго. Хотя несомнѣнно, что развившаяся на религіозномъ основаніи нравственность въ свою очередь воздѣйствовала на религію, но это произошло только позднѣе;

и намъ приходится имѣть дѣло съ первобытнымъ человѣкомъ, въ которомъ нѣтъ никакихъ, по крайней мѣрѣ сознательныхъ, управляющихъ его дѣятельностью началъ кромѣ стремленія къ общественному счастью, въ смыслѣ наиболѣе многосторонняго и продолжительнаго удовлетворенія желаній (не исключая и соціальныхъ и моральныхъ инстинктовъ, превосходящее эгоизмъ значеніе которыхъ здѣсь ускользаетъ еще отъ сознанія). Такимъ образомъ, при самомъ началѣ излѣдованія, мы находимъ, говоритъ фонъ-Гартманнъ, несомнѣнный фактъ, что религіозное отношеніе никогда не могло бы развиться на землѣ, если бы развитіе это не могло возникнуть изъ эгоизма. Такое возникновеніе не значитъ, разумѣется, чтобы религіозныя отношенія, основанныя на эгоизмѣ, были совершенною формою религіознаго сознанія; но они составляютъ первоначальную и необходимую ступень.

Человѣкъ стремится къ частію и видитъ въ то же время, что достиженіе его находится большею частію внѣ его власти и превышаетъ его силы, что то или другое явленіе, отъ котораго зависитъ его

собственное благоденствіе, или совершенно ускользаетъ отъ его пониманія, или по крайней мѣрѣ лежитъ внѣ сферы воздѣйствія его воли, хотя онъ и знаетъ, или по крайней мѣрѣ предполагаетъ, что знаетъ, его причины. Когда пересыхаютъ ручьи и источники, это значитъ, по его мнѣнію, что горы или земля отказываютъ имъ въ притокѣ воды или небо не посылаетъ дождя; когда его скотъ и посѣвы страдаютъ отъ засухи, это зло причиняетъ солнце своими палящими лучами. Чѣмъ больше безпомощность природнаго человѣка передъ природою, чѣмъ меньше его собственная способность къ техническому регулированію стихій и явленій, и управленію ими, тѣмъ болѣе онъ чувствуетъ зависимость своего счастья отъ природныхъ силъ, которыя представляются ему опредѣляющими причинами неодинаковаго отношенія природы къ его личнымъ цѣлямъ.

Природа повсюду показываетъ ему двойное лицо; съ одной стороны она улыбается и угрожаетъ съ другой; тою же рукою, которой она творитъ, она разрушаетъ сотворенное, и тамъ, гдѣ повиди-



тому гнѣвъ ея всего страшнѣе, остаются самыя благодѣтельныя дѣйствія. Такимъ образомъ природный человѣкъ остается въ постоянномъ колебаніи между страхомъ и надеждой; онъ никогда не знаетъ какъ отнесутся къ нему въ тотъ или другой моментъ отдѣльныя силы природы—враждебно или дружественно; при этомъ, съ наивностью эгоизма все на свѣтѣ относящаго только къ своимъ интересамъ, ему въ голову не приходитъ, что природа можетъ преслѣдовать свои цѣли безъ всякаго отношенія къ его благу или злу.

Изъ чувства зависимости и одухотворенія природныхъ силъ естественно возникаетъ въ человѣкѣ стремленіе такъ или иначе расположить въ свою пользу эти силы. А для того, чтобы было возможно какое-либо-нибудь отношеніе первобытнаго человѣка къ такимъ силамъ или богамъ, необходимо, чтобы эти послѣдніе сами были существами чувственными. Если бы религіозное отношеніе могло распространяться только на предметы сверхчувственные, человѣчество никогда не могло бы достигнуть религіи, такъ

какъ первоначально только чувственные предметы могли имѣть достаточную достовѣрность для того, чтобы дать почву отношенію требующему большихъ жертвъ; невидимыя не только временно, но никогда невидимыя силы—никогда не могли бы стать богами прежде, чѣмъ понятіе божественнаго развилось и вѣра въ боговъ окрѣпла на видимыхъ предметахъ.

Отношеніемъ человѣка къ богамъ, какъ существамъ чувственнымъ, объясняется и происхожденіе молитвъ и жертвоприношеній.

Нравственное и аскетическое значеніе, какъ добровольное лишеніе себя части собственнаго имущества, жертва могла получить только позднѣе; первоначально она есть ни что иное какъ подарокъ, имѣющій цѣлью пріобрѣсти расположеніе боговъ, и это особенно ясно тогда, когда нѣсколько соперниковъ, на примѣръ, враги во время войны, стараются превзойти другъ друга въ дарахъ тому же богу, чтобы онъ послалъ имъ побѣду.

Правда, что боги не ѣдятъ жертвъ и не пьютъ возліяній животнымъ способомъ; жертвенный дымъ и вино не по-

глощаются ими, но они чувствуют и вкус и запах так же, как слышать и видеть безъ глазъ и ушей. Въ парахъ крови, въ ароматъ вина, въ облакъ жертвеннаго дыма поднимается къ жилищу боговъ не простой символъ пищи, а самая чистѣйшая сущность ея, какъ бы душа ея, — то, чѣмъ поддерживается жизнь человѣческой души, но безъ примѣси того, что опять отбрасывается тѣломъ какъ не имѣющее значенія. Природный человѣкъ запахъ животныхъ и растений, особенно ихъ соковъ, принимаетъ за ихъ души, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что боги питаются только душами животныхъ и растений.

Въ концѣ-концовъ, по мнѣнію Гартмана, изъ какихъ бы мотивовъ оно ни вытекало, религиозное отношеніе дано съ той минуты, какъ человѣкъ начинаетъ стараться прекратить или ослабить свою зависимость отъ окружающей его природы и становится по собственной волѣ въ прямое подчиненіе силамъ опредѣляющимъ ее; для религиознаго характера этого отношенія, какъ такового, безразлично — по какимъ побужденіямъ онъ это дѣлаетъ.

То обстоятельство, что поводы ко вступленію въ это отношеніе первоначально чисто-эгоистическаго, а не нравственнаго, не эстетическаго и не теоретическаго рода, не только не даетъ никакого основанія сомнѣваться въ премудрости Провидѣнія въ дѣлѣ религиознаго развитія человѣчества, а напротивъ того, есть самое вѣское основаніе, чтобы удивляться ему, такъ какъ такое простое начало и при такихъ естественныхъ средствахъ оказывается однако достаточнымъ основаніемъ для всего дальнѣйшаго подъема религиознаго сознанія человѣчества до его современной высоты.

## II.

### Натуралистическій генотеизмъ. \*)

Мы не станемъ касаться того, какимъ образомъ возникло въ человѣчествѣ понятіе о небѣ, какъ верховномъ божествѣ,

\*) Понятіе генотеизма введено въ сравнительную мифологию Максомъ Мюллеромъ для отличія отъ сознательнаго монотеизма, исключящаго возможность существованія другихъ боговъ кромѣ Единого.

какимъ образомъ обоготворялись затѣмъ солнце, мѣсяць, звѣзды и гроза, какъ представленія о различныхъ божествахъ соприкасались и переходили изъ одного въ другое. Все это—дѣло сравнительной мифологии, и самую послѣдовательность въ развитіи идей не слѣдуетъ, по замѣчаніи Гартманна, понимать въ томъ смыслѣ, что первоначально почитаніе относилось только къ небу, потомъ только къ солнцу, а еще позднѣе только къ грозѣ; вѣрно лишь то, что первоначально предметъ поклоненія составляло небо во всей своей цѣльности и совокупности, впоследствии отдѣльныя небесныя явленія, какъ то: солнце и гроза, стали получать все болѣе самостоятельное значеніе, причемъ никогда однако не упускались вполнѣ изъ виду связи ихъ съ небомъ, какъ съ цѣлымъ.

Необходимо вполнѣ освоиться съ полнымъ отсутствіемъ критики и неограниченною фантазіей природнаго человѣка, чтобы понять его отношеніе ко множественности религіозныхъ предметовъ. Для насъ, современныхъ людей разсудка, само собою ясно, что множественное не

можетъ быть въ томъ же самомъ смыслѣ единымъ, что многіе боги не могутъ быть однимъ богомъ, что политеизмъ исключаетъ монотеизмъ, и если и дѣлается исключеніе въ пользу христіанской Троицы, то не иначе, какъ посредствомъ отнесенія ея въ область сверхразсудочной тайны. Но съ точки зрѣнія природнаго человѣка различія между сферами естественнаго и таинственнаго еще совсѣмъ не существуетъ. Вся природа является ему въ одномъ свѣтѣ, который можно бы назвать таинственнымъ и сверхчувственнымъ, еслибы обратное понятіе было уже выработано.

Понятіе монотеизма, введенное въ мифологию Максомъ Мюллеромъ, означаетъ такое отношеніе къ религіозному предмету, какъ будто предметъ этотъ не только просто богъ, но богъ безусловный,—причемъ однако этимъ нисколько не исключается такое же отношеніе къ другимъ богамъ; мысль о внутреннемъ противорѣчии въ такомъ понятіи не приходитъ въ голову природному человѣку; ему совсѣмъ не представляется вопросъ о томъ: не можетъ ли быть еще чего-нибудь выс-

шаго, чѣмъ этотъ высшій богъ, пластически созерцаемый въ разныхъ формахъ, но никогда не мыслимый абстрактно? А когда она является, генотеизмъ переходитъ въ абстрактный монизмъ. Такого рода монизмъ мы видимъ въ браманизмѣ; но подобный результатъ возможенъ только у народа мечтательнаго, склоннаго къ иллюзионизму и акосмизму; только въ такомъ народѣ возможно представленіе обо всякомъ индивидуальномъ существованіи какъ о лживомъ покровѣ Маи \*); тамъ же, гдѣ наоборотъ преобладаютъ потребность пластической наглядности и реалистическій натурализмъ, тамъ генотеизмъ не можетъ быть вытѣсненъ размышленіемъ о единствѣ сущности, лежащей въ основаніи различныхъ боговъ, а только индивидуальнымъ обособленіемъ конкретныхъ боговъ, все болѣе затемняющимъ основную тождественность и заставляющимъ ее или совершенно исчезнуть въ политеизмѣ или

\*) „Покровъ Маи“ — выраженіе часто употребляемое индійскими философами для обозначенія призрачности жизни. Этимъ сравненіемъ пользуются Шопенгауеръ и Гартманъ.

завершиться монотеизмомъ. Въ генотеизмѣ заключается общій источникъ абстрактнаго монизма, политеизма и монотеизма, и слѣды его болѣе или менѣе явственно встрѣчаются во всѣхъ мифологіяхъ.

Первоначальное представленіе о божествѣ часто видоизмѣняется и раздробляется подъ вліяніемъ мѣстныхъ условій; однако до тѣхъ поръ, пока различные мифы связываются съ однимъ и тѣмъ же именемъ бога, они не нарушаютъ единства его образа; но какъ только они распределяются между различными именами, они подкрѣпляютъ и узаконяютъ склонность народа смотрѣть на различныя имена, какъ на означеніе различныхъ божественныхъ индивидуумовъ.

Если мы спросимъ затѣмъ: изъ какой психической стороны природнаго человѣка вытекаетъ склонность его къ политеизму, мы увидимъ, что основаніемъ его служить потребность имѣть религіознымъ предметомъ конкретную и наглядную индивидуальность, что эта потребность и определила переходъ отъ Вседержителя къ спеціальнымъ богамъ (нѣтъ ничего болѣе блѣднаго чѣмъ первоначальное небесное

божество: Dyaus, Uranus, Zio). Того преимущества, которое мы находимъ въ первомъ—его абсолютности, для природнаго человѣка не лишены были и послѣдніе. Это зависитъ отъ того, что мы понятіе абсолютнаго получаемъ путемъ чистаго мышленія и примѣняемъ это полученное такимъ путемъ, готовое понятіе какъ масштабъ къ различнымъ богамъ, тогда какъ природный человѣкъ пріобрѣлъ себѣ понятіе абсолютнаго,—въ той мѣрѣ, въ какой только онъ могъ его воспринять,—не съ помощью теоретическаго умозрѣнія, а на практическомъ пути религиозныхъ отношеній: абсолютнымъ казалось ему не сущее о себѣ и ничего не имѣющее въ себя, а божество, могущее исполнить каждое его желаніе. Опытъ учитъ только тому, что могущество боговъ неизмѣримо велико въ сравненіи съ могуществомъ человѣка; но чтобы оно было достаточно для исполненія всѣхъ человѣческихъ желаній—это дополняетъ только вѣра, вырастающая изъ желанія. Могущество отдѣльныхъ боговъ отнюдь не безгранично теоретически; но оно таково на практикѣ, въ отношеніи къ возможнымъ эвде-

монистическимъ желаніямъ человѣка; вотъ почему въ практическомъ отношеніи они считаются абсолютными, хотя бы и не были таковыми теоретически, и по той же причинѣ всеобъемлющій богъ неба, какъ предметъ религіознаго отношенія, не имѣетъ никакого преимущества передъ остальными богами, несмотря на свое большее приближеніе къ теоретической абсолютности.

### III.

#### Морализаціи религиозныхъ отношеній.

Первоначальнымъ источникомъ религиозныхъ отношеній фонъ-Гартманъ считаетъ, какъ мы уже видѣли, эвдемонистическія стремленія природнаго человѣка; но съ постепеннымъ развитіемъ человечества развиваются и его нравственныя понятія, а вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо должны измѣниться и религіозныя отношенія: боги, первоначально являвшіеся человѣку исключительно существами, отъ воли которыхъ зависѣло исполненіе или неисполненіе его эгоистическихъ же-

ланій, становятся стражами и носителями нравственного и правового порядка; на нихъ возлагается осуществленіе этого порядка тамъ, гдѣ личныя силы человѣка оказываются недостаточными; они блюдутъ за сохраненіемъ клятвы и являются мстителями за несправедливо причиненное зло.

Основаніемъ религіозныхъ отношеній на этой степени развитіи генотеизма является жертва. Первоначально, какъ мы уже видѣли, жертвоприношеніе вытекало только изъ желанія сдѣлать богу что-либо пріятное, подкупить его въ свою пользу; но съ развитіемъ нравственныхъ понятій это грубое воззрѣніе должно было уступить мѣсто другому, болѣе разумному: жертва должна была сдѣлаться очистительною. Чтобы понять значеніе этой жертвы, стоить припомнить, что по обычаямъ первобытныхъ народовъ, не существовало строгаго разграниченія между гражданскимъ и уголовнымъ правомъ, и потому вина преступника могла быть смыта не только имъ самимъ, но и близкими ему лицами или родственниками; въ человѣческихъ жертвахъ мы видимъ

самое ясное примѣненіе этого понятія замѣны виновнаго невиннымъ; въ отношеніяхъ къ божеству, чтобы мочь искупить чужую вину, жертвы сами должны были быть невинны. Повидимому труднѣе понять — какимъ образомъ очистительное значеніе могли имѣть животныя жертвы; но мы не должны забывать, что для природнаго человѣка понятіе личности не существовало, какъ оно существуетъ теперь, и для него его жена и дѣти были такою же собственностью, какъ и домашнія животныя, такъ что въ этомъ смыслѣ чистое животное не менѣе человѣка могло служить передъ божествами замѣстителемъ своего господина; кромѣ того сюда примѣшивалось нѣчто другое. Въ жертвѣ, кромѣ замѣны виновнаго жертвеннымъ животнымъ, содержится еще замѣна божества принимающаго жертву этимъ животнымъ, хотя понятно, что замѣна эта есть только символическая. Возможность ея открывалась въ виду того, что боги большею частью представлялись въ животныхъ формахъ. Въ Египтѣ и нѣкоторыхъ другихъ странахъ въ жертву добрымъ богамъ при-

носились иногда нечистыя животныя, и проклинались при этомъ какъ символы злыхъ боговъ; этимъ указывалось символически на побѣду добраго начала, и человѣкъ становился на его сторону въ борьбѣ со зломъ.

До тѣхъ поръ, пока замѣна въ жертвѣ только односторонняя и распространяется только на виновнаго, высшую точку жертвоприношенія составляетъ смерть животнаго, посредствомъ которой оно, какъ замѣститель, искупаетъ наказаніе. Но когда животное замѣняетъ собою не только человѣка, но и бога, моментъ этотъ отдалается на второй планъ, и главную роль играетъ не смерть его, а его душа, смерть же является только средствомъ для освобожденія ея. Душа животнаго, по общему воззрѣнію природнаго человѣка, содержится въ его крови; потому дѣйствительно священное, — то, что можетъ быть исполнено только священникомъ, это — окропленіе алтаря кровью, а убіеніе животнаго составляетъ только приготовительное дѣйствіе.

Но у нѣкоторыхъ народовъ, въ Индіи

и отчасти въ Персіи, жертва получила еще другое — теургическое значеніе.

Такого рода отношеніе къ жертвоприношенію основано на нелѣпомъ предположеніи, что оно составляетъ нѣчто не только пріятное, но и необходимое для божества, такъ что посредствомъ жертвы можно вынудить у него то или другое дѣйствіе. Въ такого рода жертвоприношеніяхъ главную роль должно было, разумѣется, играть духовенство, которому было выгодно распространеніе въ народѣ подобныхъ суевѣрій. Какъ съ одной стороны нельзя считать религіи изобрѣтеніемъ духовенства, такъ съ другой было бы близоручко умалять его вліяніе въ этомъ отношеніи или видѣть только его хорошую сторону.

Въ высшемъ ея значеніи, жертва является взаимодействіемъ, въ которомъ человѣкъ отдаетъ богу свою душу, какъ принципъ жизни своей, и обратно получаетъ ее отъ бога такою, какою она должна быть, т. е. безгрѣшнымъ началомъ религіозно-нравственной жизни, потому именно, что отдалъ ее. Такимъ образомъ жертва выходитъ уже за предѣлы

натурализма; и дѣйствительно, въ монизмѣ и въ теизмѣ она не исчезаетъ вполнѣ, а только измѣняетъ свое значеніе.

Мы видимъ такимъ образомъ, что нравственное развитіе человѣчества вноситъ новые элементы и въ его религіозныя отношенія; но генотеизмъ весь основанъ на внутреннемъ противорѣчii: человѣкъ ищетъ Бога и находитъ боговъ, онъ обращается къ каждому изъ нихъ и приписываетъ каждому такіе атрибуты, которые дѣлаютъ сомнительною божественность всѣхъ остальныхъ. Противорѣчіе это можетъ быть уничтожено только двумя способами: или удерживается единство и отпадаетъ множественность, или удерживается множественность и отпадаетъ единство; первое ведетъ къ абстрактному монизму, второе—къ политеизму. Оба эти рѣшенія составляютъ болѣе или менѣе одностороннее продолженіе и развитіе генотеизма.

Но когда генотеизмъ, не ограничиваясь одною изъ этихъ формъ, переходитъ въ демонизмъ или политеизмъ, когда предметами религіознаго отношенія становятся души умершихъ или безчисленные эле-

ментарные духи, тогда наступаетъ его упадокъ. Великія силы природы грозны, но онѣ и благодѣтельны; отъ мелкихъ демоновъ нельзя ожидать правильнаго дѣйствія, и въ этой формѣ религіознаго развитія значительная часть человѣческой жизни проходитъ въ ихъ умилоствленіи или въ борьбѣ съ ними. Третью и послѣднюю степень религіознаго культа составляетъ фетишизмъ. Человѣкъ первоначально представляетъ себѣ божество въ формѣ неорганической, затѣмъ въ животной и наконецъ въ человѣческой; но во всѣхъ этихъ формахъ изображенія остаются только изображеніями и не смѣшиваются съ изображаемыми богами; они служатъ только точкою опоры для фантазіи вѣрующаго. Не къ мертвому или живому олицетворенію божества относится молитва, а къ самому божеству. Не въ своемъ изображеніи обитаетъ богъ, но изображеніе ведетъ только фантазію молящагося къ созерцанію бога, и не посредствомъ своихъ изображеній богъ воспринимаетъ и исполняетъ желанія живущихъ, а совершенно независимо отъ существованія такихъ изображеній. Всякое другое толкованіе



противорѣчить понятію и основанію естественной религіи (тождественности божества съ природными явленіями или элементами) и потому съ точки зрѣнія такой религіи должно считаться предразсудкомъ. Но такой предразсудокъ невольнo навязывается въ слѣдствіе привычки относиться и къ изображеніямъ боговъ какъ къ святынь и неспособности понимать ихъ исключительно косвенное значеніе. Божество такимъ образомъ отделяется дальше и дальше, и заслоняется своимъ изображеніемъ; и когда наконецъ изображеніе это теряетъ связь съ божествомъ и ему самому приписывается сила исполненія молитвенныхъ желаній, тогда оно изъ сакраментальнаго предмета культа высшей религіозной ступени низводится до фетиша.

#### IV.

**Развитіе политеизма у Грековъ, Римлянъ и Германцевъ.**

Разсматривая историческое движеніе идеи политеизма, мы не станемъ долго останавливаться на греческой и римской

миѳологіи. Въ Греціи, какъ извѣстно, религія получила преимущественно эстетическое и антропоморфическое направленіе; направленіе это вытекало изъ существенныхъ свойствъ эллинскаго характера: потребность красоты и пластичности естественно должна была выдвинуть на первый планъ политеистическую сторону генотеизма, т. е. болѣе ярко обрисовать фигуры отдѣльных боговъ. Въ то же время эстетическое чувство Грековъ не допускало воплощенія ихъ въ низшихъ животныхъ формахъ и тѣмъ менѣе — въ сочетаніяхъ животныхъ формъ съ человѣческими. Такимъ образомъ и въ искусствѣ и въ религіи все болѣе проявлялся антропоморфизмъ; боги все ближе спускались къ людямъ, а люди-герои все болѣе приближались къ богамъ; постоянно вырабатывался эстетическій культъ героев и посредникомъ въ этомъ культѣ являлись поэты, скульпторы, пѣвцы, словомъ — художники. Этимъ объясняется второстепенная роль, которую въ Греціи играло духовенство.

Въ сущности греческая мораль не поднилась надъ индивидуальнымъ эвдемо-

низмомъ, изъ котораго выросла вся естественная религія. Эстетическое созерцаніе было только формой, въ которой искали настоящаго, истиннаго счастья жизни, ея цѣны и достоинства. Какъ духъ представляли только яркимъ расцвѣтомъ природнаго бытія, такъ и эстетическое одухотвореніе жизни и ея религіозной вершины казалось только высшимъ развитіемъ естественнаго состоянія и выраженіемъ глубочайшей истины природы.

Эстетическое одухотвореніе природнаго бытія—вотъ приобрѣтеніе Грековъ,—приобрѣтеніе, которое временно могло быть затмеваемо въ исторіи человѣчества, но никогда не могло вполне исчезнуть. Въ этомъ состоитъ, по мнѣнію Гартманна, главная, если не единственная заслуга Грековъ относительно генотеизма. Въ области нравственной они никогда не могли отрѣшиться отъ эвдемонизма, и только Риму суждено было выработать болѣе возвышенную идею права и нравственности. Абстрактный фанатизмъ Римлянъ возводитъ понятіе общественнаго блага, *Fortuna publica* или *Salus publica*, на степень божества, для котораго благо

отдѣльныхъ личностей есть только средство и которому, въ случаѣ коллизіи, безо всякаго колебанія должно приноситься въ жертву счастье и бытіе индивидуумовъ. Такое превращеніе индивидуально-эвдемонистическаго принципа въ социальное-эвдемонистическій есть прогрессъ неизмѣримо великій, потому что въ немъ принципиально преодолевается эгоизмъ; и индивидуальный эвдемонизмъ, господствующій во всемъ остальномъ язычествѣ, низводится здѣсь на степень пройденнаго момента высшаго принципа.

Если бы объ историческомъ значеніи эллинскаго и римскаго развитія генотеизма надо было судить только по его ближайшимъ слѣдствіямъ для нравственной жизни, то Римъ имѣлъ бы безъ сомнѣнія несравнимо болѣшую важность; но если принять въ соображеніе и болѣе отдаленныя послѣдствія, — значеніе обоихъ опять сравнивается. Если же приложить религіозное мѣрило къ вопросу: гдѣ была болѣе цѣнная внутренняя религіозная жизнь,—у Грековъ или у Римлянъ? то безо всякаго колебанія придется отдать преимущество Грекамъ, которые по крайней

мѣръ оставляли богамъ собственную идеальную жизнь, тогда какъ Римляне уничтожали всякій идеаль въ практическаго блага государства, лишали боговъ всякаго собственного содержанія и совершенно низводили ихъ съ неба на землю.

Но,—чѣмъ Западъ специально обязанъ Риму въ отношеніи приготовленія къ принятію универсальной теистической религіи, это—проложеніемъ дороги космополитизму, ниспроверженіемъ національныхъ преградъ, которое обусловило включеніе варваровъ въ греческое челоѳчество и противопоставило челоѳка челоѳку какъ брата; такое уничтоженіе національностей въ космополитизмѣ послѣдовало посредствомъ общаго подчиненія ихъ могуществу Рима и его праву, т. е. существенному содержанію его религіознаго сознанія.

Такимъ образомъ, не только съ точки зрѣнія культурно-исторической, но и религіозной утилитарное направленіе генотеизма въ Римѣ оказывается также косвеннымъ образомъ цѣнною ступенью въ его развитіи.

Что касается развитія генотеизма у

германскихъ племень, то къ нему, по замѣчанію Гартманна, не слѣдуетъ прилагать того же мѣрила, которое служило намъ относительно Греціи и Рима: германское племя въ своемъ культурномъ развитіи отстало отъ Грековъ на цѣлое тысячелѣтіе, а отъ Римлянъ на половину; когда Германцы вторглись въ страны римско-греческой культуры, они очутились передъ степенью развитія превосходившею ихъ собственную настолько же, насколько времена Александра превосходили эпоху гомерическихъ героевъ, и предъ хаотическимъ религіознымъ смѣшеніемъ, надъ которымъ возвышалось только одно христіанство.

Германская религія достигла бы безъ сомнѣнія высшей степени развитія, если бы появилась тысячелѣтіемъ ранѣе; теперь мы находимъ въ ней только зачатки. Но и зачатки эти фонъ-Гартманнъ считаетъ весьма замѣчательными; въ германской религіи впервые выдвигается на первый планъ трагическій элементъ, начинаетъ играть роль сознаніе вины и дѣйствительность представляется чѣмъ-то такимъ, чего не должно бы быть.

По мѣрѣ движенія своего на Сѣверь, Германцы сталкивались съ природой, которая встрѣчала ихъ все болѣе и болѣе сурово; имъ казалось, что боги съ трудомъ уже могли вырвать у зимы непродолжительное лѣто; великаны-морозы все выше громоздили свои ледяныя и снѣговыя крѣпости, все глубже и все болѣе похжимъ на смерть становился заколдованный сонъ земли, все страшнѣе поднимались чудовища ночи, день даже лѣтомъ все болѣе напоминалъ блѣдныя сумерки, и близка уже была мысль, что когда-нибудь можетъ придти время, когда боги не въ состояннн будутъ вырвать побѣду у темныхъ силъ и на землю опустится мiровая зима, а на небѣ настанетъ гибель боговъ.

Нельзя сказать, чтобы Германцы ввели трагическiй элементъ въ религiозное сознание; но они поставили этотъ элементъ въ самый центръ и тѣмъ придали религiи совершенно новый оборотъ. Правда, что и за окончанiемъ мiроваго года, за погибелью боговъ остается надежда на новую весну; но эта надежда отодвигается въ такую безпредѣльную даль,

что не можетъ служить практическимъ мотивомъ дѣятельности. Удаленiе радости воскресенiя и увѣковѣченiе печали впервые возводитъ въ религiи личный трагизмъ въ трагизмъ истинный, и сочувствiе къ раздавленному судьбою богу поднимаетъ человѣка на степень религiознаго чувства выше всякого эвдемонизма и эгоизма. Но трагизмъ идетъ далѣе; самая гибель боговъ не есть нѣчто случайное; ихъ дѣятельность при началѣ мiроваго процесса начинается жаждою золота и приготовленiями къ добычѣ его; въ этомъ отнюдь нельзя еще найти вины, обусловливающей исходъ всего процесса. Это только первый признакъ такого настроенiя, относительно котораго можно предвидѣть, что оно повлечетъ за собою вину. Въ этомъ именно и содержится глубокое и тонкое намѣренiе германской мiеологiи; она не вводитъ понятiе грѣха сразу, въ ней нѣтъ непосредственно передающагося грѣхопаденiя, какъ въ иудейско-христiанской; грѣхъ вкрадывается тихо, незамѣтно, какъ нѣчто такое, чего еще нельзя назвать грѣхомъ, и затѣмъ усиливается шагъ за ша-

гомъ, ставя мелкую вину въ такіа условія, что она опредѣляетъ исходъ искушенія къ большей. Если бы между германскими божествами находилось хоть одно злое, вопросъ о возникновеніи зла въ германской мифологіи рѣшался бы такъ же просто, какъ на примѣръ въ персидской; но всѣ боги сами по себѣ добры и однако носятъ въ себѣ моментъ зла, и потому вовлекаются въ вину. Можно предвидѣть рѣшеніе задачи поставленной въ этой формѣ: зло не есть сущность боговъ, такъ же какъ оно не есть что-нибудь лежащее внѣ ихъ сущности; но это моментъ ихъ существа, моментъ, котораго нѣкогда, въ состояніи невинности, еще не было и котораго уже не будетъ послѣ искупленія погибелью. Это стало быть только моментъ предназначенный для того, чтобы быть пройденнымъ и проявляющийся только для того, чтобы то, чего не должно быть, было явно отвергнуто и уничтожено.

Въ германскомъ племени приобрѣтено такимъ образомъ непосредственно для боговъ понятіе нравственнаго міроваго порядка, какъ безличной силы и объектив-

ной духовной субстанции, духовной жизни. Косвеннымъ образомъ это приобрѣтеніе распространялось и на него самого, поскольку отношеніе боговъ къ нравственному міровому порядку служило племени прообразомъ его собственныхъ отношеній къ этому порядку. Какъ растение можетъ умереть, когда оно исполнило свое назначеніе и принесло плоды, такъ и Германецъ міръ своихъ боговъ могъ принести въ жертву нравственному міровому порядку—послѣ того, какъ міръ этотъ исполнилъ свое назначеніе, воздвигнувъ этотъ нравственный порядокъ; Германецъ, потому именно, что онъ смотрѣлъ на нихъ какъ на преходящихъ, видѣлъ въ своихъ богахъ и надъ ними *божественное*—высшее торжество котораго проявлялось въ ихъ погибели. Онъ могъ и долженъ былъ обречь ихъ на исчезновеніе, потому что они исполнили свою задачу и указали ему путь къ божественному непреходящему.

V.

**Натуралистическій монизмъ Эллиновъ и полунатурализмъ Парсовъ.**

Одухотвореніе натуралистическихъ образовъ боговъ, по аналогіи съ человѣческимъ духомъ, на первый взглядъ кажется значительнымъ прогрессомъ; но раздробляя первоначальную идею единства генотеизма, оно дѣлаетъ невозможнымъ дальнѣйшее развитіе религіознаго сознанія, такъ что намъ приходится искать носителей такого развитія между тѣми народами, которые въ воплощеніи своихъ боговъ не возвысились надъ степенью зооморфизма (Египтяне, Индійцы, Израильтяне), или между тѣми, у которыхъ процессъ этотъ совсѣмъ не начался (Парсы). Только у такихъ народовъ мы можемъ надѣяться найти въ этомъ отношеніи систему спекулятивно воздвигнутую на природномъ и этическомъ устройствѣ макрокосма, а не на случайныхъ человѣческихъ политическихъ или семейныхъ началахъ.

Макрокосмическій, универсальный ха-

рактерь царствія Божія, какъ телеологическаго совершенства творенія, величественнѣе всего систематизованъ въ египетской религіи, которая, будучи старѣйшею теократическою религіей откровенія, можетъ служить въ то же время примѣромъ и прообразомъ всѣхъ позднѣйшихъ восточно-азиатскихъ религій.

Говорить о религіи Египта вообще почти невозможно, такъ какъ она охватываетъ собою періодъ времени въ три съ половиною тысячи лѣтъ; но для насъ не важны всѣ формы ея развитія, и та эпоха, когда она стояла еще на почвѣ чистаго натурализма, представляетъ для насъ мало интереса; поэтому мы не будемъ останавливаться на богахъ перваго цикла и коснемся вѣрованій Египта только въ эпоху новаго царства.

Озирисъ нѣкогда благодѣтельно царствовалъ надъ краемъ (солнце до наступленія зноя), но Тифонъ вступилъ противъ него въ заговоръ и убилъ его въ самый жаркій день, когда солнце проходитъ черезъ знакъ Скорпіона, положилъ въ гробъ и бросилъ его въ Ниль; Изидаземля, сестра и супруга Озириса, ли-

шенная плодородія, въ горѣ ищетъ похищеннаго, производительной природной силы котораго въ это время лишается край; она находитъ его, но Тифонъ разсѣкаетъ его на части и разбрасываетъ эти части по округамъ Египта; такимъ образомъ благодать исчезнувшаго весенняго солнца идетъ на пользу всему краю, и только его производительная сила исчезаетъ убитая зноемъ. Но Озирисъ не умираетъ на вѣки, онъ живетъ вдвойнѣ: воверху, какъ невидимое солнце подземнаго міра, какъ царь и судія въ царствѣ мертвыхъ, и, вовторыхъ, въ сынѣ своемъ Горѣ, въ новомъ солнцѣ, которое отомщаетъ за смерть его, оживляя природу. Такимъ образомъ Озирисъ въ своемъ единствѣ съ Изидою и Горомъ становится богомъ неразрушимой, изъ смерти снова возникающей жизни, жизнедателемъ не только для живыхъ, но и для мертвыхъ, залогомъ воскресенія для умирающихъ и царемъ и судіею въ царствѣ воскресшихъ отъ смерти.

Ученіе о безсмертіи составляетъ одну изъ наиболѣе многозначительныхъ ступеней религіи Египта.

Для Египтянъ жизнь человѣка была только мимолетнымъ моментомъ вѣчной жизни его безсмертной души, и земные интересы оказывались бесконечно-малыми и безразличными въ сравненіи съ единственнымъ истиннымъ интересомъ индивидуума—ускореніемъ пути его очищенія и искупленія. Настоящее отечество души—небо, откуда она спустилась въ земную темницу и куда она должна когда-нибудь возвратиться, чтобы снова сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ она была до своего паденія—блаженнымъ членомъ свѣтлаго духовнаго царства.

Земля—только чистилище, предназначенное для омытія духовъ отъ нравственныхъ пятенъ. Тѣло—темница, въ которой должна обитать душа, чтобы извѣдать искушеніе плотскихъ наслажденій и въ борьбѣ съ ними закалить нравственную духовную силу и испробовать и сохранить вновь добытую чистоту въ побѣдѣ надъ грѣховными побужденіями плоти. Земля—юдоль слезъ, куда душа изгнана, чтобы страданіями жизни искупить грѣхъ совершенный до рожденія и снова достигнуть первобытнаго состоя-

нія. Мы встрѣчаемся здѣсь съ такого рода возрѣніемъ, послѣдствія котораго достигаютъ настоящаго времени и которое во всѣхъ отношеніяхъ разнится отъ тогдашняго міросозерцанія индогерманскихъ народовъ. Въ Египтѣ мы находимъ вѣру въ продолженіе существованія независимой отъ тѣла души и послѣдовательно связаннаго съ нимъ допущенія ея предсуществованія; эта вѣра въ такое раннее время могла возникнуть только у народа, посредствомъ высокой культуры достигшаго значительной способности абстракціи и при этомъ презиравшаго тѣлесное существованіе и ставившаго его низко въ сравненіи съ духовнымъ. Смотрѣть на тѣло какъ на темницу души и на землю какъ на юдоль мрака и печали можетъ только народъ съ основнымъ пессимистическимъ настроеніемъ, народъ, въ которомъ страстное стремленіе къ болѣе возвышенной духовной жизни достаточно сильно, чтобы придать крылья его желаніямъ. Только народъ съ глубоко нравственнымъ сознаніемъ могъ напасть на мысль, что печальное устройство земной жизни есть

слѣдствіе первоначальной коллективной вины части духовнаго царства, а осужденіе отдѣльной души на заключеніе въ темницѣ тѣла — послѣдствіе индивидуальнаго участія въ этой коллективной винѣ. Только народу съ глубокимъ религиознымъ чувствомъ могло придти въ голову согласовать вѣру въ благость своего божества съ печальною дѣйствительностью посредствомъ допущенія, что послѣдняя есть лишь устроенный Провидѣніемъ путь къ очищенію какъ цѣлаго міра, такъ и отдѣльныхъ лицъ, путь ведущій къ безболѣзненной вѣчной жизни на небѣ, а центръ тяжести этой жизни — соединеніе съ высшими богами. Но главное значеніе теологической системы Египта лежитъ прежде всего въ томъ, что въ ней, при строгомъ сохраненіи натуралистическаго основанія, имѣется въ виду и вырабатывается метафизическій монизмъ, который можетъ быть названъ умозрительнымъ завершеніемъ основной мысли генотеизма. Міръ и божество тождественны, только въ первомъ explicite, а второе implicate. Вселенная есть правильное цѣлое образовъ бо-



жественныхъ, сдѣлавшихся видимыми и познаваемыми. Первоначальное божество содержитъ въ себѣ, какъ части, все остальное не развившееся, не имѣющее еще опредѣленныхъ формъ; все въ мірѣ есть божество или часть его; люди, животныя и сама матерія, все это—члены божественнаго царства, которое въ свою очередь есть только проявленіе первоначальнаго божества.

Триада Озириса, Изиды и Гора представляется Гартманну аналогіей съ основною христіанскаго ученія; эта триада съ ея противоположною—Тифономъ какъ бы соотвѣтствуетъ, по его мнѣнію, Богу Отцу, Божіей Матери и Сыну съ противоположною Сатаны; даже изображенія и культъ часто согласуются поразительнымъ образомъ. Въ Александрійской философіи не только Амунъ становится абсолютнымъ первоначальнымъ божествомъ, но и сынъ его Хнумъ или Кнефъ—Логосомъ, а Пта міровою душою. Чуждое опредѣленій, единое въ Логосѣ развивается во внутреннее богатство міра идей и осуществляетъ его въ міровой матеріи, какъ все проникающее ду-

шевное пластическое стремленіе; единство субъекта этой триады было уже признано въ египетской системѣ и такимъ образомъ въ ней дѣйствительно заключается троица—тождество трехъ боговъ въ одномъ божественномъ существѣ.

Переходя ко взгляду Гартманна на древне-персидскую религію, мы не будемъ говорить о тѣхъ ея фазахъ, которые предшествовали преобразованію Зороастра и слѣды которыхъ, по мнѣнію автора, сохранились и въ Зендъ-Авестѣ; мы остановимся только на представленіяхъ Авесты объ Ормуздѣ и Ариманѣ. Гартманнъ полагаетъ, что дуализмъ Авесты не метафизическій, а только этический, что Аримана нельзя разсматривать какъ существо равноправное съ Ормуздомъ, что онъ всегда играетъ подчиненную роль и остается только слугою; что же касается этического дуализма, то онъ дѣйствительно существуетъ и въ немъ главное значеніе Авесты. Въ религіи Зороастра въ первый разъ, говоритъ Гартманнъ, сдѣлана попытка совершенно очистить сущность добрыхъ боговъ отъ всякой враждебной, вредной или злой примѣси, и въ

первый разъ здѣсь у человѣка хватаетъ мужества—въ надеждѣ на защиту и помощь добрыхъ боговъ злымъ отказать во всякого рода поклоненіи и почитаніи и вступить къ нимъ въ борьбу. Не отрицается, что злые духи суть боги, т. е. что субстанціально они однородны съ добрыми богами, но имъ не дается божественное имя (Агура), потому что они сдѣлались недостойными этого имени и божескихъ почестей, отрекшись отъ благой божественной сущности и отъ общенія съ добрыми богами. Человѣкъ начинаетъ понимать, что по строгомъ раздѣленіи боговъ на добрыхъ и на злыхъ нельзя уже имѣть сношенія съ тѣми и другими, что въ великой войнѣ боговъ надо стать на ту или на другую сторону, и что можно сражаться только за одно изъ враждующихъ войскъ, что можно быть только членомъ или въ царствѣ Ормузда или въ царствѣ Аримана, что всякое религиозное отношеніе къ Ариману есть измѣна относительно царства Ормузда и тягчайшій грѣхъ относительно его самого. Мѣсто малодушной боязни исконнаго врага занимаетъ муже-

ственное объявленіе войны, на мѣсто уплаты дани укрѣпляющей враждебную силу выступаетъ бой до послѣдней крайности.

Высокое религиозное значеніе этического дуализма въ системѣ Парсовъ заключается въ томъ, что человѣкъ перестаетъ уже преклоняться передъ злыми богами и только то признаетъ божествомъ въ истинномъ смыслѣ этого слова, что въ существѣ своемъ и безъ остатка есть истина, чистота, святость и добро.

Въ Зендъ-Авестѣ богъ, отъ котораго исходитъ откровеніе, съ одной стороны является человѣку какъ аналогичный съ нимъ личный духъ, а съ другой—какъ его творецъ, вызвавшій его къ бытію, какъ и все новое еще несуществовавшее, и такимъ образомъ и субстанціально различное отъ него (въ противоположность натуралистическому монизму, гдѣ человѣкъ, какъ видоизмѣненіе или произрожденіе божіе, мыслится съ нимъ единосущнымъ). Законъ есть такимъ образомъ предписаніе божества субстанціально различнаго отъ человѣка, отдѣленнаго отъ него границами личности. Онъ есть

такимъ образомъ гетерономія въ строжайшемъ смыслѣ этого слова и своею формою показываетъ, что онъ начинаетъ сознаваться людьми какъ гетерономія, тогда какъ въ религіозныхъ законодательствахъ, о которыхъ мы говорили до сихъ поръ, гетерономическій характеръ ихъ частью оставался неопредѣленнымъ, частью не доходилъ до сознанія.

Одна изъ главныхъ заслугъ парсизма состоитъ въ томъ, что онъ, оставаясь на натуралистическомъ основаніи, старался возвысить главнаго бога генотеизма до супернатуралистической духовности; хотя онъ и остановился на полъ-дорогѣ, этого стремленія уже достаточно, чтобы признать въ немъ главнѣйшаго и ближайшаго принципіальнаго предшественника монотеизма. Хотя содержаніе закона и не пошло дальше простаго церемоніала очищенія, и противорѣчіе гетерономіи съ эвдемонизмомъ совсѣмъ не было замѣчено, — одно возведеніе ея въ формальный принципъ религіозной этики есть уже нововведеніе, значеніе котораго для будущаго громадно. Хотя еще не достаточно оценено различіе между природнымъ и нрав-

ственнымъ, противоположность добраго и злаго доведена здѣсь до такой степени напряженія, какой никогда не достигала ни одна другая натуралистическая религія. И все это самымъ дѣйствительнымъ образомъ проложило пути тому движенію въ глубь, которое должно было испытать религіозное сознаніе въ іудейскомъ монотеизмѣ.

Религію Парсовъ оканчиваетъ фонъ-Гартманнъ обзоръ натуралистическихъ вѣрованій; послѣднее и глубочайшее основаніе всѣхъ стремленій къ объединенію, замѣчаетъ онъ, вездѣ одно и то же, а именно: неразрывно связанное съ натуралистическимъ генотеизмомъ основное противорѣчіе, что природная сила, сама по себѣ не духовная и безличная, должна въ то же время разсматриваться какъ духовный и личный богъ. Это противорѣчіе, которое первоначально совершенно ускользаетъ отъ религіознаго сознанія, при постепенномъ одухотвореніи обоготворенныхъ силъ природы должно становиться все болѣе рѣзкимъ и невыносимымъ, и наконецъ то, что совмѣстно созерцалось фантазіей, должно быть опять разрозне-

но разсудкомъ. Приходится выбирать: или сила природы есть послѣднее начало, производящее изъ себя духъ, но не имѣющее его ни въ себѣ, ни за собою, — и тогда религія есть необходимая психологическая иллюзія, фантазія, которая также необходимо уничтожается разсудкомъ, — или природа есть продуктъ управляющаго ею духа, стоящаго за нею и надъ нею, — и тогда не природа, а духъ есть божественное, и религія истинна, потому что натурализмъ ошибоченъ; но тогда она не можетъ держаться на натуралистическомъ основаніи и должна перейти на суперъ-натуралистическое. Вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ возможность политеизма, по крайней мѣрѣ того, который черпаетъ свое генотеистическое единство изъ натуралистической связи или изъ отношенія тождества между представленіями различныхъ боговъ; если религія должна удержаться передъ разсудкомъ, она не должна уже быть ни политеизмомъ, ни натурализмомъ.

Переходъ отъ натурализма къ супернатурализму можетъ совершиться только двумя путями: или въ монистиче-

ски понятіемъ генотеизмъ удареніе падаетъ на „гень“ или на „теосъ“; въ первомъ случаѣ генотеизмъ становится абстрактнымъ монизмомъ, въ послѣднемъ — теизмомъ или монотеизмомъ. Абстрактный монизмъ первоначально отвергаетъ натурализмъ, отрицательнымъ образомъ объявляя природу бытіемъ, которое не должно бы было быть, мнимымъ и неистиннымъ, въ противоположность истинному, единому, чистому и абсолютному бытію своего „гень“. Теизмъ отрицаетъ натурализмъ, положительнымъ образомъ опредѣляя духовную личность абсолютнаго Бога, какъ возвышающееся надо всеѣмъ природнымъ основаніе природы. Но абстрактный монизмъ не можетъ удержаться въ пустотѣ лишеннаго опредѣленія абсолютнаго, и тѣ опредѣленія, которыя онъ даетъ ему, должны быть духовными, такъ какъ они не могутъ быть природными. Теизмъ въ свою очередь не можетъ остановиться на антропатической личности, такъ какъ онъ покоится на почвѣ природной индивидуальности, и потому самъ есть опредѣленіе обратно впадающее въ натурализмъ

и требуетъ понятія личности абсолютной, духовной, бесконечно возвышающейся надъ конечной человѣческой личностью. Когда такимъ образомъ абстрактный монизмъ опредѣляетъ абсолютное, первоначально лишенное опредѣленій, а теизмъ возводитъ въ безусловнаго Бога первоначально мыслимаго антропатически личнымъ, оба направляются къ одной супернатуралистической цѣли: Единого духовнаго Абсолютнаго, или Единого абсолютнаго Духа.

#### VI.

#### Абстрактный монизмъ въ браманизмъ и буддизмъ

Мы уже видѣли, что у народовъ съ болѣе или менѣе дѣятельнымъ характеромъ, основное противорѣчіе генотеизма между единствомъ сущности и множественностью образовъ различныхъ боговъ не мѣшаетъ вѣрѣ; но когда мысль объ этомъ противорѣчіи проникаетъ въ народъ склонный къ анализу и мечтательности прежде чѣмъ вѣра въ отдѣльныхъ

боговъ успѣла окрѣпнуть, стремленіе къ разрѣшенію этого противорѣчія можетъ сдѣлаться настолько сильнымъ, что колеблетъ вѣру въ ихъ существованіе, и религиозное сознаніе найдетъ успокоеніе только въ единомъ, которое какъ истиннобожественное, почитается во всѣхъ отдѣльныхъ образахъ.

Съ такого рода явленіемъ мы встречаемся въ Индіи, въ браманизмъ. Скептицизмъ, которымъ онъ проникнуть, зависитъ не отъ какой-либо разсудочной критики, а отъ стремленій религиознаго сознанія къ болѣе глубокому, возвышенному и цѣльному содержанію. То, къ чему стремится браманизмъ, это единое, абсолютное божество, для котораго нѣтъ ни понятія, ни слова, но которое должно стоять надъ природными богами и въ нихъ проявляться. До сихъ поръ всѣ опредѣленія божества заимствованы были изъ созерцанія природныхъ силъ; но браманизмъ ищетъ уже чего-то такого, что не было бы ни небомъ, ни солнцемъ, ни молніей, а только присущимъ имъ сверхъестественнымъ, выражающимся въ тѣхъ природныхъ явленіяхъ существомъ,

великимъ духомъ, для котораго природа есть только тѣло, но который самъ остается выше ея. Замѣчательно, что та самая страстность религіознаго сознанія, которая своимъ стремленіемъ въ глубь вызвала сомнѣніе въ объективномъ существованіи боговъ, какъ до высшей награды этого стремленія достигла до субъективнаго Бога, о которомъ міръ до того времени не имѣлъ предчувствія. Колебались престола боговъ доступныхъ чувствамъ, потому что они не могли удовлетворить болѣе глубокому религіозному влеченію; но мѣсто ихъ занялъ Богъ непосредственнаго внутренняго опыта и духовнаго зрѣнія.

Страстное стремленіе къ Богу само стало божественнымъ откровеніемъ. Это стремленіе, это пламенное желаніе и есть Брама. Брама есть субъективное обозначеніе абсолютнаго Духа, а Маганъ-Атма объективное.

Но вмѣстѣ съ признаніемъ единства первоначальнаго Существа неизбѣжно возникаетъ вопросъ: что могло заставить это Существо, абсолютное и неизмѣнное, броситься въ бездну времени, движенія

и множественности, и выразиться въ призрачномъ мірѣ? Браманизмъ долженъ былъ дать отвѣтъ на этотъ вопросъ и отвѣтъ его: Маія—иллюзія. Значеніе Маіи какъ простой иллюзіи выработалось не сразу; на языкѣ Веддъ оно значило стремленіе чисто идеальнаго къ самопроявленію и саморазвитію; это стремленіе стало разсматриваться впоследствии какъ нѣчто грѣховное и въ періодъ упадка браманизма дало даже поводъ къ чувственнымъ мифамъ; понятіе Маіи было олицетворено въ богинѣ, которая своими прелестями соблазняетъ Брамю и заставляетъ его вмѣстѣ съ нею произвести міръ. Но если признать Маію чѣмъ-либо объективнымъ, тогда непонятно становится, какимъ образомъ единое существо, само по себѣ чуждое желаній, подпало ея соблазну? Откуда можетъ быть у Маіи такая сила, что она вызываетъ въ Брамѣ стремленіе противорѣчащее его сущности? Откуда, наконецъ, является сама она? Если она есть нѣчто внѣ Брамы, то онъ уже не есть абсолютное; если же она только моментъ въ немъ самомъ, тогда остается непонятнымъ—какимъ образомъ она можетъ

вызывать иллюзии въ абсолютномъ. Эти трудности должны были привести къ попыткѣ совершенно порвать непосредственную связь Маи съ абсолютнымъ и сдѣлать её только субъективнымъ моментомъ человѣческаго мышленія.

Субъективистическій оборотъ абстрактнаго монизма рѣшаетъ всѣ затрудненія кромѣ одного: откуда происходятъ тѣ индивидуумы, изъ ограниченности которыхъ возникаютъ незнаніе и иллюзія? Первоначально ихъ множественность объяснялась объективною Маіей; но для объясненія ея мы прибѣгли къ субъективной, которая въ свою очередь можетъ быть объяснена только при помощи первой, такъ что весь этотъ процессъ оказывается не чѣмъ инымъ, какъ *circulus vitiosus*.

Въ результатъ всего браманизма является акосмизмъ, т. е. убѣжденіе, что міръ эмпирической дѣйствительности только повидимому есть дѣйствительный міръ; по истинѣ же онъ нѣчто не существующее, ничтожное, безсодержательное и лживое, короче—обманъ Маи. Акосмизмъ есть необходимая обратная

сторона всякаго послѣдовательнаго абстрактнаго монизма; потому что если истинное бытіе принадлежитъ только неизмѣнному и единому, то разумѣется, его нельзя уже признавать за движущимся міромъ множественнаго, и бытіе, которое мы инстинктивно приписываемъ послѣднему, есть только необходимая иллюзія.

Таковы метафизическія основанія браманизма. На практическихъ его результатахъ мы останавливаться не станемъ; само собою ясно, что изъ возрѣнія на всю дѣйствительность какъ на нѣчто призрачное, какъ на покровъ Маи, должно было вытекать пассивное отношеніе къ жизни; не стоило и заботиться о томъ, чѣмъ только казалось и на самомъ дѣлѣ не существовало, и если чистый квиетизмъ—логическій выводъ изъ указанныхъ нами метафизическихъ принциповъ—въ жизни переходитъ иногда въ аскетизмъ—въ самоуниженіе и самоистязаніе, то это слѣдуетъ приписать не логическому развитію и примѣненію помянутыхъ принциповъ, а инстинктамъ человѣческой природы, которая даже у на-

родовъ самыхъ пассивныхъ и созерцательныхъ не можетъ остаться вполнѣ бездѣятельною и такими крайностями какъ бы мститъ за попытки подавить ее. Ясно, что на почвѣ акосмизма невозможна никакая этика, потому что всѣ поступки, и добрые и злые, одинаково относятся къ области иллюзіи. Для знающихъ нѣтъ ни грѣха, ни вины, какъ нѣтъ ни заслуги, ни добродѣтели: они знаютъ, что дѣйствуютъ не они сами, а въ нихъ дѣйствуетъ Брама. Всѣ практическія предписанія закона могутъ относиться лишь къ тѣмъ, кто не вполнѣ еще освободился отъ лживыхъ образовъ Маи.

Браманизмъ не считалъ нужнымъ начинать борьбу противъ прежнихъ натуралистическихъ боговъ, потому что онъ хотѣлъ сохранить основаніе той экзотической нравственности, которая была съ ними связана, и считалъ изгнаніе боговъ натуралистическаго генотеизма тѣмъ болѣе излишнимъ, что съ точки зрѣнія акосмизма множественность ихъ могла считаться такимъ же призракомъ Маи, какъ и множественность людей и животныхъ.

Въ позднѣйшія времена Брама, Вишну и Сива стали изображаться въ формѣ трехглаваго существа, и этотъ періодъ браманизма составляетъ полное возвращеніе къ натуралистическому генотеизму; индійская Тримурти отличается отъ христіанской Троицы тѣмъ, что ея три лица—боги природные, съ природными функціями, тогда какъ въ послѣдней лица эти имѣютъ супернатуралистическій характеръ.

Религія браминовъ не могла исполнить своей исторической задачи, потому что она оставляла низшія касты прозябать въ натуралистическихъ предразсудкахъ, а до остальныхъ народовъ ей и совсѣмъ не было дѣла.

Съ совершенно другаго рода явленіемъ мы встрѣчаемся въ буддизмѣ; главная сила его, по мнѣнію Гартманна, заключается въ истинѣ пессимизма положеннаго имъ въ свое основаніе. Значительный пессимистическій элементъ содержался и въ браманизмѣ, но только въ буддизмѣ онъ становится основаніемъ всей религіи.

Браманизмъ утверждалъ, что абсолютное есть чистое, недѣлимое, неизмѣнное



и неопредѣленное бытіе; буддизмъ говорить, что абсолютное есть чистое ничто; конечною цѣлью перваго было спасеніе въ соединеніи съ Брамой и участіе въ его блаженствѣ; послѣдній ограничивается тѣмъ, что находитъ эту цѣль въ освобожденіи отъ страданій бытія, а въ блаженствѣ искупленія видитъ лишь контрастъ съ бѣдствіями жизни и простое прекращеніе, погашеніе (Нирвана) ея мученій.

Но если чистое ничто можетъ являться конечною цѣлью человѣческихъ желаній, оно не можетъ быть безусловнымъ основаніемъ бытія. Если ничто есть дѣйствительно абсолютное, то это даетъ, правда, достаточное объясненіе того, почему міръ въ существѣ своемъ ничтоженъ, но не того, какимъ образомъ онъ могъ возникнуть несмотря на это ничтожество его сущности.

То, что въ буддизмѣ остается положительнымъ абсолютнымъ, это—Маія-иллюзія. Для насъ странно звучитъ такое положеніе; но стоить вспомнить, что Шеллингъ приучилъ насъ къ положенію: абсолютное есть разумъ, а Гегель къ дру-

тому: абсолютное есть понятіе. Въ отношеніи содержанія можетъ-быть гораздо основательнѣе разсматривать какъ абсолютное—разумное понятіе, а не иллюзію; но съ точки зрѣнія формальной здѣсь нѣтъ разницы, такъ какъ и то и другое—абстракціи отъ продуктовъ человѣческой духовной дѣятельности, и у народа мечтательнаго также естественно возведеніе въ абсолютное продуктовъ фантазіи, какъ продуктовъ разсудка — у народа склоннаго къ чистому мышленію.

Иллюзія, какъ таковая, есть единственное положительное абсолютное въ міросозерцаніи буддизма, и потому это міросозерцаніе можно характеризовать выраженіемъ: „абсолютный иллюзионизмъ“.

Это міросозерцаніе никакъ не слѣдуетъ смѣшивать съ пантеизмомъ. Браманизмъ еще склоненъ къ тому, чтобы сохранить видимость пантеизма, потому что въ немъ, какъ акосмизмъ, существуетъ супернатуралистическій *богъ*, а какъ въ пантеизмъ—дѣйствительное *все*; и то и другое понятіе просвѣчиваютъ въ немъ и упускается только изъ виду, что они составляютъ несовмѣстимыя проти-

воположности, и что въ одномъ не хватаетъ *всего*, а въ другомъ *боги*. Буддизмъ наоборотъ не есть пантеизмъ и не желаетъ быть имъ, потому что, какъ рѣшительный атеизмъ, онъ не знаетъ ни бога, ни дѣйствительнаго міра, ни сущаго Единаго, ни сущаго Всего.

Остановливаясь въ метафизикѣ на числѣ отрицаніи, въ требованіяхъ нравственныхъ буддизмъ идетъ дальше браманизма: браманизмъ ограничивается искупленіемъ собственнаго я подъ предлогомъ, что въ этомъ заключается содѣйствіе, какъ бы оно ни было незначительно, къ искупленію божества; буддизмъ, разрушающій это заблужденіе, расширяетъ страстное стремленіе къ искупленію изъ собственнаго сердца на весь міръ страданій и такимъ образомъ превращаетъ всю жизнь благочестиваго человѣка въ безпрерывное дѣло состраданія и проповѣди, и этому онъ обязанъ своими великими историческими успѣхами въ распространеніи мирнымъ путемъ болѣе кроткихъ нравовъ и человѣческихъ чувствъ между народами болѣею частію грубыми и необразованными.

Когда въ буддизмѣ гипостазируется понятіе вины, она остается еще такъ-сказать отрицательною субстанціей, которая должна быть умалена до нуля и рядомъ съ нимъ долженъ быть гипостазированъ міровой порядокъ какъ положительная субстанція, производящая это постепенное сведеніе всего къ нулю. Но такимъ образомъ гипостазированный нравственный порядокъ становится истиннымъ, дѣйствительнымъ абсолютнымъ и буддійскаго міровоззрѣнія, передъ которымъ отрицательное абсолютное *ничто* не можетъ уже имѣть значенія, и буддизмъ является уже въ совершенно новомъ видѣ: метафизическій нигилизмъ и иллюзіонизмъ теоріи познанія отступаютъ на задній планъ, и понятіе нравственнаго міроваго порядка вступаетъ на опустѣвшій престолъ божества, причемъ эта безличная идея не претворяется однако въ дѣйствительное духовное существо.

Выработанное имъ понятіе нравственной автономіи буддизмъ не перебрасываетъ въ фантастическій міръ боговъ, подобно германской религіи, оставляющей земному человѣку только гетерономиче-

ское подраженіе этимъ автономнымъ прообразамъ; для него эмпирически данное челоѣчество есть та самая среда, гдѣ проявляется нравственный міровой порядокъ, гдѣ происходитъ діалектика вины и ея автономическаго примиренія. Начало искупленія онъ не переноситъ на какого-либо религіознаго героя или богочеловѣка, который бы своимъ однажды совершеннымъ объективнымъ подвигомъ совершилъ искупленіе челоѣчества, какъ въ христіанствѣ, которое оставляетъ ищущему спасенія челоѣку только субъективное проявленіе собственной личности этого объективно совершеннаго искупленія; буддійскій процессъ искупленія совершается въ каждомъ индивидуумѣ; ученіемъ и примѣромъ онъ получаетъ, правда, первоначальный толчокъ и поощреніе, но никакими замѣстительными дѣйствіями третьяго лица онъ не можетъ быть сколько-нибудь сокращенъ, измененъ или дополненъ. Этой совершенной имманентностью религіозно-нравственнаго сознанія буддизмъ высоко поднимается надъ всѣми когда-либо существовавшими религіями и представляетъ блес-

тящій идеаль для всѣхъ дальнѣйшихъ стремленій религіознаго сознанія, — идеаль который не можетъ быть превзойденъ въ въ принципѣ, хотя и долженъ быть освобожденъ отъ присущей ему односторонности, поставленъ на совершенно другаго рода теоретическое основаніе и на этомъ новомъ основаніи переработанъ совершенно заново \*).

Въ настоящей своей формѣ буддизмъ содержитъ цѣлый рядъ внутреннихъ противорѣчій. Вся его этика не согласима съ метафизикой; единственнымъ возможнымъ результатомъ этой метафизики является полный индифферентизмъ — это высшее и послѣднее практическое заключеніе иллюзіонизма; тотъ, кто достигъ вершины буддійской мудрости, тотъ уже при жизни осуществилъ въ себѣ цѣль страстнаго стремленія къ искупленію, и существующая для другихъ видимость его смер-

\*) Очевидно, что Гартманну совершенно чуждо христіанское понятіе о *Церкви*, какъ о тѣлѣ Христовомъ или Богочеловѣческомъ. Здѣсь сказывается ограниченность мысли протестантской, осужденной вращаться лишь въ сферѣ субъективизма и объективизма. *Ред.*

ти не производить уже никакой перемены в нем самом; но несмотря на теоретическое убеждение в призрачности всего сущаго, страдание постоянно заставляет чувствовать себя, и при этом естественно возникает вопрос: что мешает прекратить его самоубийством? Если все ничтожно и безразлично, то также безразлично должно быть и то: прекращу ли я видимость моего существования самоубийством. Мировоззрение иллюзионизма не может выставить против этого никакого логического аргумента, потому что послѣдній результат его мудрости гласитъ, что самоубийство бесполезно, такъ какъ безразлично жить или не жить; но отсюда можно вывести только заключение, что и произвольный переходъ отъ одного безразличнаго состоянія къ другому также безразличенъ, и слѣдовательно долженъ быть предоставленъ личному усмотрѣнію cadaго. Можно пойти еще дальше и сказать, что буддѣйская мораль, основанная на состраданіи, исключается абсолютнымъ индифферентизмомъ, потому что и состраданіе основано на вѣрѣ въ реальность страданія, и теряетъ всякій смыслъ

и силу мотивации, когда является болѣе совершенное пониманіе, что радость и горе, какъ во мнѣ самомъ, такъ и въ другихъ—состоянія кажущіяся, ничтожныя и совершенно безразличныя.

Основное противорѣчіе буддизма заключается въ томъ, что онъ удерживаетъ свой иллюзионизмъ рядомъ съ своими нравственными началами; этого противорѣчія онъ не въ состояніи примирить собственными силами. Но Гартманнъ полагаетъ, что не вѣроятно, чтобы такая религія какъ буддизмъ была осуждена на полный застой или на исчезновеніе; онъ думаетъ, что какъ вся будущая міровая культура должна основаться на обменѣ добытыхъ Востокомъ и Западомъ результатовъ, такъ и будущая міровая религія должна возникнуть изъ глубокихъ религіозныхъ идей буддизма и христіанства.

Въ буддизмѣ долженъ быть удержанъ нравственный міровой порядокъ, являющийся въ немъ какъ гипостазированная сила, какъ вѣчная неизмѣнная власть, всегда въ концѣ-концовъ торжествующая.

Онъ долженъ быть удержанъ какъ един-

ственное, истинное и положительное абсолютное, стоящее бесконечно выше міра и въ то же время ему постоянно присущее, и въ каждомъ духовномъ индивидуумѣ развивающее и сохраняющее свою имманентную дѣятельную силу. Этотъ нравственный міровой порядокъ есть правда, единство; но не лишенное атрибутовъ, не исключющее разнообразія, какъ абстрактное единство Браммы, а напротивъ того, единство заключающее въ себѣ множественность своихъ идеальныхъ моментовъ, многообразное, органически расчлененное, т. е. конкретное. Такимъ образомъ получилось бы абсолютное положительно сущее, опредѣленное по содержанию, и атеизмъ былъ бы побѣжденъ въ принципѣ и было бы найдено то истинное бытіе, котораго тщетно искалъ браманизмъ; вмѣстѣ съ тѣмъ получилась бы возможность смотрѣть на примиреніе съ нравственнымъ мировымъ порядкомъ, къ которому стремится религиозное искупленіе, какъ на достиженіе истиннаго религиознаго отношенія между человекомъ и Богомъ. Только въ связи мистики браманизма съ буддійскою этикой за-

ключается полнота религиознаго сознанія Индійскаго народа; но эта связь не можетъ быть достигнута на почвѣ идеализма. Нравственный міровой порядокъ заключаетъ въ себѣ требованіе правильного природнаго порядка въ сферѣ трансцендентно - реальной индивидуализации. Также какъ абсолютное, въ смыслѣ нравственнаго міроваго начала, присуще каждому отдѣльному нравственному событію, но ни однимъ изъ нихъ и ихъ совокупностью не исчерпывается, также и абсолютное, какъ природное міровое начало, конкретнымъ образомъ присуще каждому единичному бытію и конкретной полнотѣ всей дѣйствительности, не исчезая однако въ единицахъ или въ ихъ совокупности, и не переставая быть трансцендентнымъ бытіемъ среди разнообразія своихъ идеальныхъ моментовъ. Такое рѣшеніе есть конкретный монизмъ, необходимо вытекающій изъ понятія нравственнаго міроваго порядка, въ противоположность абстрактному монизму, мечтающему достигнуть истиннаго единства посредствомъ исключенія изъ него множественности конкретно существую-

щаго вмѣсто включенія ея въ помянутое единство.

Съ признаніемъ реальности міроваго процесса долженъ былъ бы исчезнуть иллюзионизмъ вмѣстѣ съ его практическими послѣдствіями; квіетизмъ и индифферентизмъ должны были бы перейти въ свою противоположность, ихъ пришлось бы признать основнымъ грѣхомъ, такъ какъ нравственный міровой порядокъ требовалъ бы непрерывной борьбы за свое постепенное и все болѣе совершенное осуществленіе; онъ требовалъ бы энергическаго содѣйствія реальному міровому процессу, а не пассивнаго и мечтательнаго удаленія отъ него.

Такова та реформа, которой фонъ-Гартманнъ желаетъ для буддизма. При ней, замѣчаетъ онъ, ограниченная точка зрѣнія многихъ отдѣльныхъ индивидуальныхъ искушеній отъ злобы бытія исчезаетъ передъ величественной перспективой одного дѣльнаго универсальнаго процесса искушенія, единый абсолютный субъектъ котораго есть абсолютный духъ, имѣющій своимъ содержаніемъ нравственный и природный міровой порядокъ. Этотъ Духъ

былъ бы въ то же время и трансцендентнымъ основаніемъ міра и его имманентною сущностью, и, какъ все это вмѣстѣ взятое, объектомъ религіознаго отношенія, т. е. Богомъ \*).

„Абстрактный монизмъ“, замѣчаетъ онъ далѣе, хотѣлъ дать своему богу слишкомъ много заразы, „полагая, что объекту религіознаго отношенія можно отдать только все, онъ уже не оставляетъ для его субъекта—человѣка никакой реальности и разрушаетъ такимъ образомъ дѣйствительность самаго реальнаго отношенія“.

Замѣчаніе это вполне справедливо; хотя имъ не рѣшается конечно вопросъ насколько возможно перенесеніе на дѣйствительно единое существо множественности тѣхъ идеальныхъ моментовъ, о которыхъ говоритъ фонъ-Гартманнъ?

## VII.

**Монотеизмъ. Религія пророковъ и мозаизмъ.**

### **Заключеніе.**

И браманизмъ и буддизмъ, какъ мы уже видѣли, возвышаются надъ натура-

\*) Ст. 364.

лизмомъ и принадлежатъ къ религіямъ супранатуралистическимъ; но одинъ, по мнѣнію фонъ-Гартманна, — оказывается только акосмизмомъ, а другой чистымъ иллюзионизмомъ; въ основаніи обоихъ лежитъ, правда, идея нѣкотораго единства, но единство это чисто абстрактное и религію монотеизма суждено было выработать только Израильтянамъ; но и они должны были пройти черезъ фазу генотеизма; мы не будемъ останавливаться на этой фазѣ, которая ничѣмъ существенно не отличается отъ соотвѣтствующаго періода у другихъ народовъ. Но мѣстныя условія и даже крайне малые размѣры Іудеи содѣйствовали тому, что изъ первоначальнаго отношенія къ Іеговѣ какъ къ одному изъ натуралистическихъ боговъ выработался впоследствии монотеизмъ.

Переходъ отъ генотеизма къ монотеизму совершается постепенно, преимущественно подъ влияніемъ пророковъ. Чужіе боги не сразу перестаютъ быть богами, но они становятся въ зависимость отъ Іеговы, отступаютъ на второй планъ; для другихъ народовъ они еще могутъ

оставаться богами, то есть предметами религіознаго отношенія, но для Израиля они уже не могутъ быть ими, потому что не могутъ и не должны быть предметами такого отношенія. Монотеизмъ пророковъ не есть еще монотеизмъ въ строгомъ смыслѣ; но въ немъ уже является сознаніе, что только конкретное божество достойно быть предметомъ религіознаго отношенія, и что эта истина откровенія народа Израильскаго когда-нибудь должна сдѣлаться общимъ достояніемъ всего человѣчества.

Страданія во время плѣненія Вавилонскаго выработали въ пророкахъ, по замѣчанію Гартманна, еще одну весьма замѣтельную идею: идею замѣстительства. Если праведники, оставшіеся вѣрными своему Богу, несутъ коллективно вину всего народа, то развѣ можетъ это искупленіе не послужить во благо всему народу? какъ можетъ Іегова остаться непримиреннымъ передъ заслугою ихъ неизмѣнной вѣрности своему полному жертвѣ призванію? Такимъ образомъ возникаетъ понятіе о замѣстительствѣ въ искупленіи, — понятіе, имѣющее свой естественный

корень въ коллективистическомъ воззрѣніи того времени. То, что даетъ пророкамъ отраду въ страданіи и въ исполненіи своего призванія, это — утѣшительная вѣра, что они терпятъ и дѣйствуютъ на благо всего народа, жертвуя вмѣсто него своею личностью изъ любви къ нему и къ своему національному Богу, и, принося такимъ образомъ этому Богу жертву болѣе дѣйствительную нежели всѣ остальные, они въ концѣ-концовъ достигаютъ примиренія Бога съ его народомъ и какъ вѣрные рабы помогаютъ ему въ осуществленіи его провиденціальнаго цѣлей. Замѣстительство страданія оказывается двоякаго рода: во первыхъ, страданіе избраннаго народа за языческій міръ и, во вторыхъ, страданіе идеальнаго Израиля за ослѣпленную массу; за первую мысль цѣпляется іудейскій народъ въ позднѣйшей своей, полной превратностей судьбѣ какъ за самое идеальное утѣшеніе; къ послѣдней примкнуло христіанство, сосредоточивши понятіе страдающаго раба Божія вмѣсто идеальнаго народа Израильскаго въ идеальномъ единичномъ образѣ Спасителя.

Поэтому у пророковъ мы находимъ, по мнѣнію Гартманна, зачатки дальнѣйшаго развитія іудейской религіи и даже христіанства; но это еще только зачатки, въ которыхъ нѣтъ пока ничего твердаго и опредѣленнаго; систематизація разрозненныхъ мыслей встрѣчающихся у нихъ должна была выпасть на долю другихъ лицъ — на долю священства. Систематизацію эту мы встрѣчаемъ въ книгахъ приписываемыхъ Моисею. Мозаизмъ развился въ двухъ главныхъ фазахъ, говоритъ фонъ-Гартманнъ, — сначала въ простѣйшей формѣ книги закона до изгнанія, и позднѣе — въ первыхъ поколѣніяхъ по возвращеніи изъ него. Между этими двумя періодами продолжается тихая, но непрерывная борьба противъ пророковъ, оканчивающаяся съ Іезекилемъ. Живыя предсказанія пророковъ мало-по-малу замѣняются мертвымъ письменнымъ откровеніемъ, и мозаизмъ, послѣ борьбы нѣсколькихъ столѣтій, занимаетъ мѣсто ихъ религіи. Видѣть въ этомъ шагъ назадъ, по мнѣнію Гартманна, было бы совершенно ошибочно, такъ какъ, хотя религія пророковъ дѣйствительно



заключаетъ въ себѣ болѣе зародышей нежели сколько развилось ихъ въ мозаизмъ, — нельзя требовать однако, чтобы въ ближайшей степени развитія разомъ получили полный разцвѣтъ всё сѣмяна предъидущей.

Въ мозаизмъ прежде всего сознательно ограничивается эвдемонизмъ, а не случайно, какъ въ натуралистическихъ религіяхъ; въ немъ гетерономія выступаетъ какъ высшій и послѣдній опредѣляющій принципъ и оставляетъ эвдемонизму не болѣе простору чѣмъ сколько онъ можетъ найти его при выполненіи гетерономіи. Ягова самъ по себѣ, по своему существу и природѣ, возвышается на степень духовно-нравственной личности, на степень Святаго и Праведнаго Бога, и потому что самъ Онъ таковъ, Онъ хочетъ, чтобы и созданія его, сотворенныя имъ по своему подобію, были святы и праведны; а для того, чтобы они могли быть таковы, имъ нужно его руководство; это и есть законъ Откровенія.

Заповѣдь исполняется потому, что ее заповѣдывалъ Ягова, и только потому, что онъ ее заповѣдывалъ, содержаніе ея

считается нравственнымъ, а не потому, что оно нравственно само по себѣ; отсюда слѣдуетъ, что каждая заповѣдь должна и исполняться одинаково абсолютнымъ образомъ, что неповиновеніе въ принципѣ имѣетъ одинаковое значеніе, къ чему бы оно ни относилось, — къ нравственному ли закону или къ закону обрядному. Даже заповѣдь любви къ ближнему является здѣсь въ формѣ гетерономіи; принципъ, на который она опирается, есть воля Господа Бога: „ты долженъ любить ближняго твоего какъ самого себя, ибо я Господь“, говоритъ Ягова.

Соприкосновеніе Израильтянъ съ Персидскимъ царствомъ не могло не оказать вліянія на ихъ религію; вліяніе это выразилось прежде всего въ томъ, что представленіе Ягови все болѣе приближалось къ представленію Агурамазды. Ягова также возсѣдаетъ теперь на седьмомъ небѣ, на свѣтозарномъ престолѣ величія, и ему даже приписывается свѣтовое тѣло. Агурамазда болѣе трансцендентнѣ чѣмъ какой бы то ни былъ другой генотеистическій богъ; подчиненные боги вмѣсто его и но его полномочію вмѣшиваются

въ мировое теченіе. Ягова становится также все болѣе трансцедентнымъ по мѣрѣ того, какъ возрастаетъ его сверхъестественное величіе и неприступная святость. Но такъ какъ недостаетъ натуралистическихъ подчиненныхъ боговъ, то потребность въ другихъ посредствующихъ личностяхъ для исполненія его воли становится тѣмъ болѣе оцутительна; потому его личное вмѣшательство ограничивается совершенно особыми исключительными случаями и принимаетъ за то въ этихъ случаяхъ тѣмъ болѣе удивительный характеръ. Такимъ образомъ подъ вліяніемъ парсизма развивается у Евреевъ особая теорія ангеловъ; параллельно съ добрыми ангелами являются злые, и какъ первые подчиняются Михаилу, такъ вторые Самаилу или Сатанѣ, какъ своему верховному начальнику. Сатана есть важнѣйшій изъ тѣхъ ангеловъ, посредствомъ которыхъ Богъ исполняетъ предначертанныя имъ гибельныя дѣйствія. Сатана обманываетъ, осдѣвливаетъ людей, искушаетъ и наказываетъ ихъ, и есть такимъ образомъ противникъ человѣческой добродѣтели и

человѣческаго счастья, а отнюдь не Бога, такъ какъ онъ дѣйствуетъ якобы только по его порученію и во имя Его. Но такъ какъ въ Персіи роль искустителя, обвинителя и мучителя принадлежала дѣйствительно падшему богу, сдѣлавшемуся существомъ противубожественнымъ, то легко было перенести на Сатану эти опредѣленія Аримана и признать его падшимъ ангеломъ или существомъ внутренно злымъ.

Къ персидскому вліянію присоединились вліянія египетское и греческое, и во времена предшествовавшія христіанству іудейскій монотеизмъ достигъ высшей точки своего пониманія божества: онъ возвелъ его милосердіе во всеблагость, а всеблагость во всеобъемлющую любовь. Дальше этой любви понятіе божества не могло продолжить и христіанство, такъ какъ она есть дѣйствительно послѣднее и высшее свойство религіознаго объекта, пока онъ мыслится личнымъ. Строгій, гнѣвный, пожирающій богъ огня древняго Израиля становится теперь вселюбящимъ Отцомъ, къ которому дѣти его могутъ обращаться съ

полнымъ упованіемъ на него; уже не одинъ Израиль становится въ сыновнее отношеніе къ Богу,—каждый благочестивый или праведный человѣкъ находится въ такомъ личномъ сыновнемъ отношеніи, и оно простирается далѣе Израиля—на всѣхъ тѣхъ, кто признаетъ Бога и боится его.

Мы находимся здѣсь на той чертѣ, за которою слѣдуетъ частію христіанство, частію продолжается самостоятельное развитіе іудейской религіи. Гартманнъ посвящаетъ этому предмету еще нѣсколько главъ, но мы не послѣдуемъ за нимъ далѣе, такъ какъ это повлекло бы насъ на почву современныхъ богословскихъ вопросовъ.

Все, что можетъ сдѣлать философская критика относительно религіозныхъ системъ, это—указать на ихъ слабыя или сильныя стороны, и содѣйствовать такимъ образомъ ихъ развитію; но дать имъ положительное содержаніе она не въ состояніи.

Въ виду этого всѣ догадки относительно дальнѣйшаго развитія религіозныхъ

идей въ совершающейся исторической жизни, какъ бы онѣ ни были остроумны, имѣютъ мало вѣроятія достигнуть сколько-нибудь положительнаго, обоснованнаго *наукой* заключенія, такъ какъ главный источникъ религіознаго сознанія содержится въ чувствѣ и ускользаетъ отъ логическихъ опредѣленій.

Самъ Гартманнъ признаетъ это повидимому, и только иногда поддается желанію *построить* религію, а не анализировать ее\*).

Кн. Д. Цертелевъ.

---

\*) Въ книгѣ о религіозномъ сознаніи человечества, существенныя черты которой мы старались передать въ настоящихъ статьяхъ, Гартманнъ излагаетъ свой взглядъ на историческое развитіе религіозныхъ идей. Свою собственную теорію онъ излагаетъ въ другомъ сочиненіи „Религія Духа“ (Die Religion des Geistes. Berlin, C. Demcher, 1882).