Л1 41/64

НРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛЪ БУДДИЗМА

ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ

КЪ

ХРИСТІАНСТВУ.

НРАВСТВЕННЫЙ ИДЕАЛЪ БУДДИЗМА

ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ

КЪ

ХРИСТІАНСТВУ.

Соч. А. ГУСЕВА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія А. И. Поповицкаго и К°. (Греч. пр., № 6—14).
1874.

По опредѣленію Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи печатать дозволяется. 24-го апрѣля 1874 г.

Ректоръ Академіи, Протоіерей *Іоаннъ Янышевъ*.

13991-С

2011121574

Буддизмъ представляетъ собою одну изъ замѣчательнѣйшихъ религіозныхъ системъ древняго языческаго міра. Происхожденіе этой религіи, какъ полагаетъ большинство ея изслѣдователей, восходитъ къ первой половинѣ VII вѣка до Р. Христова. Число ея исповѣдниковъ и по настоящее время поразительно велико и превышаетъ количество послѣдователей другихъ религій, взятыхъ въ отдѣльности. Максъ Мюллеръ утверждаетъ, что число буддистовъ простирается до 455,000,000 [1]). Нѣкоторые изслѣдователи насчитываютъ буддистовъ даже болѣе 700,000,000. Во всякомъ случаѣ, буддизмъ— одна изъ самыхъ распространенныхъ религій, если мы примемъ въ соображеніе статистическія данныя, по которымъ оказывается, что земной шаръ населенъ болѣе 1,288,000,000 жителей и что число исповѣдуемыхъ людьми религій простирается до тысячи [2]). И изъ инородцевъ, населяющихъ нѣкоторыя пространства Россіи, значительное число относится къ исповѣдникамъ буддизма, каковы: калмыки, буряты и т. п. Уже съ этой одной стороны изученіе буддизма имѣетъ для насъ важный интересъ.

Но этого мало. Буддизмъ не остался безъ вліянія и на образованіе разныхъ ересей, возникавшихъ на христіанской почвѣ. Достаточно, напримѣръ, указать на гностицизмъ, въ которомъ довольно ясно бросается въ глаза аналогія съ буддизмомъ. Не вдаваясь въ сопоставленіе буддизма съ гностицизмомъ въ этомъ отношеніи, мы предпочитаемъ указать на нашихъ хлыстовъ съ ихъ вѣрою въ переселеніе душъ, въ многократныя и доселѣ продолжающіяся воплощенія Христа и т. под. Тутъ нельзя не видѣть, по нашему мнѣнію,

[1]) Beiträge zur vergleichenden Religions-Wissenschaft. Erst. B. S. 188.

[2]) «Московскія Вѣдомости». 1870 г. № 19-й.

вліянія вѣрованій и міросозерцанія алтайской расы, что подтверждается и теперь еще не прекратившимся появленіемъ въ Восточной Сибири такъ называемыхъ хубилгановъ, изъ-за границы, съ ихъ буддійской проповѣдью.

Буддизмъ представляетъ интересъ для изучающаго и въ томъ отношеніи, что эта религія, благодаря темнымъ представленіямъ о ней, соединеннымъ съ предвзятостью взгляда, поставлялась и доселѣ поставляется въ непосредственную генетическую связь съ христіанскимъ ученіемъ и съ нѣкоторыми проявленіями христіанской жизни. Поводомъ къ этому служило и служитъ внѣшнее совпаденіе съ буддизмомъ нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія и нравоученія и такое же сходство нѣкоторыхъ проявленій христіанской жизни и практики церковной съ тѣми же явленіями въ буддизмѣ. Такъ, существовала чуть не цѣлая историческая школа, имѣвшая своимъ главою Мишле, которая, самымъ невыгоднымъ для христіанства образомъ, противопоставляла его буддизму. Путешественники и географы порой выбивались изъ силъ, чтобы доказать благодѣтельное, цивилизующее вліяніе буддизма на исповѣдующіе его народы. Даже нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ, стоящіе на раціоналистической почвѣ, смотря на христіанство съ точки зрѣнія ихъ односторонихъ доктринъ, не хотѣли видѣть никакого существеннаго различія между Буддой съ его религіозной системой и Іисусомъ Христомъ съ основаннымъ Имъ христіанствомъ. Какъ въ Буддѣ они видятъ геніальнаго реформатора-моралиста, такъ и въ лицѣ Христа Спасителя видятъ мудреца, обязаннаго своею мудростью то іерусалимо-александрійской школѣ, то ессеямъ, то знакомству съ религіозными системами древняго міра, и преимущественно съ-буддіиской. Понимая пантеистически идею воплощенія Бога въ человѣкѣ, они находятъ страннымъ ученіе христіанской церкви о воплощеніи Сына Божія, столь чуждое пантеизму, и пытаются, хотя и безуспѣшно, подкопаться подъ христіанское представленіе о Богочеловѣкѣ. Въ глазахъ такихъ гегельянцевъ, каковъ, напримѣръ Штраусъ, индійцы стоятъ несравненно выше христіанъ. Онъ находитъ страннымъ, что у этихъ послѣднихъ «только однажды воплотился Богъ», тогда какъ у первыхъ «онъ воплощается часто» [1]). Извѣстный авторъ «Vie de Jesus», находящій, что «Богъ, провидѣніе,

[1]) «Правосл. Догматич. Богословіе», Архіеп. Филарета. 2 ч. стр. 101.

безсмертіе» и т. под. суть, «такія добрыя, старыя слова», которыя составляютъ лишь «произведеніе инстинктовъ природы человѣческой» и «дѣло ея творчества», не только не отступилъ предъ оскорбительнымъ сравненіемъ Шакья-Муни со Христомъ, но даже отважился дать первому чуть не преимущество, какъ болѣе глубокому и спекулятивному философу [1]). Нельзя, поэтому, не видѣть, что внимательное разсмотрѣніе буддизма и безпристрастное сопоставленіе его съ христіанствомъ представляетъ настоятельный интересъ для людей, желающихъ не предубѣжденно относиться ко всему и наиболѣе серьезно и прочно обосновывать свои убѣжденія.

Далѣе, присматривающійся къ направленію и тенденціямъ нѣкоторыхъ современныхъ философскихъ системъ не можетъ не замѣчать своего рода совпаденія ихъ доктринъ съ началами буддійскаго ученія. Таковы системы: Спинозы, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха и другихъ. Нѣкоторыя же изъ системъ современныхъ философовъ до такой степени ярко отражаютъ на себѣ основныя тенденціи буддизма, что, читая ихъ, какъ будто наталкиваешься на какую-нибудь буддійскую символическую книгу. Вотъ что, напримѣръ, говоритъ Шопенгауеръ, построившій свою этику, какъ и буддизмъ, на состраданіи, о конечной цѣли всего сущаго: «Предпочтеніе жизни не бытію, говоритъ онъ, если смотрѣть на нихъ объективно, не имѣетъ за собою почти никакой цѣны. Я думаю, что еслибъ опытъ и здравое размышленіе возвысили свой голосъ, то они рекомендовали бы намъ не бытіе. Только полное уничтоженіе жажды продолженія жизни, служащей въ природѣ источникомъ ея бытія, можетъ вести міръ къ блаженству» [2]).—Не мы одни позволяемъ себѣ ставить въ параллель философемы нашего времени съ строемъ понятій, характеризующихъ буддизмъ. Вотъ, напримѣръ, что говоритъ одинъ изъ образованнѣйшихъ людей нашего времени, хорошо изучившій буддизмъ. «Къ несчастію, говоритъ Сентъ-Илеръ, среди насъ находятъ благопріятный пріемъ такія ученія, которыя составляютъ основу буддизма. Съ нѣкотораго времени появляются системы, гдѣ превозносится метемпсихосъ, гдѣ думаютъ объяснить міръ и человѣка безъ Бога и Провидѣнія, гдѣ отказываютъ надеждамъ человѣческаго рода на безсмертную жизнь за гробомъ, гдѣ

[1]) VI edit. p. 76.

[2]) Briefe über die Schopenhauersche Philosophie, von Frauenstädt. S. 292.

безсмертіе души поставляютъ въ безсмертіи дѣлъ, гдѣ на мѣсто Бога ставятъ человѣка, какъ единственное существо, въ которомъ безконечное приходитъ къ самосознанію. И это-то внушается во имя науки, во имя исторіи или философіи, даже метафизики, въ теоріяхъ, которыя нисколько не новы и нисколько не оригинальны, а между тѣмъ душамъ слабымъ наносятъ страшный вредъ. Конечно, этимъ сопоставленіемъ я вовсе не желаю оскорблять теперешнихъ нашихъ философовъ и ставить ихъ на одну доску съ Буддой. Дѣлая имъ одинаковый упрекъ съ Буддой, я въ тоже время цѣню то, что раздѣляетъ ихъ отъ Будды, и охотно признаю за ними болѣе достоинства, чѣмъ за Буддой. Но философскія системы должно оцѣнивать по тѣмъ выводамъ и результатамъ, къ которымъ они приводятъ, не придавая особеннаго значенія разности путей, приведшихъ къ нимъ. Между тѣмъ, эти выводы могутъ быть одинаково негодными при всей разности посылокъ, ведущихъ съ необходимостью къ нимъ» [1]). Въ этомъ же духѣ высказывается и нашъ соотечественникъ, столь много сдѣлавшій въ изслѣдованіи и изученіи буддизма, — Ковалевскій. «Въ Индіи, говоритъ онъ, мы встрѣчаемъ всѣ наши философскія системы» [2]) и т. дал. Сюда же присоединяютъ свой голосъ Дрэперъ, нашъ педагогъ-психологъ Ушинскій и другіе. Изученіе буддизма въ его приложеніи къ жизни и въ примѣненіи къ живымъ и не заглушимымъ потребностямъ человѣческаго существа послужитъ къ наиболѣе яркому освѣщенію того зла, какое само собою вытекаетъ изъ указанныхъ доктринъ, и къ обнаруженію всей ихъ неудовлетворительности и несостоятельности въ сравненіи съ свѣтлымъ и животворнымъ ученіемъ христіанства. Всякій посильный трудъ въ этомъ отношеніи—дѣло далеко не безполезное.

Особенно же важно разоблаченіе въ подобныхъ ученіяхъ именно того, въ чемъ видятъ ихъ особое преимущество и силу и на основаніи чего сознательные и безсознательные недруги христіанства возвеличиваютъ буддизмъ въ ущербъ первому. А такой вліятельной силой и камнемъ преткновенія для умышленныхъ и неумышленныхъ панегиристовъ буддизма служитъ болѣе всего нравственное

[1]) Le Buddha et sa religion. Introd. p. 6.

[2]) Ученыя записки казанскаго университета. 1835 г. стр. 337. кн. 2.

ученіе, *составляющее существенѣйшій* и *важнѣйшій* элементъ въ немъ. Не мало можно указать ученыхъ, которые, проводя параллель между нравственнымъ ученіемъ Будды и Христа, не только иногда не видятъ всей существенной разницы между ними, но даже предпочитаютъ мораль Будды нравственному ученію христіанства. Таковъ, между прочимъ, Кеппенъ, написавшій очень дѣльное и основательное во многихъ отношеніяхъ сочиненіе о буддизмѣ. «Часто утверждаютъ, говоритъ онъ, что любовь буддійская и христіанская не могутъ быть сравниваемы одна съ другой и что та и другая различаются въ самыхъ основаніяхъ своихъ. Я не могу постигнуть такого существеннаго различія между ними. Та и другая мораль ясно представляетъ одно и тоже требованіе, за исключеніемъ развѣ того, что любовь, узаконяемая буддизмомъ, внѣшнимъ образомъ простирается дальше христіанской... Вообще видно поразительное сходство между буддійскимъ и христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ» [1]). Восторженныя одобренія нравственнаго ученія буддизма идутъ отъ людей самыхъ противоположныхъ лагерей и спеціальныхъ занятій. Вотъ что, напримѣръ, говоритъ о нравственномъ ученіи буддизма такой извѣстный ученый, какъ Максъ-Мюллеръ. «Моральный кодексъ буддистовъ, разсматриваемый самъ въ себѣ, есть совершеннѣйшій въ своемъ родѣ, какой когда-нибудь былъ данъ. Съ этимъ согласны друзья и враги его» [2]). «Мораль этихъ азіатскихъ язычниковъ, говоритъ Палласъ, не заслуживаетъ порицанія и такъ миролюбива, что если бы они старательно и внимательно исполняли ее, то никакая нація на землѣ не могла бы превзойти ихъ въ добродѣтели» [3]). Диттесъ, извѣстный и у насъ на Руси, какъ педагогъ, въ одномъ изъ своихъ сочиненій, именно «въ исторіи воспитанія и обученія», переведенной на русскій языкъ, позволяетъ себѣ слѣдующія фразы, излагая характеръ воспитанія у индійцевъ: «Въ VI вѣкѣ до Р. Христова выступилъ Будда, который училъ чистому монотеизму, возвѣщалъ всеблагаго, всевѣдущаго и всемогущаго Бога, предъ которымъ всѣ люди одинаковы предъ которымъ изчезаютъ кастовыя разности и котораго требовалось почитать чрезъ нравственную чистоту, любовь къ людямъ и

[1]) Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Erst. B. S. 448—449.

[2]) Указан. выше его сочиненіе, стр. 193.

[3]) Nachrichten über die mongol. Völkerschaften. 2. 70.

вообще чрезъ добродѣтельную жизнь»[1]). Считая достаточными и эти свидѣтельства, мы не станемъ приводить другихъ въ доказательство превратныхъ воззрѣній на буддизмъ и не заслуженнаго превознощенія его особенно въ нравственномъ отношеніи.

Представленіе нравственнаго ученія буддистовъ въ возможно объективномъ видѣ и противоположеніе ему христіанскаго нравственнаго міровоззрѣнія и составляетъ задачу нашего посильнаго труда. Чтобы ярче освѣтить *нравственное ученіе буддизма*, показать самыя основы, на которыхъ оно утверждается, и выяснить *коренное различіе между нимъ и христіанскимъ нравоученіемъ*, мы, прежде чѣмъ приступить къ изложенію буддійскаго нравоученія, выяснимъ, по мѣрѣ возможности, *религіозно-нравственныя воззрѣнія индійцевъ, предшествующія буддизму*, обрисуемъ, согласно съ нашей задачей, *личность основателя буддизма* и наконецъ изложимъ *теоретическое или религіозное ученіе буддизма*, такъ какъ теоретическій элементъ въ системѣ буддизма опредѣляетъ собою характеръ и свойства его морали, благодаря существующей вообще неразрывности теоретическихъ или религіозныхъ нашихъ представленій съ нашими нравственными воззрѣніями, — неразрывности, которая въ своемъ мѣстѣ будетъ выяснена нами, но мѣрѣ надобности.

ГЛАВА I.

Религіозно-нравственныя воззрѣнія индійцевъ, предшествующія буддизму.

Предки того племени, изъ среды котораго вышелъ Шакъя-Муни, реформаторъ браманизма, первоначально обитали при истокахъ Окса и Яксарта въ средней Азіи, прежде чѣмъ они двинулись «въ страну семи рѣкъ» на югъ отъ Гималая между Индомъ и океаномъ, — страну, поражающую и грандіозностью физическихъ явленій, свойственныхъ ей, и обиліемъ и разнообразіемъ естественныхъ произведеній... Тутъ мы находимъ восточныхъ арійцевъ, — названіе, указывающее на благородство ихъ крови и происхожденія и вообще на преимущества ихъ предъ другими племенами [2]), въ періодъ выработки древнѣйшихъ гимновъ, вошедшихъ въ составъ Ведъ [1]). Въ этихъ гимнахъ заключается достаточно матеріала для характеристики главныхъ сторонъ тогдашней жизни арійцевъ. Народъ этотъ занимался скотоводствомъ и отчасти земледѣліемъ, раздѣляясь на многія не большія племена, управлявшіяся князьями или «семейными старшинами». Между отдѣльными племенами нерѣдко происходили столкновенія изъ за стадъ и пастбищъ, что видно изъ самаго слова, выражающаго битву и собственно значащаго «поискъ за коровами». Раздѣленій на сословія и т. под. еще не видно между арійцами этого періода. Жизнь семейная была богата патріархальными добродѣтелями и радостями. Женщины занимали почетное положеніе въ семьѣ. Жречества, какъ привиллегированнаго особаго сословія, отличнаго отъ народной массы, еще не было. Каждый хозяинъ дома былъ въ тоже время и жрецомъ. Вообще между индійцами этого времени и послѣдующаго, повидимому, ничего не было общаго. Отвага, энергія, веселое настроеніе среди самыхъ невзгодъ жизни составляли выдающіяся черты въ характерѣ индійцевъ этого періода. Индійцы въ это время преимущественно жили жизнью первобытнаго человѣка, непредающагося отвлеченному мышленію, не терзающаго свой умъ различными томительными вопросами и сомнѣніями и думающаго лишь о своемъ внѣшнемъ благополучіи и безопасности. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе напр. на древнѣйшія пѣсни и молитвы, въ которыхъ арійцы просили боговъ о дарованіи ихъ стадамъ хорошихъ пастбищъ и обильныхъ водою источниковъ, объ урожаѣ и успѣшномъ сборѣ

[1]) Указ. соч., Стр. 9.

[2]) Искуство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры и идеала человѣчества. М. Каррьера, перев. Е. Корша. Т. I-й, стр. 267—272.

[1]) Филологическія изысканія оправдываютъ, въ извѣстной степени, приписываемую этимъ св. книгамъ индійцевъ древность, хотя филологи и не опредѣлили съ требуемою положительностью относительную древность книгъ, названныхъ такъ характеристично Ведами. Очевидно, что книги эти образовывались въ теченіе очень долгаго періода времени и составляютъ плодъ мысли очень многихъ лицъ. Написаны онѣ на санскритскомъ языкѣ и распадаются на слѣдующіе главные сборники: 1) Ригъ-Веду, почитаемую самой древней; 2) Ягуръ-Веду; 3) Сама-Веду и 4) Атарва-Веду, которую филологи признаютъ самой младшей изъ всѣхъ. Собраніе гимновъ, входящихъ въ составъ древнѣйшихъ Ведъ, произошло уже по переселеніи арійцевъ въ страну Ганга и едва ли могло быть раньше VII-го вѣка до Р. Христова. Гимны далеко не всѣ религіознаго содержанія. Между ними встрѣчается не мало имѣющихъ непосредственное отношеніе къ «мірской» жизни. Есть даже такіе, которые дышатъ юморомъ.

жатвы, о своемъ здоровьѣ и долгой жизни, о побѣдѣ надъ врагами и объ истребленіи ихъ, благодарили за помощь въ опасностяхъ, просили о дальнѣйшемъ благоволеніи и славили бой молніеноснаго бога съ адскими силами...

Подобно тому, какъ индійцы «семи рѣкъ» находились въ тѣснѣйшей связи съ природой, съ небомъ и его звѣздами, воздухомъ и его перемѣнами, съ измѣнчивыми феноменами временъ дня и года, и древняя индійская религія состояла въ поклоненіи природѣ и въ обожаніи ея силъ и явленій—свѣта, воздуха, огня и т. под. При этомъ, боги свѣта занимали наиболѣе видное и почетное мѣсто среди другихъ божествъ. Это видно уже изъ одного того, что боги назывались у индійцевъ Дэвами,—словомъ, происходящимъ отъ корня «div», означающаго «испускать лучи или блистать» [1]). Въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ слово «Div» есть собственное имя для высшаго бога и отца боговъ и людей. Свѣтъ служитъ такимъ образомъ исходнымъ пунктомъ религіозныхъ воззрѣній индійцевъ, какъ и другихъ языческихъ народовъ. На основаніи того, что слово «Div» въ древнѣйшихъ гимнахъ выражаетъ собственное имя, нѣкоторые ученые полагаютъ, что въ древнѣйшую доисторическую эпоху у арійцевъ, какъ и у другихъ народовъ, существовало монотеистическое представленіе о божествѣ и что оно затѣмъ постепенно распалось на различные элементы, подъ вліяніемъ различныхъ физическихъ и историческихъ условій. Во всякомъ случаѣ, религіозное сознаніе индійцевъ, на сколько оно выразилось въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ, отличается уже политеистическимъ характеромъ. Боги Ведъ, не смотря на всю ихъ относительную многочисленность, занимаютъ, повидимому, равное положеніе относительно другъ друга и не выдѣляются одни на счетъ другихъ. Это кажущееся равенство боговъ между собою свидѣтельствуется прямыми изреченіями, встрѣчающимися въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ. Такъ, въ одномъ гимнѣ говорится: «что касается до васъ боги, то между вами нѣтъ младшаго и всѣмъ вамъ въ одинаковой степени принадлежитъ величіе» [2]). Мало того, въ нѣкоторыхъ гимнахъ поражаетъ завѣдомое смѣшеніе

[1]) Indische Alterthumskunde, von Christ. Lassen. Erst. B. S. 756. Карръеръ. Т. I, стр. 272.

[2]) Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству, архимандрита Хрисанѳа. Т. I, стр. 184.

однихъ боговъ, рисующихся въ другихъ мѣстахъ своеобразными и довольно типическими чертами, съ другими, имѣющими также свою собственную физіономію. Въ этомъ отношеніи Вуттке совершенно правъ, усматривая уже тутъ хотя и слабое склоненіе индійскаго ума къ пантеистическому представленію божества [1]). Тѣмъ не менѣе, было бы большой ошибкой думать, будто въ Ведахъ не замѣтно возвышенія однихъ боговъ на счетъ другихъ. Напротивъ тамъ ясно изъ всего пантеона божествъ выдвигаются нѣкоторые отдѣльные боги, около которыхъ, какъ высшихъ, группируются другіе, низшіе. Таковы высшія божества, по преимуществу выражающія собою единую божественную природу, проникающую все сущее, именно: Индра, Варуна и Агни. Эти три божества выдвигаются далеко не случайно. Напротивъ, они, по справедливому замѣчанію Вуттке, знаменуютъ собою тѣ три силы природы, въ которыхъ по преимуществу индіецъ видѣлъ проявленіе единой божественной сущности, разлитой въ природѣ; это—силы—созидающая, хранящая и разрушающая. Впрочемъ, эта идея только въ позднѣйшихъ пѣсняхъ Ригъ-Веды выражается ясно и формулируется съ большей опредѣленностью.

Какъ же представлялъ себѣ индіецъ эти три божества?

Индра, богъ неба и свѣта, былъ по преимуществу почитаемъ индійцами и пользовался особенною популярностью, такъ что, и по буддійскимъ вѣрованіямъ, Индра заслуживаетъ особаго почитанія и является верховнымъ царемъ и охранителемъ свѣтской власти, занимая въ іерархіи божествъ мѣсто непосредственно за Буддой, какъ источникомъ и оберегателемъ духовной власти. Индра [2]) очень рано, сравнительно съ другими божествами индійскаго пантеона, начинаетъ выдвигаться на первый планъ. Это, по замѣчанію Кёппена, объясняется тѣмъ, что представленіе объ этомъ божествѣ наиболѣе совпадало съ воинственнымъ характеромъ индійцевъ въ періодъ образованія древнѣйшихъ гимновъ и стояло въ соотвѣтствіи съ бурными явленіями тропической природы, неизвѣстными во всей своей силѣ прежнимъ обитателямъ Окса. «Индра, говоритъ

[1]) Geschichte des Heidenthums. B. II, S. 241.

[2]) Слово «Индра» большинство ученыхъ производитъ отъ indh, idh — освѣщать, восиламенять; а нѣкоторые производятъ отъ «indu производящій дождь».

Ляссенъ, это—богъ борьбы, который побѣждаетъ злыхъ боговъ въ мрачныхъ облакахъ и даритъ землѣ, стадамъ и людямъ плодотворный и освѣжающій дождь» [1]). «Индра, говорится въ Ведахъ, самый могущественный, сильный, прекрасный и благодѣтельный изъ боговъ» [2]). Ему усвояется чрезвычайно много самыхъ разнообразныхъ эпитетовъ, выражающихъ его особенное величіе. Изъ нихъ мы должны указать на одно, въ которомъ выразилось народное сознаніе относительно одной изъ главнѣйшихъ силъ, дѣйствующихъ въ природѣ; это — сила творящая, производящая, представителемъ которой служитъ Индра. Такъ онъ часто называется «воломъ» [3]), какъ образъ оплодотворяющей, производительной силы. Индра служитъ представителемъ творческой силы не по отношенію только къ явленіямъ и предметамъ природы, но и по отношенію къ самимъ богамъ, и отсюда очень часто называется «княземъ боговъ» и т. под. Впрочемъ, не смотря на то, что Индра называется «изначальнѣйшимъ», онъ все таки рожденъ. «Богиня—мать произвела тебя» [4]) говорится въ одномъ гимнѣ, посвященномъ Индрѣ и заключающемъ въ себѣ чисто пантеистическую идею. Эта же идея выражается и въ томъ фактѣ, что Индра передъ борьбой съ враждебными духами, каковы въ особенности Бритра и Аги, почерпаетъ мужество и силу въ таинственномъ напиткѣ—сома.

Рядомъ съ этимъ божествомъ стоялъ Варуна. Его двойникомъ, по замѣчанію Макса Мюллера и Дункера, нужно считать Митру. Первый изъ нихъ былъ царемъ дня, а второй—царемъ ночи. Въ нѣкоторыхъ гимнахъ Варуна изображается имѣющимъ преимущество даже надъ самимъ Индрою. Царствомъ его считается поднебесное пространство и все, что обитаетъ и происходитъ въ воздушномъ мірѣ. «Въ жизни природы онъ творецъ вѣчныхъ законовъ, по которымъ живетъ міръ, говоритъ Ротъ, и которыхъ никакой богъ и никакой смертный не отважится нарушить. Онъ вызвалъ міръ къ бытію; солнцу, лунѣ и звѣздамъ указываетъ ихъ путь, распредѣляетъ свѣтъ, а съ нимъ—времена дня и ночи, и каждое существо надѣлилъ тѣмъ, что составляетъ его достоинство и важ-

[1]) Alterthumsk. S. 758.
[2]) Gesch. d. H. Wuttke. S. 242.
[3]) Köppen. S. 304.
[4]) Wuttke. S. 243.

ность: человѣка—разумомъ, коня—силою, корову—молокомъ. Вѣтеръ, освѣжающій воздухъ, есть его дыханіе; солнце—его глазъ, рѣки текутъ по его предначертанію» [1]). Вмѣстѣ съ этимъ Варуна представляется блюстителемъ и нравственнаго міроваго порядка, какъ представитель вообще консервативнаго начала въ жизни природы и исторіи. Такъ, онъ ниспосылаетъ на грѣшниковъ болѣзни и смерть, раскаявшимся отпускаетъ грѣхи и служитъ вообще правдивымъ строителемъ нравственно-бытовыхъ отношеній людскихъ и указателемъ нравственной связи между богами и людьми.

Агни—представитель освѣщающей, согрѣвающей и истребляющей силы огня. Это—богъ, къ которому преимущественно обращались индійцы въ своихъ молитвахъ. Къ Агни относится почти пятая часть гимновъ Ригъ-Веды. Къ этому божеству обращались индійцы не только съ молитвой о ниспосланіи имъ различныхъ благъ и избавленіи отъ различныхъ бѣдствій, но у него же искали защиты отъ другихъ боговъ, какъ у «сострадательнѣйшаго изъ боговъ» [2]). «Агни въ силахъ защитить насъ, говорится въ одномъ гимнѣ, отъ болѣзней, посылаемыхъ Варуной, и отъ страданій, навлекаемыхъ на насъ великимъ богомъ—Индрою» [3]). Агни—другъ и защитникъ человѣка по преимуществу. Онъ — посредникъ между людьми и богами, между небомъ и землею, возносящій молитвы людей къ богамъ. Какъ сила, поядающая жертвы, приносимыя богамъ, онъ—видимый непосредственный покровитель приносящихъ жертвы, самъ жрецъ между богами и самая ощутительная для людей высшая сила.... Будучи высшей благодѣтельной физической силой, онъ, такимъ образомъ, и нравственно ближе всѣхъ другихъ боговъ къ людямъ. Все это значеніе Агни для индійцевъ хорошо выражено въ слѣдующемъ гимнѣ, посвященномъ этому божеству. «Тебя избираемъ мы вѣстникомъ къ богамъ. Сохрани насъ отъ грѣховъ, просвѣтивъ насъ познаніемъ истины, подкрѣпи насъ въ нашей жизни и въ нашихъ дѣлахъ, истреби враговъ, сохрани насъ отъ духовъ злобы, отъ убійцы, отъ хищнаго животнаго и всякаго

[1]) Literatur und Geschichte des Veda. S. 353.
[2]) Wuttke. S. 245.
[3]) Ibid.

врага, замышляющаго вредное противъ насъ, чудный юноша [1]). Всюду поражай враговъ своими огненными лучами, какъ палицей,— враговъ, не почитающихъ тебя и изощряющихъ противъ насъ свои стрѣлы, дабы онѣ никогда не одолѣвали насъ. Никто не дерзнетъ приблизиться къ твоему дивному и страшному поядающему пламени. Истребляй имъ злыхъ духовъ и всякаго врага» [2]). И лишь въ послѣдствіи времени, считаемъ нужнымъ замѣтить, съ большей опредѣленностью и рѣзкостью сталъ представляться Агни, какъ собственно разрушительная, уничтожающая сила [3]).

Вотъ главные боги индійскаго пантеона эпохи Ведъ. Для нашей цѣли нѣтъ надобности говорить о множествѣ другихъ божествъ, подчиненныхъ указаннымъ нами богамъ или представляющихъ собою нѣчто самостоятельное, тѣмъ болѣе, что въ своемъ мѣстѣ намъ придется говорить о главнѣйшихъ изъ нихъ, послужившихъ какъ бы матеріаломъ и основой для выработки дальнѣйшаго религіознаго сознанія индійцевъ. Поэтому, сдѣлаемъ лишь самыя общія замѣчанія касательно религіознаго сознанія индійцевъ разсматриваемой эпохи.

«Боги Ведъ не представляютъ рѣшительно никакой системы» [4]). Группы, на которыя распадались эти божества, не отдѣлялись рѣзкими и строго опредѣленными чертами одна отъ другой. Отсюда— нашу мысль всюду поражаетъ неясность, смѣшанность и противорѣчіе. Въ одно время такое-то божество рисуется такими-то чертами, а въ другое — другими, такъ что мысль невольно теряется въ стремленіи опредѣлить, о какомъ же божествѣ идетъ рѣчь, и готова признать ихъ тожество при различіи наименованій. Такъ, Варуна въ одно и тоже время есть какъ-бы Индра, Агни какъ-бы Варуна и т. дал. Мы не находимъ постоянныхъ и повсюду выдерживаемыхъ указаній на какое-нибудь одно божество, какъ на превышающее всѣхъ другихъ своимъ вліяніемъ и могуществомъ. Та-

[1]) Агни представляется подъ видомъ прекраснаго юноши, одареннаго могущественной силой.

[2]) Geschichte des Alterthums, von Dunker. B. I. S. 25—26.

[3]) Эта тройственность, особенно опредѣленно выдвигающаяся въ браманизмѣ, протѣснилась и въ буддизмъ, какъ увидимъ, выразившись тамъ въ другой лишь формѣ.

[4]) Lassen, S. 768.

кое смѣшеніе, въ которомъ проглядываетъ пантеизмъ, могло произойти потому, что гимны Ведъ слагались въ различное время и различными лицами. Къ тому же, пантеонъ Ведъ представляетъ собою собраніе божествъ, почитавшихся различными отдѣльными племенами и колѣнами. Внутренней же и существенной причиной такой неопредѣленности и путаницы было стремленіе «понять и открыть, по выраженію Кёппена, въ отдѣльномъ божествѣ многія и въ недѣлимомъ всю полноту божества» [1]). Формальнымъ основаніемъ этого служило коренное свойство индійской фантазіи, по которому она отличается необычайною плодовитостью и производительностью и въ тоже время недостаткомъ мѣры и гармоніи касательно формы. Чтобы умѣть соблюсти мѣру и сдерживать порывы разыгравшейся фантазіи, необходимъ осторожный, практически-выработанный и образованный умъ, но такого-то ума и не доставало индійцамъ. Отсюда—въ гимнахъ Ведъ выводятся на сцену постоянно новыя божества, олицетворявшія собою не только силы природы, но свойства и качества уже созданныхъ божествъ, равно какъ различныя отношенія этихъ послѣднихъ, такъ что здѣсь нельзя, повидимому, было предвидѣть никакого конца. При этомъ субъективное, личное начало только внѣшнимъ образомъ навязывалось этимъ божествамъ, и они оставались чистыми призраками. Идея Бога вообще являлась только въ наружной оболочкѣ и не была глубоко сознанною. «Существо и дѣйствіе боговъ, говоритъ Веберъ, было до осязательности поверхностно и кругъ сіянія ихъ очень малъ.... Прославляется въ богахъ только то, что они могущественны, побѣждаютъ, свѣтятъ, сіяютъ, гремятъ, сверкаютъ молніей, шумятъ, что у нихъ обиліе сокровищъ, что они источникъ всякой власти и всякаго богатства. Едва кое-гдѣ намекается на нравственное управленіе по чувству справедливости и милосердія» [2]).

Нужно ли говорить, что мы не встрѣчаемъ въ Ведахъ сколько нибудь ясно выраженнаго ученія о происхожденіи міра. Что касается до понятія о твореніи, какъ актѣ божественной премудрости, всемогущества и благости, вызывающемъ міръ изъ небытія къ бытію, то объ этомъ, конечно, и рѣчи быть не могло у индійцевъ, какъ и у другихъ языческихъ народовъ. Если въ Ведахъ и гово-

[1]) Köppen, S. 7.

[2]) Всемірная Исторія. Перев. подъ редакц. Игнатовича. Кн. 1-я, стр. 245.

рится о происхожденіи міра отъ того или другаго божества, то, съ одной стороны, происхожденіе міра ставится въ зависимость чуть не отъ каждаго божества, а съ другой стороны—въ Ведахъ же мы встрѣчаемъ открытое признаніе въ невѣдѣніи и даже непостижимости начала вселенной и произведшей ее силы. Вслѣдствіе этого и самое богопочтеніе носило у арійцевъ весьма своеобразный характеръ. Самой распространенной и наиболѣе сродной богамъ жертвой былъ наркотическій напитокъ сома [1]), приготовлявшійся изъ сока одного горькаго растенія, смѣшаннаго съ молокомъ и мукой. Напитокъ этотъ, по представленію арійцевъ, обладаетъ необычайною сверхъестественною силою, дѣйствующею одинаково на боговъ и людей. Боги, какъ и люди, не могутъ обойтись безъ подкрѣпленія себя этимъ напиткомъ, который величается въ гимнахъ Ведъ «родителемъ Индры, Агни и т. дал., побѣдителемъ враговъ, источникомъ безсмертія, подателемъ силы и крѣпости, началомъ жизни, небеснымъ виномъ» и т. под., и вообще разсматривается какъ какое-то могущественное «божество» [2]). Сома—единственная форма жертвы по своему необычайному значенію и ядро всего богопочтенія. Принести богу эту жертву значило поставить его въ необходимость принять человѣческія мольбы и исполнить просимое. Такое вліяніе этого напитка [3]) коренится въ томъ, что онъ есть ощутительное выраженіе, по представленію индійцевъ, творящей силы природы, произведшей не только людей, но и боговъ, и есть прямой символъ ея. Боги въ этомъ случаѣ ставились на одну доску съ людьми и даже становились въ нѣкоторую зависимость отъ послѣднихъ. Въ особенности нужно сказать о жрецахъ, распоряжавшихся приготовленіемъ и приношеніемъ жертвъ, что они являются уже здѣсь въ значеніи волшебниковъ, имѣющихъ власть надъ самими небожителями. Но не одинъ только этотъ напитокъ имѣлъ такое «принудительное» вліяніе на боговъ. Подобное же дѣйствіе производили

[1]) Отъ су—su — возбуждать, раждать.

[2]) Dunker, S. 27—29. Lassen, S. 765. Wuttke, S. 342.

[3]) Индійцу мало было приписывать лишь чудодѣйственную силу этому напитку. Впослѣдствіи времени индійцы возвели его на степень живаго божества, называвшагося также Сома. Это новое божество, которому арійцы не преминули навязать множество всевозможныхъ высочайшихъ свойствъ, было богомъ жертвъ.

на боговъ и молитвы, обращенныя къ нимъ. Тотъ, кто молится напр. Индрѣ, самымъ актомъ своей молитвы сообщаетъ ему таинственнымъ образомъ чудесную силу, укрѣпляющую его въ его борьбѣ съ врагами, и ставитъ его въ нѣкоторую зависимость отъ себя. «Бодрствуй, могучій Индра, читаемъ мы въ одномъ гимнѣ, надъ нашими тѣлами, восхваляемый благочестіемъ нашимъ и подкрѣпляемый нашими молитвами. Гимны изощряютъ твою великую крѣпость, твое мужество, твои силы, твои чудныя громовыя стрѣлы» [1]). Это воззрѣніе арійцевъ на отношеніе людей къ богамъ и на значеніе призываній [2]) божествъ и приношеній имъ въ высшей степени важно. Оно проникаетъ собою весь браманизмъ и содѣйствуетъ нашему пониманію самыхъ основъ буддизма. Мысль, что благочестіе и покаянные подвиги сообщаютъ людямъ безграничную власть надъ богами и надъ міромъ, и что аскетъ и мудрый (будда, какъ нарицательное имя, и означаетъ человѣка просвѣщеннаго, мудреца) выше бога, даетъ себя чувствовать уже въ представленіи индійцевъ объ Агни и въ почитаніи его, какъ жертвеннаго огня и т. дал. Арійцы не ограничились тѣмъ, что приписали особую божественную силу жертвенному огню и другимъ предметамъ, но распространили ее даже на утварь, употребляющуюся при жертвоприношеніяхъ, до ступки, въ которой толкутся жертвенныя коренья и двухъ колѣнъ, взаимнымъ треніемъ которыхъ добывался жертвенный огонь. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что мысль, лежавшая въ основѣ всѣхъ этихъ странныхъ явленій, не выдерживалась съ надлежащею строгостью въ разсматриваемую нами эпоху, хотя и послужила зерномъ, изъ котораго должно было современемъ развернуться чудовищное дерево браминскаго пантеизма.

Чтобы закончить эту краткую, но необходимую для нашей цѣли характеристику религіознаго сознанія индійцевъ въ періодъ образованія древнѣйшихъ гимновъ Ведъ, мы должны сказать нѣсколько словъ о представленіи арійцевъ относительно загробной жизни. Арійцы несомнѣнно вѣрили въ загробную жизнь, хотя, какъ мы

[1]) Dunker, S. 28—29.

[2]) Пылкость индійскаго воображенія не остановилась и тутъ. Индійцы символизировали и это отношеніе къ Богу, и вотъ у нихъ молитва скоро получаетъ значеніе живаго конкретнаго предмета и является подъ формою бога молитвы-Бригаспати или Брахманаспати. Lassen, S. 766.

выше видѣли, индіецъ слишкомъ близко принималъ къ сердцу интересы земной жизни и обращался къ богамъ съ молитвой преимущественно для испрошенія внѣшняго благополучія и счастливой доли на землѣ. По мнѣнію индійцевъ, души умершихъ населяютъ небесное пространство, гдѣ владычествуетъ Яма [1]), считавшійся сыномъ бога свѣта и первымъ смертнымъ, открывшимъ и для всѣхъ путь въ царство смерти. Царство Ямы составляетъ блаженное жилище героевъ, павшихъ въ битвахъ, благочестивыхъ людей, угодившихъ богамъ своими приношеніями, и всѣхъ другихъ людей, отличавшихся щедростью, справедливостью и благотворительностью. Здѣсь живутъ они, имѣя въ своемъ распоряженіи большія бочки священнаго напитка, служащаго источникомъ ихъ безсмертія, снова встрѣчаясь съ близкими сердцу и наслаждаясь «сладкимъ» общеніемъ другъ съ другомъ. Загробная жизнь, нужно замѣтить, изображается такими чертами, что она является какъ бы дальнѣйшимъ продолженіемъ земной и сохраняетъ характеризующія ее свойства. Люди, по переселеніи въ загробный міръ, не утрачиваютъ даже инстинктовъ продолженія рода и производительныхъ способностей. Наказаніе злыхъ, по представленію арійцевъ этой эпохи, состоитъ въ томъ, что они, не удостоившись жизни въ царствѣ свѣта, должны были пребывать въ подземномъ мірѣ, гдѣ безразсвѣтная ночь никогда не смѣняется днемъ и куда не проникаетъ ни одинъ лучъ желаннаго солнца. Общенія между ними и праведными не было никакого.

Погребеніе сопровождалось слѣдующими обращеніями къ покойнику и къ могилѣ: «иди въ общую нашу матерь-землю! Она готова гостепріимно принять тебя и способна навсегда предохранить тебя отъ тлѣнія... Отнынѣ, усопшій, земля будетъ твоей единственной хижиной и твоимъ сокровищемъ, а тамъ — на небѣ — Яма укажетъ тебѣ твое мѣсто. Раскройся, земля, дай ему просторный пріемъ въ твоихъ нѣдрахъ и прикрой его подобно матери, окутывающей свое дитя, собственной одеждой!» [2]). При сожженіи же трупа призывался Агни. «Согрѣй своимъ свѣтомъ и своей теплотой не гибнущую часть

[1]) Lassen, S. 767. Wuttke, S. 250. Яма, царствующій на небѣ — жилищѣ праведныхъ, впослѣдствіи перенесъ это царство подъ землю и дѣлался богомъ смерти и ада.

[2]) Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, von Otto Pfleiderer. B II. S. 85.

въ усопшемъ и съ любовью перенеси ее въ селенія праведныхъ!.. Онъ не упускалъ случая приносить тебѣ жертвенные дары» [1]). Нужно замѣтить, что умершіе, по вѣрованію арійцевъ, не прекращали совершенно своихъ отношеній къ покинутому ими міру. Это и понятно. У арійцевъ, рядомъ съ вѣрою въ духовъ, существовало представленіе объ умершихъ, ознаменовавшихъ свою земную жизнь чѣмъ-нибудь крупнымъ, выдающимся, какъ о полубогахъ, высшихъ существахъ. Въ новолуніе неизмѣнно совершались приношенія имъ, за что они доставляли своимъ родичамъ непрестанную защиту противъ злыхъ людей и т. дал. Ученіе о перерожденіи или душепереселеніи не встрѣчается еще въ гимнахъ Ведъ. Впрочемъ, едва ли есть основанія оспаривать, что въ нихъ набросаны намеки на это ученіе въ тѣхъ, между прочимъ, представленіяхъ, по которымъ души умершихъ облекаются въ новыя лучистыя и тончайшія тѣла при посредствѣ огня, истребляющаго грубое матеріальное тѣло. Со временемъ получило важное значеніе это «духовное тѣло» въ ученіи о душепереселеніи.

Вотъ существенныя черты религіознаго сознанія индійцевъ въ періодъ образованія Ведъ. Задатки чисто-пантеистическаго міровоззрѣнія, уже дававшіе себя чувствовать въ древнѣйшихъ гимнахъ Ведъ, скоро дали блистательный результатъ. То, что прежде едва предчувствовалось, теперь переводится на языкъ сознанія или отчетливаго представленія. Въ теченіе какого періода времени совершилось измѣненіе религіознаго сознанія индійцевъ, положительно сказать нельзя. Однакожъ, все говоритъ въ пользу того предположенія, что время, раздѣляющее индійца Ведъ отъ индійцевъ позднѣйшаго времени, когда прежнихъ формъ ихъ жизни не стало и когда измѣнился весь строй ихъ понятій, воззрѣній и обычаевъ, было весьма продолжительно. Такой крупный переломъ во всѣхъ сторонахъ жизни арійцевъ, естественно, требовалъ многихъ вѣковъ. Какъ бы то ни было, у индійцевъ-браманистовъ древнія естественныя божества, олицетворявшія собою силы и явленія природы, неисключая и представителей трехъ сторонъ міровой жизни, проникнутой единою божественною сущностью, каковы: Индра, Варуна и Агни, отодвинулись постепенно на задній планъ и уступили свое мѣсто представленію о единомъ, всепроникающемъ божествѣ, о сверхъ-чувствен-

[1]) Ibid.

ной душѣ міра, изъ которой всѣ существа выходятъ и въ которой всѣ они снова возвращаются, совершивъ рядъ перерожденій. То, что прежде мысль и чувство древняго арійца пытались лишь открыть, теперь представляется уже найденнымъ и пріобрѣтаетъ въ сознаніи индійцевъ строго опредѣленную физіономію.

Развитіе этого крайняго пантеизма у индійцевъ отнюдь не было случайнымъ явленіемъ въ ихъ жизни. При ихъ чрезвычайно живой и пылкой фантазіи, отдѣльныя божества, олицетворявшія собою силы и явленія природы, никогда не могли получить совершенно опредѣленнаго образа. Понятіе объ нихъ, какъ мы замѣчали, всегда расплывалось какъ-то въ сознаніи индійцевъ и представлялось спутаннымъ. Руководясь непосредственнымъ чувствомъ, индіецъ былъ расположенъ приписывать всевозможныя божественныя свойства тому богу, который призывался въ данный моментъ, и представлять его выше всѣхъ прочихъ боговъ. Къ тому же, при близкихъ и непосредственныхъ соприкосновеніяхъ отдѣльныхъ колѣнъ другъ съ другомъ, происходило само собою смѣшеніе боговъ однихъ съ другими и слитіе ихъ какъ бы въ одно божество, и такимъ образомъ подготовлялось монотеистическое божество. Впрочемъ, только въ долинахъ Ганга могло окончательно выработаться представленіе о такомъ божествѣ, гдѣ характеризующія индійскую національность свойства и особенности въ пониманіи верховнаго начала жизни, при благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, должны были сказаться еще рѣзче и опредѣленнѣе [1]). Въ странѣ уединенной и безопасной отъ внѣшнихъ враговъ, гдѣ не нарушали покойнаго теченія жизни никакія крупныя катастрофы, народъ могъ спокойно предаваться своей прожденной склонности къ созерцательной дѣятельности ума и фантазіи и вдаваться въ изслѣдованіе окружающаго міра и въ рѣшеніе вопроса о первоначальной причинѣ всякой жизни. Дивная и величественная природа, среди которой жилъ индіецъ, съ правильнымъ и равномѣрнымъ ходомъ ея явленій и неизмѣнностью однажды установленнаго въ ней порядка, вела мысль и чувство индійца къ признанію единства первоначальной причины всякой жизни, первоначальной творческой силы или «духа, постоянно пребывающаго въ покоѣ, не смотря на происходящія кругомъ его перемѣны». За явленіемъ, осязаемымъ чувствами, непремѣнно скрывается, представлялось индійцу, таинственная творческая сила, которая поддерживаетъ въ движеніи потокъ жизни вселенной такъ, какъ человѣческая душа поддерживаетъ тѣло. И вотъ, подъ такими вліяніями и при такой естественной предрасположенности индійца, вырабатывается у него представленіе о единой міровой душѣ, какъ верховномъ невидимомъ божествѣ, въ которомъ духовный и естественный міры имѣютъ свое первоначало. Эта мысль высказывалась древнѣйшими толкователями Ведъ, сопоставлявшими міровую душу съ солнцемъ, и заявлялась въ своей абстрактной формѣ, какъ неопредѣлимое «то» или «оно» [1]), какъ чистое, само въ себѣ безсодержательное, бытіе и какъ первооснова природы, уже въ томъ знаменитомъ гимнѣ, который заключаетъ въ себѣ всѣ начала индійской философіи и который, повидимому, скорѣе долженъ быть отнесенъ ко временамъ браманизма, чѣмъ къ эпохѣ Ведъ. «Тогда, говорится въ этомъ гимнѣ, не было ни бытія, ни не бытія, ни міра, ни воздуха, ни чего нибудь надъ нимъ... Не было ни смерти, ни безсмертія, ни различія между днемъ и ночью. Но «то» дышало, не испуская дыханія, погруженное само въ себя. Ничего не существовало за исключеніемъ его. Тьма сначала была объята тьмою же, вода была не различима, и все было смѣшано въ немъ. Бытіе покоилось въ пустотѣ... Но вотъ образовалось въ этомъ «то», или «оно» желаніе, и оно-то содѣлалось первымъ сѣменемъ міра» [2]). Мы видимъ изъ этого гимна, равно какъ и изъ многихъ другихъ болѣе раннихъ пѣсней Ригъ-Веды, какъ религіозное воззрѣніе индійцевъ домогалось установить единую божественную силу и творческое начало природы и колебалось только при этомъ нѣсколько относительно словеснаго обозначенія его. Индійцы называли это первоначало: то міровой душой, то творцемъ міра, то духомъ. «То» или «оно» не выражало никакого опредѣленнаго свойства и естественно отступило на задній планъ предъ названіемъ, лучше выражающимъ

[1]) Duncker. S. 66—68. Köppen. S. 29.

[1]) Это слово «омъ» имѣло великое значеніе у индійцевъ. Оно представляло собою суть всей религіозной мудрости индійца, и заключало въ себѣ сверхъ—естественную, чудесную силу. Постиженіе верховнаго существа, дающаго всему жизнь и всюду присущаго, условливалось произнесеніемъ этого таинственнаго слова. Каждое проявленіе религіозной жизни индійца, молитвы и т. под. должно предваряться произнесеніемъ этого слова. Это слово, какъ увидимъ въ послѣдствіи, играло такую же роль и въ буддизмѣ.

[2]) Lassen. S. 774—775.

свойства первоначала міра. Имя это — *Брамъ*. Настоящее значеніе этого слова—молитва. Мы знаемъ уже, что то отношеніе человѣка къ Богу, которое выражается, между прочимъ, въ молитвѣ, было олицетворено индійцами подъ видомъ Брахманаспати. Это божество оттѣснено затѣмъ Брамомъ, какъ наиболѣе самостоятельно и полно выражающимъ собою сверхъестественную и всемогущую силу молитвы, господствующую надъ самими богами [1]). Этотъ Брамъ (съ инымъ, впрочемъ, окончаніемъ: Брама) давно уже назывался «устами боговъ, питающими ихъ, оружіемъ Индры» [2]) и т. п. Индійская мысль истощается въ описаніи необычайныхъ свойствъ и совершенствъ этого верховнаго принципа міровой жизни, но всѣ эти свойства и совершенства имѣютъ абсолютно-отрицательный характеръ. Брамъ есть то, что, взятое само въ себѣ, лишено всякихъ положительныхъ свойствъ и качествъ и съ этой стороны недоступно познанію. „Если ты думаешь, что ты дѣйствительно позналъ Брамъ, то ты вовсе не знаешь его“ [3]). „Кто его мыслитъ какъ нѣчто не опредѣленное, тому онъ извѣстенъ, а кто представляетъ его чѣмъ-то опредѣленнымъ, тотъ далекъ отъ познанія его“ [4]) „Брамъ есть невидимый, непостигаемый, чуждый всякой формы“ [5]). Но что же такое Брамъ? Это — міровая сущность, несуществующая отдѣльно отъ міра, все собою наполняющая и объединяющая. „То, что не высказывается рѣчью, но посредствомъ чего рѣчь высказывается, почитай за Брамъ“ [6]). «То, что не мыслится умомъ, но чрезъ что совершается мышленіе, почитай Брамомъ [7]) и т. дал. Понятно, что о личности этого божества и рѣчи быть не можетъ. Представлять его личнымъ значило бы, по представленію индійцевъ, лишать его божественнаго значенія и низводить на степень столь враждебныхъ ему единичныхъ и множественныхъ явленій. Равнымъ образомъ, напрасно мы стали бы приписывать этому божеству разумъ, свободу и другія нравственныя свойства. Все это чуждо и не сродно ему. Значитъ, если этотъ

[1]) Roth. S. 89. Köppen. S. 27—30.
[2]) Ibid. Также у Wuttke, A. Weber и др.
[3]) Wuttke. S. 257—267.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.
[6]) Ibid.
[7]) Ibid.

Брамъ и называется высочайшимъ духомъ, то называется имъ, по замѣчанію Вуттке, въ смыслѣ лишь противоположенія грубой матеріи. Онъ выше лишь всего чувственнаго и внѣшняго и представляетъ собою какую-то абстрактную и неуловимую для обыкновенной мысли сущность, будучи постигаемъ только созерцаніемъ, отвлеченною отъ всякихъ конкретныхъ формъ мыслію. Но индійское религіозное сознаніе не остановилось на одномъ только признаніи этой міровой сущности, но признавало, въ слѣдъ за ней, другія божества, въ которыхъ индіецъ видѣлъ главныя и существеннѣйшія проявленія единаго всеобщаго начала жизни—Брама. Эти божества, именно: Брама, Вишну и Шива, по своему смыслу и значенію, соотвѣтствовали древнимъ Индрѣ, Варунѣ и Агни, служа конкретнымъ, символическимъ выраженіемъ трехъ сторонъ единой божественной жизни: творящей, сохраняющей и истребляющей. За этими тремя главными божествами слѣдовалъ цѣлый рядъ другихъ, низшихъ. Для массы, далекой отъ отвлеченныхъ и спиритуалистическихъ представленій, верховнаго божества, собственно говоря, вовсе не существовало: въ честь его народъ не совершалъ ни одного празднества, не посвящалъ ему ни одного храма и вообще не обращался къ нему съ молитвами и жертвоприношеніями. Народъ держался второстепенныхъ божествъ, не зная верховнаго божества, столь чуждаго ему и далекаго по своему отвлеченному и безжизненному характеру [1])..

Этотъ Брамъ почитался первоначаломъ и основою міра не въ смыслѣ сознательнаго творца вселенной, но въ смыслѣ „міроваго зародыша“ [2]). Въ этомъ отношеніи міръ нужно считать вѣчно существовавшимъ въ богѣ. „Этотъ міръ, говорится въ книгахъ *Ману* [3]), существовалъ уже въ первой божественной идеѣ, но еще не раз-

[1]) Lassen. S. 776.
[2]) Dunker. S. 63—69. Wuttke. S. 323—331.
[3]) Ману — книги законовъ. Послѣ Ведъ — это важнѣйшая изъ священныхъ индійскихъ книгъ. Законы, касающіеся религіозно-гражданской жизни индійцевъ и вошедшіе въ кодексъ Ману, принадлежатъ различнымъ временамъ и лицамъ. Ману (человѣкъ) находился въ родствѣ съ самимъ Брамою, по вѣрованію индійцевъ, и представляетъ собою личность легендарную. Индійцы думаютъ, что законы, находящіеся въ этомъ кодексѣ, получилъ Ману отъ самого бога. Этотъ памятникъ свящ. литературы индійцевъ, полагаютъ ученые, несомнѣнно моложе Ведъ и долженъ быть отнесенъ къ VII-му или VI-му в. до Р. Христова.

витый, какъ будто окрашенный мракомъ, не чувствуемый, неопредѣлимый, непонятный разуму и... какъ будто вполнѣ погруженный въ сонъ“ [1]). „Не было времени, говоритъ о себѣ индіецъ, когда бы не существовало меня, тебя или этихъ властителей народа, и не будетъ такого времени, когда бы мы не существовали“ [2]). Міръ и произошелъ посредствомъ истеченія изъ этой-то божественной сущности. Вся космогонія — любимая тема индійской философіи — вертится вокругъ мысли объ эманаціи. «Какъ искры изъ пламени, говорится въ книгахъ Ману, изъ раскаленнаго желѣза вылетаютъ тысячами, такъ всѣ существа истекаютъ изъ неизмѣннаго“ [3]) «Ты видѣлъ, какъ паукъ ткалъ свою паутину, ты видѣлъ ея геометрическія превосходныя формы и то, какъ искусно она приспособлена къ ея употребленію... Изъ себя самого маленькій работникъ производитъ чудную нитку... Такъ и Брамъ создалъ міръ“ [4]) и т. п. Вселенная со всѣмъ, что въ ней существуетъ, и Брамъ суть одно и тоже. Различіе ихъ заключается только въ формѣ существованія. Брамъ есть міръ въ эмбріоническомъ состояніи, а міръ есть во всей полнотѣ развернувшаяся жизнь этого зародыша. Брамъ есть простое и покоющееся бытіе, а міръ — сложное и движущееся. Брамъ, развиваясь въ міръ, выступаетъ изъ своей замкнутости, отдаляется чрезъ это какъ бы отъ своего собственнаго существа и, чѣмъ дальше идетъ это отдаленіе, тѣмъ все болѣе онъ утрачиваетъ тѣ высочайшія свойства, которыя принадлежатъ ему, какъ-то: простоту, единичность, безформенность и т. д. Цѣлый міръ представляетъ собою рядъ постепенныхъ эманацій изъ Брáма, которыя тѣмъ грубѣе и тѣмъ дальше отъ истиннаго бытія, чѣмъ дальше отстоятъ отъ своей первоосновы. При этомъ различались три области, изъ которыхъ первая называлась Сатва-Гуна, вторая Радшасъ-Гуна, третья Тамасъ-Гуна. Эти три области наполняютъ или образуютъ 14 самостоятельныхъ міровъ. Вотъ эти области: 1) область свѣта и добра, населенная богами; 2) область вождѣленій, колеблющаяся между противоположностями свѣта и тьмы, добра и зла и населенная людьми и наконецъ 3) область тьмы и смерти, въ которую входятъ люди низшаго разряда и все нечистое.

[1]) Dunker. S. 63—69. Wattke. S. 323—331.

[2]) Ibid.

[3]) Pfleiderer. S. 197.

[4]) Исторія умствен. развитія Европы. Дрэпера. Русск. пер. 1-е изд. 1 ч. стр. 193.

Ученіе объ этихъ трехъ областяхъ связано тѣснымъ образомъ съ ученіемъ о Брáмѣ и трехъ сторонахъ его жизнедѣятельности, олицетворяющихся въ Брамѣ, Вишну и Шивѣ. Верховное божество, Брамъ, стоитъ надъ этими областями и не можетъ имѣть своего мѣстопребыванія въ самой даже высшей изъ нихъ. Въ первой изъ этихъ областей царствуетъ творецъ міра—Брамà надъ божествами Водъ, населяющими эту область. Гора Меру, играющая такую важную роль въ космологіи буддистовъ, и здѣсь служитъ какъ бы сборнымъ пунктомъ для боговъ. Безсмертіе этихъ боговъ есть результатъ вкушенія Амриты—воды безсмертія. Это и понятно. Вѣчнымъ бытіемъ одарено только то, что само въ себѣ просто, единично и безкачественно. Низшая область населена низшими формами живыхъ существъ—животными и растеніями. Средняя изъ нихъ составляетъ царство людей. Ученіе индійцевъ о человѣкѣ вполнѣ гармонируетъ съ общимъ характеромъ ихъ пантеистическаго міровоззрѣнія. Происхожденіе человѣка одинаково съ происхожденіемъ всей природы. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ есть живое средоточіе ея и совмѣщаетъ въ себѣ, какъ въ маломъ мірѣ, все, что есть лучшаго въ этой природѣ. Человѣка образуютъ духъ, душа и тѣло. Тѣло человѣка относится къ самой низшей, презрѣнной сферѣ бытія. Оно принадлежитъ къ области Тамасъ-Гуна. Душа относится къ средней области изъ указанныхъ нами, а духъ—къ самой высшей. Замѣчательно, что *чувство* нашей *личности* и отдѣльности нашего бытія относится у индійцевъ къ области *тьмы*, какъ основа всего зла, свойственнаго человѣку. Все это даетъ намъ ключъ къ пониманію буддизма...

Философское ученіе объ эманаціи, въ своемъ примѣненіи къ различнымъ формамъ и областямъ жизни и дѣятельности человѣческой, послужило браминамъ [1]) основой для построенія ихъ системы, оковавшей и сдавившей всю жизнь индійца. Въ теоретическомъ отношеніи, слѣдствіемъ ученія объ эманаціи были догматы о міровомъ злѣ и душепереселеніи. Поелику міръ множества и единичности возникъ чрезъ самоотчужденіе Брама, то онъ есть зло. Но въ особенности матеріальное, чувственное бытіе есть зло, потому что оно удалялось отъ чистаго и духовнаго Брама на самое далекое разстояніе и самымъ рѣзкимъ образомъ противорѣчитъ представле-

[1]) Брамины — это жреческая каста въ Индіи, организовавшаяся, какъ увидимъ, мало по малу и направлявшая религіозною мыслію и жизнію индійцевъ.

нію о немъ. Но если всѣ существа проистекли изъ Брама, то всѣ они должны и возвратиться къ нему, сохраняя туже самую постепенность въ своемъ восхожденіи къ Брамѣ и тотъ порядокъ, какъ они истекли изъ него. Такъ какъ все, что прежде вышло изъ Брама, носитъ на себѣ наиболѣе слѣды его совершенства, а все, что позже и позже изникало изъ него, представлялось болѣе и болѣе грубымъ и нечистымъ, то и въ исторіи жизни міра эпохи первоначальныя наиболѣе близки къ чистѣйшему и тончайшему существу и отличаются характеромъ идеальнымъ и возвышеннымъ, и на оборотъ [1]). Такой пессимистическій взглядъ на историческую жизнь міра, какъ увиднмъ впослѣдствіи, усвоенъ и буддизмомъ. Мысль, что все сущее снова должно возвратиться къ Браму и быть поглощено имъ, на различные лады высказывается въ священныхъ книгахъ индійцевъ. Такъ, напримѣръ, въ *упанишадахъ* [2]) Брамъ признается тѣмъ, „изъ чего всѣ существа исходятъ, чѣмъ раждаясь живутъ, въ чемъ умираютъ и во что опять входятъ.“ [3]). На этомъ воззрѣніи основывается замѣчательное ученіе о переселеніи душъ или о возрожденіи. Сперва брамины учили,—какъ и слѣдовало изъ понятія объ эманаціи изъ Брама всего сущаго и о восхожденіи къ нему путемъ той же постепенности, — что всякая отдѣльная душа должна пройти всѣ ступени и формы міра. Но такое пониманіе, отнимая у жрецовъ всю почти силу ихъ вліянія на народныя массы, скоро отступило на задній планъ предъ ученіемъ, по которому форма, которую душа умершаго должна была снова принять, по-

[1]) Хотя и не послѣдовательно, повидимому, было бы говорить, съ пантеистической точки зрѣнія браманистовъ, о промышленіи Брама о мірѣ, тѣмъ не менѣе это—фактъ, хотя и странно понимаемый. Это промышленіе выражается въ «бодрствованіи» Брама надъ міромъ, въ неисчислимыхъ откровеніяхъ и воплощеніяхъ — Аватарахъ. Въ послѣднемъ случаѣ, божество раждается на землѣ въ формѣ не только человѣка, но и животнаго, и живетъ видимымъ и осязаемымъ образомъ между людьми. Эти воплощенія, получившія, хотя и въ иной формѣ, такое громадное значеніе въ буддизмѣ, суть лишь новое и ощутительное изліяніе божественной сущности въ мірѣ и существенно ни чѣмъ не отличаются отъ обыкновеннаго рожденія человѣка или животнаго...

[2]) Упанишады — это философскія разсужденія, имѣвшія своимъ предметомъ разъясненіе догматической стороны Ведъ и составлявшія позднѣйшую часть этихъ послѣднихъ.

[3]) Dunker. S. 74.

ставлена была въ строгую зависимость отъ поведенія и образа жизни человѣка до смерти. Понятно, какое мрачное и ужасающее міросозерцаніе должно было возникнуть изъ такихъ догматовъ. Во всемъ существующемъ видѣлъ теперь человѣкъ одинаковыя съ нимъ существа, обреченныя на одинаковое съ нимъ жалкое скитальчество. Самымъ даже растеніямъ не отказывалось во внутреннемъ сознаніи и чувствахъ радости и боли. Только ихъ душа, какъ и душа животныхъ, считалась покрытою мракомъ вслѣдствіе грѣховныхъ дѣйствій и поступковъ, совершенныхъ ими въ прежней жизни. „Многообразнымъ мракомъ покрыты они, говорится въ Ману, въ возмездіе за ихъ дѣла. Всѣ они сознаютъ цѣль и одарены чувствомъ радости и страданія. Исходя отъ бога и достигая этой цѣли, странствуютъ они теперь здѣсь въ ужасномъ мірѣ бытія, постоянно грязнущаго въ порокахъ» [1]). То, что сегодня существуетъ въ качествѣ животнаго или растенія, завтра можетъ перемѣнить свою форму и сдѣлаться человѣкомъ. Всѣхъ соединяетъ одинаковая судьба покаянія за прежнія вины, хотъ и различны степени несчастныхъ и бѣдственныхъ положеній. Весь міръ превратился для индійцевъ въ какой-то карательный институтъ [2]). Понятно, на сколько ужасною должна была казаться эта мысль о безутѣшномъ и необозримо — долгомъ скитальчествѣ по всѣмъ возможнымъ формамъ существованія, о постоянно-новыхъ и новыхъ мученіяхъ жизни и объ ужасахъ смерти для восточнаго человѣка, для котораго ничего нѣтъ выше покоя. Но къ этимъ ужасамъ душепереселеній присоединялось еще представленіе объ адѣ, какъ мѣстѣ воздаянія за грѣхи. Уже извѣстное намъ, свѣтлое царство Ямы было преобразовано браминами въ адъ подземный съ различными, одна другой ужаснѣе, областями, въ которыхъ наиболѣе грѣшные должны были мучиться до наступленія времени ихъ очистительныхъ переселеній всѣми муками, какія могла измыслить пламенная и необузданная фантазія индійцевъ. Соціально-политическимъ слѣдствіемъ ученія объ эманаціи было учрежденіе кастъ. Безъ сомнѣнія, это учрежденіе не могло бы упрочиться и войти въ жизнь, если бы оно не было подготовлено раньше иными первичными причинами. Изъ этихъ причинъ самой ранней было различіе расъ между порабощенными первобыт-

[1]) Веберъ, стр. 313.

[2]) Dunker. S. 8. Wuttke S. 400—404. Köppen. S. 35—36.

ными черными обитателями страны Ганга и бѣлыми завоевателями ея—арійцами [1]). Рѣзкое различіе между этими двумя расами, установленное какъ будто самой природой, не преминуло отразиться и на арійцахъ, такъ что раздѣленіе ихъ самихъ на жрецовъ, воиновъ и земледѣльцевъ, начавши естественно и постепенно возникать, съ окончательнымъ поселеніемъ ихъ въ долинахъ Ганга выработалось въ весьма рѣзкое кастовое раздѣленіе. Но это, исторически установлявшееся, различіе браминъ возвели теперь, посредствомъ примѣненія къ нему ученія объ эманаціи, на степень вѣчнаго и метафизически необходимаго божественнаго учрежденія. Они утверждали, что касты выражаютъ собою различныя степени эманаціи или истеченія человѣчества изъ Брама въ нисходящей линіи: сперва выступили браминъ, затѣмъ воины, потомъ земледѣльцы и наконецъ судры, т. е. черные. Эта мысль выражалась и въ слѣдующей формѣ. Изъ первоначала и первоосновы всего существующаго прежде всего истекъ Брама. Этотъ же Брама, истекшій изъ Бра́ма и почитающійся богомъ жрецовъ, произвелъ затѣмъ изъ своей головы брамина, изъ груди—воина, изъ чрева—земледѣльца, а изъ ногъ—судру. Вслѣдствіе этого, существенныя обязанности браминовъ составляютъ изученіе свящ. книгъ, ознакомленіе съ законами, приношеніе жертвъ и нравственное вліяніе на всю народную массу отъ высшихъ до низшихъ ея слоевъ; обязанности воиновъ—гражданское управленіе народомъ и непреклонное мужество въ защитѣ страны отъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ; — земледѣльцевъ и вообще промышленниковъ — попеченіе о физическомъ поддержаніи жизни своей собственной и другихъ, богатство и прибыль; а обязанности судръ — безпрекословное исполненіе требованій и желаній представителей высшихъ кастъ и безропотное повиновеніе [2]). Впрочемъ, судры, собственно говоря, составляли нѣчто совершенно отдѣльное отъ другихъ кастъ и по низости и грубости своей природы не примыкали къ тремъ главнымъ кастамъ, отражавшимъ въ себѣ трехчастный составъ божества, міра и человѣка [3]). Общею обязанностью

[1]) Lassen. S. 794—819. Dunker. S. 51—60.

[2]) Lassen. S. 817. Dunker. S. 78—80.

[3]) Браманизмъ не предъявлялъ тѣхъ или другихъ нравственныхъ требованій вообще человѣку, какъ *человѣку*. Это было бы противорѣчіемъ основнымъ принципамъ браманизма. Хотя браманизмъ и требовалъ совершенія нѣкоторыхъ добродѣтелей отъ представителей всѣхъ кастъ безразлично, тѣмъ не менѣе общаго

всѣхъ кастъ было абсолютное почитаніе браминовъ. Вотъ чѣмъ представляются брамины въ священныхъ книгахъ: „Въ силу своего первородства и того, что произведенъ изъ благороднѣйшей части Брама, браминъ есть господинъ и глава всѣхъ прочихъ людей и всего творенія. Ибо между всѣми созданными существами имѣютъ преимущество одушевленныя, между одушевленными — одаренныя разумомъ, между послѣдними — люди, а между людьми — жрецы. Все, находящееся въ мірѣ, составляетъ несомнѣнную собственность браминовъ, хотя на дѣлѣ это представляется не такъ. Благодаря своему первородству и возвышенности своего происхожденія, браминъ имѣетъ право пользоваться всѣмъ существующимъ, между тѣмъ какъ всѣ прочіе смертные обязаны всѣмъ, что они имѣютъ, не исключая и самой жизни, только милости и великодушію браминовъ“ [1]). Брамины представлялись даже выше самихъ боговъ. „Вселенная находится во власти боговъ, боги—во власти молитвы, а молитвы — во власти браминовъ. Значитъ, брамины суть наши боги“ [2]). Съ этой точки зрѣнія совершенно естественны слѣдующія напр. постановленія. „Когда ученикъ браминовъ, говорится въ книгахъ Ману, порицаетъ своего учителя, то онъ, хотя бы былъ и правъ, возродится ослома“. „Ежели ученикъ употребилъ вещь учителя безъ его согласія, тогда онъ возродится маленькимъ червемъ“ [3]) и т. под.

Не смотря на такое возвеличеніе браминовъ и усвоеніе имъ такихъ исключительныхъ преимуществъ, они были связаны съ двумя ближайшими къ нимъ кастами, по крайней мѣрѣ, общностью происхожденія, Эти три высшія касты носили общій титулъ „дважды рожденныхъ [4]) и рѣзко противополагались судрамъ. Въ знакъ своего вторичнаго рожденія они носили священный шнуръ, возлагавшійся на нихъ торжественно, съ извѣстными религіозными обрядами.

нравственнаго идеала онъ не выдвигалъ и ставилъ обязанностію каждаго человѣка исполненіе его непосредственныхъ обязанностей, какъ бы они узки ни были и какъ бы ни порывался человѣческій духъ раздвинуть сферу своей нравственной дѣятельности.

[1]) Köppen. S. 40—41. Wuttke. S. 319.

[2]) Pfleiderer. S. 197.

[3]) Dunker. S. 76—78. S. 378—380.

[4]) Köppen. S. 41.

Только эти «дважды рожденные» имѣли общія жертвы и обряды и могли читать священныя книги. Судры же вообще были исключены изъ религіозной общины. Эти кастовыя разности, по ученію браминовъ, должны почитаться на столько неизмѣнными, на сколько не прикосновененъ царствующій въ мірѣ порядокъ, потому что они суть части его и имѣютъ свое основаніе въ существѣ Брáма. Границы, воздвигнутыя самимъ божествомъ, отнюдь не нарушимы: всякое покушеніе переступить или обойти ихъ является возмущеніемъ противъ самихъ божественныхъ законовъ жизни и неизбѣжно влечетъ за собою соотвѣтствующее наказаніе [1]). Во время жизни переступить границы своей касты значитъ совершить такое же противуестественное нарушеніе вѣчнаго порядка, какъ если бы камень захотѣлъ сдѣлаться растеніемъ, а звѣрь съ своимъ звѣринымъ тѣломъ — человѣкомъ. Только одна смерть открываетъ возможность существамъ, въ ихъ будущемъ возрожденіи, перемѣнить касту на лучшую или худшую, сообразно съ ихъ добрыми или злыми дѣлами въ прежней жизни. Бракъ [2]) между людьми различныхъ кастъ дозволялся съ извѣстными лишь, и при томъ строгими, ограниченіями. Мужчинамъ брамины позволяли брать жену изъ низшей касты, при чемъ наслѣдственныя права дѣтей уменьшались, хотя они и не теряли сословныхъ преимуществъ. Мужчина, однако, никогда не могъ взять жену выше своей собственной касты. Самому царю не позволялось жениться на дочери брамина. Строже всего запрещалось супружеское смѣшеніе съ брамінской женщиной, потому что дурное сѣмя, падшее на хорошую почву, приноситъ плоды еще вреднѣе, нежели хорошее сѣмя, падшее на дурную почву» [3]). Дѣти отъ такого брака причислялись

[1]) Dunker. S. 70 и 77.

[2]) Женщина поставлена была въ браманизмѣ слишкомъ низко. Прежнее ея положеніе общественное и семейное совершенно поколебалось съ развитіемъ системы браманизма, отрицавшаго бракъ въ принципѣ и допускавшаго его какъ зло. «Женщина, говорится въ Ману, зависитъ отъ своего отца, своего мужа, своихъ сыновей, своихъ ближайшихъ родственниковъ мужескаго пола и никогда не можетъ управлять сама собою. Если бы жизнь ея мужа была даже достойна порицанія, еслибъ даже онъ распутствовалъ съ другими женщинами и не имѣлъ ни одного добраго свойства, то и тогда она должна почитать его, какъ бога». (Wuttke. S. 469—485. Dunker. S. 144—147).

[3]) Wuttke. S. 318.

къ чандаламъ—«презрѣннѣйшимъ смертнымъ», которые въ Рамайянѣ [1]) изображаются похожими на обезьянъ. По индійскимъ законамъ, чандалы лишены всякихъ человѣческихъ правъ. Они обязаны жить внѣ городовъ и «селъ». Встрѣча съ ними составляетъ осквернение для брамина. Поэтому, противъ этой встрѣчи предприняты были извѣстныя мѣры предосторожности. Они употреблялись для самыхъ низкихъ услугъ, которыя не могли исправлять даже самые судры. Они ѣдятъ собачье мясо, и приносители жертвъ бросали остатки отъ своихъ приношеній на землю «для собакъ, чандаловъ и воронъ» [2]). Вотъ до какого страшнаго и чисто—скотскаго состоянія доводила брамінская система нѣкоторые народные классы. Впослѣдствіи тѣ только считались членами какой-нибудь чистой касты, которыхъ отецъ и мать принадлежали къ одному и тому же сословію [3]), а всякое потомство отъ смѣшанныхъ браковъ причислялось или къ судрамъ или обращалось въ другую низшую касту, отъ чего число низшихъ кастъ увеличивалось все болѣе и болѣе [4]). Даже между вайзіями раздѣленіе по различнымъ ремесламъ порождало замкнутыя корпораціи, гдѣ повелѣвалось вступать въ бракъ только съ женщинами, принадлежащими къ одному и тому же цѣху. Раздѣленіе индійцевъ принимало чудовищный характеръ и, по выраженію Вебера, грозило «совершенно пресѣчь кровообращеніе и остановить бытіе жизни» [5]). Размноженіе низшихъ и нечистыхъ кастъ естественно вело къ возвышенію высшихъ и чистыхъ и ложилось новымъ гнетомъ самаго убійственнаго свойства на первыхъ...

Но краеугольнымъ камнемъ всей брамінской системы была религіозная мораль — казуистическое ученіе объ осквернении и его очищеніи, и объ аскетизмѣ. Вся жизнь индійца, до самыхъ естественныхъ отправленій его организма, была опутана сѣтью предписаній, которыя держали въ своихъ мощныхъ и убійственныхъ оковахъ всякое движеніе духа и тѣла человѣка въ теченіе всей его

[1]) Рамайяна—это св. поэма индійцевъ, создавшаяся, какъ полагаютъ, никакъ не позднѣе II-го или III-го вѣка до Р. Христова и содержащая исторію царя Рамы, его несчастій и побѣдъ надъ врагами.

[2]) Wuttke. S. 318.

[3]) Introduction à l'historie du Buddisme Indien, Burnouf. 151.

[4]) Ibid. 152.

[5]) Стр. 308.

жизни до послѣдняго предсмертнаго вздоха. И до такой степени необычайно сложны были эти предписанія, что всякому человѣку, а тѣмъ болѣе мірянину, не смотря ни на какую бдительность и осторожность, совершенно было невозможно сохранять себя свободнымъ отъ нарушенія этихъ неисчислимыхъ предписаній «отъ осквернения». Самое малѣйшее опущеніе въ исполненіи этихъ неисчислимыхъ обязанностей, говоритъ Дункеръ, которыя невозможно обозрѣть и еще невозможнѣе имѣть въ виду каждое мгновеніе, при самой напряженной внимательности, могло вести къ столѣтнимъ наказаніямъ и безконечнымъ возрожденіямъ, если оно не было заглажено покаяніемъ» [1]). Осквернение происходило не только отъ прикосновенія къ трупамъ и чандаламъ, но и отъ наступленія на такое мѣсто, гдѣ находились остатки человѣка или животнаго, какъ-то: кости, волосы, ногти, пометъ и т. под. Далѣе, осквернение происходило отъ употребленія сосуда нечистаго или употребленнаго кѣмъ-нибудь прежде, отъ дыханія человѣка, пившаго вино, ѣвшаго чеснокъ, лукъ и т. под. Наконецъ, осквернялъ всѣ непроизвольныя и естественныя отправленія собственнаго тѣла. Для заглажденія всѣхъ этихъ и другихъ болѣе тяжелыхъ преступленій существовали наказанія и искупленія вины, указанныя въ кодексѣ брамінскихъ законовъ — въ «законахъ Ману». Для заглажденія наиболѣе легкихъ преступленій, какъ напр. осквернения тѣла его собственными выдѣленіями или прикосновеніемъ къ нечистому человѣку, предписывались посты, молитвы, втиранье коровьяго помета, питье коровьей урины и т. под. [2]). Болѣе тяжелыя преступленія требовали искупленія путемъ самыхъ мучительныхъ наказаній, нерѣдко доводившихъ до смерти, какъ напр. питье растопленнаго масла или

[1]) Dunker, S. 123. Индіецъ не знаетъ другихъ побужденій къ добродѣтельной жизни, кромѣ *страха грядущихъ наказаній*. «Очень рѣдко встрѣчается человѣкъ, который по природѣ совершалъ бы доброе. . . . Страхъ грядущаго наказанія всѣмъ существамъ мѣшаетъ уклоняться отъ ихъ обязанностей и ставитъ ихъ въ такое положеніе, при которомъ они наиболѣе отвѣчаютъ своему призванію и своей природѣ. . . . Страхъ наказаній — единственный правитель міра» (Веберъ, стр. 366—373). Вотъ источникъ добродѣтельной жизни по смыслу и буквѣ самыхъ св. книгъ индійцевъ.

[2]) Корова была предметомъ особеннаго почитанія у индійцевъ, какъ символъ плодородія и тихой жизни въ мірѣ.

горячей коровьей урины и т. под., пока не наступитъ смерть. Подобное наказаніе влекло за собою употребленіе спиртныхъ напитковъ, которое было нетерпимо потому, что оно возбуждаетъ страсти и выводитъ человѣка изъ того покойнаго состоянія и тихаго покорнаго бытія, которыя служили идеаломъ для индійцевъ. «Кто умышленно нарушилъ эту заповѣдь, тотъ долженъ, для искупленія грѣха, до тѣхъ поръ пить кипящій аракъ, пока не умретъ, потому что чрезъ это только можетъ упразднится грѣхъ. Кто не умышленно умертвитъ корову, тотъ долженъ былъ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ сопровождать другую корову на каждомъ ея шагу и прислуживать ей въ качествѣ покорнаго и исполнительнаго раба [1]) Кто намѣренно умертвилъ брамина, тотъ самъ долженъ броситься въ огонь и т. д.» [2]).

Точное и строгое слѣдованіе всѣмъ этимъ предписаніямъ: неопустительное искупленіе совершенныхъ преступленій соотвѣтственными покаянными дѣлами, выполненіе обязанностей, указываемыхъ міровымъ порядкомъ всякому сословію и всякому существу, миролюбивое обращеніе съ людьми и пощада животнымъ и растеніямъ, самое ревностное чтеніе свящ. книгъ—все это могло, правда, предохранить отъ ада и возрожденія въ низшихъ областяхъ и ускорить процессъ очищенія, но не въ состояніи было уничтожить необходимость въ перерожденіяхъ вообще. Всѣ эти законы очищеній предохраняли только отъ грубѣйшей нечистоты, но все еще не уничтожали самой естественной жизни, которая, какъ самое дальнее самоотчужденіе Брама, образовывала непреодолимую преграду между человѣкомъ и Брамомъ, тогда какъ высшей задачей всякаго существа служитъ полное возвращеніе къ этому божественному первоначалу. Въ этомъ заключается высшее служеніе человѣка божеству и единственно-достойная его жертва. Душа могла достичь предѣла

[1]) Какъ извѣстно, браминъ несравненно лучше обращался съ животными, чѣмъ съ людьми, принадлежавшими къ низшимъ кастамъ. Тотъ же индіецъ, который можетъ безчувственно смотрѣть на страданія парія и вовсе отказывать ему въ рукѣ помощи, боялся, какъ тяжкаго грѣха, сорвать травку или раздавить червя (Dunker, S. 80). Отсюда также самые странные законы касательно нищи. Очевидно, такой взглядъ условливался частію вѣрованіемъ въ переселеніе душъ, а частію тѣмъ, что Брамъ проникаетъ и природу.

[2]) Dunker, S. 84—85. Wuttke, S. 378—380.

своихъ скитальчествъ и обрѣсти покой отъ мученій безконечнаго возрожденія только въ слитіи съ своимъ первоначаломъ. Этотъ полный возвратъ къ Браму былъ возможенъ только съ прекращеніемъ чувственной жизни, съ полнымъ умерщвленіемъ тѣлесной природы,—этой «темницы души»,—и достигался всецѣлымъ прекращеніемъ всѣхъ отношеній къ внѣшнему, чувственному міру, чрезъ аскетическое освобожденіе отъ чувственности и чрезъ самоумерщвленіе. И этотъ процессъ былъ возведенъ браминами въ *систему*.

Первую степень представляетъ жизнь отшельника, живущаго въ лѣсу, одѣвающагося въ древесную кору или въ звѣриную шкуру, питающагося кореньями и ягодами, травами и древесными плодами, пьющаго одну только ключевую воду,—которую онъ предварительно процѣживалъ, чтобы не умертвить маленькихъ животныхъ, могущихъ быть въ ней,—имѣющаго своей постелью голую землю, а кровлею пещеру или вѣтви лиственнаго дерева, и занимающагося непрестаннымъ чтеніемъ свящ. книгъ и размышленіемъ, клонившимся къ погашенію самой мысли, мышленія. Молитва, жертвы, чтеніе Ведъ, самоуглубленіе и размышленіе воодушевляли отшельника такимъ жаромъ благочестія, что онъ забывалъ о всемъ, что было вокругъ него. Онъ предоставлялъ волосамъ на головѣ, бородѣ и ногтямъ расти. Жизнь свою онъ преимущественно проводилъ въ молчаливой тишинѣ. Къ такой жизни обязывался всякій старый браминъ, коль скоро онъ обезпечилъ свое семейство и «увидѣлъ дѣтей отъ сыновей своихъ», чтобы приготовить себя къ исчезновенію въ первобытномъ Брамѣ. Къ этому же призывались и всѣ «дважды рожденные» [1]).

Чѣмъ далѣе шла такая жизнь аскета, тѣмъ сильнѣе и рѣшительнѣе открывалась безпощадная борьба съ тѣлесною природою. Эта борьба имѣла цѣлью закалить тѣло противъ всякой боли и внѣшнихъ впечатлѣній, посредствомъ ослабленія подчинить его душѣ и приготовить себя къ радостной разлукѣ съ нимъ въ актѣ смерти. Самыя истязанія, которымъ подвергалъ себя отшельникъ, были изумительнаго свойства. «Кающійся долженъ валяться по землѣ, говорится въ законахъ Ману, или весь день стоять на пальцахъ, или попеременно то вставать, то опять садиться. Въ знойное

[1]) Lassen, S. 579—539. Dunker, S. 88 etc.

время года онъ долженъ сидѣть въ жарѣ четырехъ огней подъ жгучимъ солнечнымъ лучемъ, въ дождь мокнуть нагій подъ облачными потоками, а въ холодное время года носить мокрое платье. Отъ постоянно усиливаемой жестокости истязаній да истощится его смертное вещество. И когда хилость одолѣетъ его, онъ долженъ отправиться въ путь и идти въ прямомъ направленіи на сѣверо-востокъ, питаясь водою и воздухомъ, пока его смертное тѣло не разрушится, а душа не соединится съ Брáмомъ» [1]). Этими бичеваніями тѣла и самоистязаніями аскетъ свидѣтельствовалъ, что скорби тѣла не тревожатъ его души и что никакія тѣлесныя мученія не производятъ болѣзненнаго вліянія на душу, начинающую освобождаться отъ тѣла. Когда отшельникъ пріобрѣтетъ такимъ путемъ совершенное господство души надъ тѣломъ, тогда онъ вступитъ на послѣднюю ступень, на которой онъ старается, путемъ напряженнѣйшаго и глубокаго размышленія о перво-основѣ всего бытія, погрузиться въ міровую душу и умереть при жизни еще тѣла. На этой ступени отшельникъ погружается въ міръ своей души, отбрасывая изъ него все чуждое понятію о божественной природѣ Брáма, предается полному молчальничеству, не удостоиваетъ рѣшительно никакого вниманія внѣшній міръ, становится чуждымъ всякаго желанія и чувства, не знаетъ печали и радости и «въ дремотѣ внутренняго созерцанія» размышляетъ онъ только о Брáмѣ, который «и тоньше атома, и ярче золота» [2]). «Не только зной и холодъ, удовольствіе и скорби, удача и неудача, счастіе и несчастіе, побѣда и пораженіе, честь или безчестіе должны быть для мудреца одно и тоже, но и между друзьями и врагами, между добрыми и злыми онъ долженъ быть безстрастенъ, и одинаковую цѣну—придавать землѣ, камнямъ и золоту», говорится въ законахъ Ману [3]). «Кто не видитъ, подобно слѣпому, сказано въ Упанишадахъ, не слышитъ подобно глухому и подобно дереву не чувствуетъ и не движется, тотъ достигнулъ покоя» [4]). Когда совершится это полное отрѣшеніе отъ всякой опредѣленности дѣйствительнаго бытія, опустошеніе сознанія отъ всякаго содержанія и какъ бы оцѣ-

[1]) Wuttke. S. 370.
[2]) Dunker. S. 20.
[3]) Wuttke. S. 366—367.
[4]) Ibid.

нѣніе духа въ пустотѣ, тогда выполняется аскетическое самоумерщвленіе и въ области духовной жизни, и человѣкъ сливается съ міровой душой и снова становится Брамомъ, изъ котораго онъ нѣкогда истекъ. «Какъ капля воды ведетъ свое существованіе въ облакѣ, дождѣ, рѣкѣ, растеніи, животномъ, но рано или поздно необходимо должна вернуться въ океанъ, изъ котораго произошла, такъ точно и душа, каковы бы ни были ея судьбы, возвращается наконецъ въ божество, изъ котораго проистекла» [1]). Вотъ идеалъ святой жизни, ведущей къ соединенію съ Брамомъ, который браминны указывали индійцамъ!

Но если, съ одной стороны, этотъ аскетизмъ и мистическое, созерцательное состояніе были завершеніемъ всей системы слѣпаго служенія закону, ханжества, церемоній, буквальнаго соблюденія правилъ очищенія, молитвенныхъ формальностей и жертвенныхъ обрядовъ, то, съ другой стороны, они носили въ себѣ зародышъ эмансипаціи отъ іерархическаго деспотизма и постепенно подкапывали замкнутый въ себѣ организмъ жреческаго института: тутъ стало выступать субъективное, личное начало человѣка и высвобождаться незамѣтно изъ опутывавшихъ его оковъ. Эта невозможность полнаго и невозмутимаго мира между деспотизмомъ жреческимъ и субъективнымъ человѣческимъ началомъ сказалась тогда еще, когда не успѣло совершенно выдвинуться, такъ называемое, еретическое направленіе. Исключительныя и неестественныя преимущества и права браминской касты стали получать сомнительное значеніе, какъ скоро достоинство аскета самими браминами было признано доступнымъ не только для нихъ однихъ, но и для всѣхъ «дважды рожденныхъ». Этимъ кастовое раздѣленіе не чувствительно отодвигалось на задній планъ и представлялось уже подчиненнымъ элементомъ въ сравненіи съ свободно-избираемымъ званіемъ аскета. И чѣмъ болѣе браминны восхваляли достоинства и преимущества аскетической жизни, тѣмъ болѣе долженъ былъ ослабляться кастовый принципъ. Чрезъ это, затѣмъ, подкапывалась и расшатывалась и вся соціальная система браминовъ, основывавшаяся на наслѣдственности, слѣдовательно—на бракѣ и семьѣ. Брамины старались примирить обязанность вступленія въ бракъ и въ семейную жизнь съ аскетизмомъ, рѣшительно неблагопріятствовавшимъ брачной и семейной жизни, тѣмъ, что

[1]) Д. Дрэперъ. Т. I-й, стр. 196—197.

вступленіе въ аскетическую жизнь предписывалось человѣку тогда, когда онъ достигнетъ преклоннаго возраста и будетъ имѣть внуковъ. Но это было лишь противорѣчіемъ истинному браминскому идеалу жизни человѣка, состоявшему въ устраненіи и подавленіи чувственнаго элемента своей природы, несогласовавшагося съ представленіемъ о чисто-духовномъ существѣ Брàма. «То значеніе, говоритъ Дункеръ, которое эта система усвояла спиритуализму предъ сенсуализмомъ и сверхъ-чувственной святой жизни предъ жизнью въ нечистомъ чувственномъ мірѣ, вело въ концѣ концовъ къ тому, что земля, семейная жизнь, почиталась не нужною, мрачною и скверною. Семейная жизнь стала дозволяться браминамъ уже въ видѣ исключенія» [1]). И вотъ браминскій ученикъ, по окончаніи своего образованія, обязывался тотчасъ удаляться изъ общества и жить въ лѣсу въ качествѣ уединившагося покаянника. Всѣмъ этимъ подкапывался и разрушался весь, созданный браминами, общественный порядокъ, и расшатывались не только интересы государственной, общественной и семейной жизни, но и самыя религіозныя основанія, на которыхъ эта жизнь созидалась и утверждалась. Тутъ уже давались задатки для собственно буддійскаго воззрѣнія на семью, общество, государство. Но, въ особенности, должна была необходимо вести къ разрыву между двумя путями спасенія, — путемъ неукоснительнаго слѣдованія законамъ и требованіямъ жречества и путемъ аскетизма и созерцательной жизни, — ихъ взаимная и существенная противоположность. Аскету, который, путемъ подавленія въ себѣ чувственнаго элемента и мистическаго самопогруженія въ Брàма, стремился къ спасенію, должно было казаться излишнимъ и недостойнымъ подчиненіе внѣшнимъ предписаніямъ и законамъ во всей ихъ сложности и широтѣ. И дѣйствительно, до появленія еще еретическаго направленія въ области браманизма, высказывалось рѣшительное презрѣніе къ дѣламъ закона и внѣшняго благочестія: они назывались «глупыми дѣлами». Человѣку, стоявшему на высотѣ свободной внутренней, созерцательной дѣятельности, казалось нелѣпымъ внѣшнее служеніе внѣшнимъ дѣламъ закона. Эта мысль также является предтечею буддійской реформаціи, имѣвшей освободить индійцевъ отъ ига жреческихъ законовъ.

[1]) Dunker. S. 237.

Но рядомъ съ аскетикой и мистикой браманизмъ имѣлъ и свою теологическую школьную философію, которая сперва служила интересамъ іерархіи браминской, но потомъ измѣнила имъ и подготовляла буддійскую реформацію теоретическимъ путемъ, между тѣмъ какъ это дѣло подготовлялось чисто-практическимъ путемъ со стороны браминскаго аскетизма и мистицизма. Браминская теологія состоитъ изъ двухъ частей: экзегетическо-исторической и собственно философской. Поелику первая опиралась еще на почву религіозной ортодоксіи и примыкала къ Ведамъ, то вся система называлась «окончаніемъ Ведъ», или Ведантою. Другое имя для нея было Мимансa, т. е. изслѣдованіе, распадавшееся на положительную часть,—изслѣдованіе вещей,—и на спекулятивную—на изслѣдованіе о Брàмѣ [1]). Положительная часть, прежде всего, толкуетъ объ авторитетѣ священныхъ книгъ, Ведъ, какъ божественнаго откровенія, и объ его отношеніи къ преданію,—къ выраженіямъ мудрецовъ и толкователей. Затѣмъ, въ ней выясняется и доказывается согласіе кажущихся противорѣчій и разногласій въ области откровенія. Послѣ этихъ, какъ бы апологетическихъ, частей преимущественно обнаруживается стремленіе, посредствомъ схоластическихъ доводовъ и искуственнаго толкованія и посредствомъ преданій, комментаріевъ и изреченій мудрецовъ, доказать, что всѣ статьи Ведъ, непосредственно или посредственно, съ большей или съ меньшей ясностью, указываютъ на первобытнаго Брàма. Это стремленіе мотивировалось тѣмъ соображеніемъ, что метафизическое понятіе о Брàмѣ совершенно чуждо большей части Ведъ и произошло гораздо позднѣе. Наконецъ слѣдуетъ, какъ заключеніе положительной части, указаніе на то, какими внѣшними и внутренними мѣрами можетъ быть достигнуто душевное спасеніе, при чемъ еще не предъугадывается опасное сопоставленіе этой первой части со второю. Вторая, спекулятивная, часть выясняетъ существо Брàма и его отношеніе къ міру. Она представляетъ Брàма основаніемъ всякаго бытія, началомъ и концомъ всего, изъ котораго развился и образовался духовный и вещественный міръ и въ который все должно снова нѣкогда войти. Но для философа, естественно, не могло ускользнуть то противорѣчіе, по которому Брàмъ въ одно и тоже время признавался единымъ въ самомъ себѣ, неизмѣннымъ и неопредѣлимымъ бытіемъ и

[1]) Indische Studien. A. Weber. Erst. B. S. 26. Lassen. S. 834 et. sqq.

бытіемъ множества, опредѣленнымъ, измѣняющимся, — словомъ, міромъ. Неизбѣжное противорѣчіе между этими двумя, рѣзко противоположными другъ другу, сторонами одного и того же существа, понятіемъ объ эманаціи только запутываемое окончательно, но не разрѣшаемое, прямо вело къ слѣдующей дилеммѣ: или только единое бытіе Брàма имѣетъ реальное бытіе, а міръ представляетъ собою чистый призракъ, или міръ реально существуетъ, а Брàмъ — чистый фантомъ. И вотъ Веданта и система Санктія сами собою пришли къ этимъ неустранимымъ выводамъ изъ указанныхъ положеній. Первое слѣдствіе изъ нихъ естественно легло въ основу Веданты. По системѣ Веданты, Брàмъ есть единое дѣйствительное бытіе, а міръ—чистый призракъ. Причина этого призрака или міра, хотя заключается въ Брàмѣ—именно въ Майѣ [1]) или обманѣ, возникшемъ изъ перваго желанія Брама открыть себя, но все таки этотъ призракъ или міръ существуетъ не для Брàма, но для нашего фальшиваго, конечнаго и чувственнаго воззрѣнія на единое дѣйствительное бытіе или Брàма. До такого смѣлаго отрицанія дѣйствительнаго міра дошелъ умъ индійца въ своемъ стремленіи къ первоначальной единицѣ. «Желая понять міръ множества, говоритъ Вуттке, упрямый умъ искалъ единицы, и когда нашелъ ее, міръ изчезъ предъ нимъ» [2]). Изъ этого субъективнаго заблужденія, по которому человѣкъ считаетъ дѣйствительнымъ конечное

[1]) Какъ для всѣхъ пантеистическихъ системъ, такъ и для браманизма, служитъ камнемъ преткновенія вопросъ: какимъ образомъ единое и нераздѣльное существо, съ его безформенностью и безкачественностью, рѣшилось выступить изъ себя и раскрыться въ мірѣ, перемѣнивъ лучшее и совершеннѣйшее состояніе на худшее и несовершеннѣйшее? Ученіе о «Майи» и было отвѣтомъ на этотъ непріятный для пантеистовъ вопросъ. «Майя» это темное и таинственное начало, находящееся близъ Брàма и разнообразными способами обольщавшее его оставить свое незамѣнное и чистое бытіе и вступить въ круговоротъ міровой жизни. Майя представляется въ индійскихъ свящ. книгахъ не рѣдко даже въ видѣ блудницы, употребляющей всѣ свойственныя ей мѣры, чтобы склонить Брàма къ эманаціи изъ себя міра. Майя, наконецъ, умѣла увлечь Брама своими соблазнами, плодомъ чего и былъ міръ. Такимъ образомъ, и Брамъ, по представленію индійцевъ, носитъ въ своей природѣ возможность не истиннаго бытія и отступленія отъ чистоты своего существа. Міръ, какъ результатъ этого «грѣховнаго» влеченія, есть зло и имѣетъ своей конечной цѣлью полное уничтоженіе, которое, чѣмъ скорѣе совершится, тѣмъ лучше.

[2]) S. 281.

и по которому онъ въ особенности свое «я» признаетъ индивидуальнымъ, отдѣльно существующимъ и отличнымъ отъ всебытія Брама существомъ, происходитъ все зло, состоящее въ сущности лишь въ отдѣленіи себя отъ Брама и отчужденіи отъ него. Отсюда же необходимо слѣдуетъ, что уничтоженіе всякаго зла и окончательное спасеніе достигается путемъ такого познанія, по которому конечное разсматривается, какъ чистый обманъ и призракъ, или по которому живо сознается единство познающаго съ познаваемымъ или единство собственнаго нашего «я» съ Брамомъ. «Я есть Брамъ» — вотъ «великое изреченіе», въ которомъ заключается ключъ къ исходу изъ темницы міра и изъ круговорота перерожденій. «Познавшіе Брама не возмутимо покоятся въ немъ» [1]). Когда мудрые достигнутъ міровой души, тогда они получатъ удовлетвореніе въ томъ познаніи, что ихъ духъ совершенъ, чувственныя влеченія подавлены и они обрѣли покой. Достигши все-проникающаго существа, вступаютъ они сами въ великое «Все» съ погруженіемъ въ него духа ихъ. Какъ рѣки, втекающія въ океанъ, изчезаютъ въ немъ и теряютъ въ немъ свои названія и свой видъ, такъ и мудрецъ, вступая въ высочайшій духъ, лишается своего имени и своего образа. Кто позналъ этого высочайшаго Брама, тотъ самъ становится Брамомъ: онъ не чувствуетъ скорбей и грѣховъ и, освободившись отъ тѣлесныхъ узъ, становится безсмертнымъ. Убѣжденные, что въ Брамѣ изчезаютъ всѣ міры и все живое, сами изчезаютъ въ немъ, освободившись отъ оковъ бытія. Кто позналъ единаго, тотъ спасся отъ всякаго преходящаго рожденія въ другихъ мірахъ и отъ смерти [2]). Понятно, въ какомъ рѣзкомъ противорѣчіи долженъ былъ стоять этотъ крайній идеализмъ съ различными браминскими религіозными предписаніями касательно поведенія и образа жизни и съ ихъ кастовымъ устройствомъ,—идеализмъ, считавшій призракомъ или обманомъ весь міръ отдѣльнаго измѣнчиваго бытія со всѣми его противоположностями—высокаго и низкаго, чистаго и нечистаго и т. д. Такимъ образомъ, индійское созерцательное богословіе дошло до пантеизма, который уничтожилъ все, заставивъ міръ и природу, вещество и человѣческую душу изчезнуть во всепоглощающемъ божествѣ или въ первоначальной единицѣ и положивъ назначеніе тварей въ самоуничтоженіи, въ уни-

[1]) A. Weber. 2, 2.
[2]) Wuttke. S. 399.

чтоженіи всякой личности, въ соединеніи съ Брамомъ всякой единицы и всякаго недѣлимаго. Но такая крайне-идеалистическая система, совершенно уничтожавшая міръ, слишкомъ уже противорѣчила вседневному ощутительному опыту и должна была неизбѣжно возбудить реакцію противъ себя, не смотря на то что она пустила глубокіе корни въ убѣжденіи индійцевъ и почиталась ортодоксальнымъ выраженіемъ ученія о Брамѣ. Реакція не замедлила выдвинуться въ философіи Санкгія («соображеніе»), какъ назвалъ себя основатель ея Капила [1]). Въ философіи Санкгія выступаетъ уже дуалистическій элементъ, хотя она, въ тоже время, есть не что иное, какъ дальнѣйшее развитіе пантеистическихъ началъ, лежавшихъ въ основѣ индійскаго міровоззрѣнія. Эта философія провозглашаетъ вѣчность матеріи, какъ самобытнаго начала, и реальность духовнаго принципа жизни, какъ вѣчнаго, независимаго и на безконечныя части распадающагося духовнаго бытія. Матерія и духъ, представляемый въ такомъ видѣ, суть двѣ вѣчныя и не созданныя первоосновы міра, изъ которыхъ одна — *творческая* и *безсознательная*, а другая — только *познающая*, но *страдательная*. Души, существующія только въ своей отдѣльности, отъ вѣчности облеклись въ матерію и соединились съ природой. Душа имѣетъ два тѣла: одно — вѣчное, изначальное и не отдѣлимое отъ бытія всякой души, а другое—временно образовавшееся для ней, состоящее изъ пяти грубыхъ элементовъ: эѳира, воздуха, свѣта, воды и земли, и отдѣлимое отъ души. Послѣдняго рода тѣло душа сбрасываетъ съ себя послѣ каждой смерти, а при каждомъ новомъ рожденіи получаетъ новое тѣло, условливаемое ея собственными качествами. Съ полученіемъ тѣла опять является новая жизнь, потому что душа остается страдательнымъ, неимѣющимъ формы и безцвѣтнымъ началомъ, пока, съ помощію естественныхъ и вещественныхъ, окружающихъ это начало, элементовъ, оно не получитъ своей индивидуальности и внутренняго импульса къ активному проявленію себя [2]). Только посредствомъ тѣла духъ соединяется съ міромъ. И съ точки зрѣнія Капилы, духъ, чрезъ соединеніе съ вещественной природой, приходитъ въ состояніе, неприличное ему, унизительное для него и злосчастное. Средствомъ, и притомъ единственнымъ,

[1]) Indische Literaturgeschichte, von. A. Weber. S. 212.
[2]) Burnouf. 511 et. sqq.

къ освобожденію духа отъ чувственныхъ узъ служитъ только истинное познаніе, какъ это мы сейчасъ увидимъ. Изъ этого соединенія духовнаго начала съ матеріальнымъ образуется настоящій міръ. Вся видимая дѣятельность духа состоитъ только въ измѣняющихся состояніяхъ, которыя испытываетъ его изначальное тѣло. И различныя формы существованія въ разныхъ перерожденіяхъ могутъ быть названы какъ бы «ролями», которыя природа, подобно актерамъ на сценѣ, разыгрываетъ предъ всегда спокойнымъ жителемъ ихъ — духомъ. «Какъ скоро духъ позналъ, что онъ есть существо, живущее само по себѣ и совершенно отличное отъ тѣла, или что онъ есть «само абсолютное бытіе», тогда онъ отдѣляется отъ природы или отъ плоти и ясно сознаетъ свое самостоятельное существованіе. Это отдаленіе духа отъ природы, когда онъ сознаетъ себя въ своемъ отличіи отъ нея, въ тоже время есть его освобожденіе отъ узъ природы, хотя на первыхъ порахъ только внутреннее, потому что внѣшняя жизнь продолжаетъ еще «разыгрывать свои роли» въ тѣлѣ. Но это внѣшнее слѣдствіе прежняго совмѣстнаго существованія духа съ природою уничтожается съ тѣлесной смертью. За урядъ съ нимъ уничтожаются—дѣятельность духовнаго «изначальнаго» тѣла и съ нимъ—условія возрожденія въ другомъ тѣлѣ. Но гдѣ же тогда будетъ душа, когда она сброситъ съ себя одежду своего духовнаго организма и слѣдовательно возможность сознанія? Ясно, что тогда уничтожится и душа, потому что *ея существо и состоитъ только въ сознаніи и въ познавательной дѣятельности.* Такимъ образомъ, и здѣсь избавленіе отъ зла состоитъ также въ уничтоженіи индивидуальнаго существованія. Различіе состоитъ только въ томъ, что это уничтоженіе въ философіи Санктія представляется простымъ «потуханіемъ» [1]) духа или превращеніемъ въ ничто, тогда какъ Веданта понимаетъ это уничтоженіе въ смыслѣ погруженія въ Брама или во всеобщее абстрактное начало. Но это—формальное, а не существенное различіе. И средства къ достиженію этой главной и послѣдней цѣли, предлагаемыя тою и другою философскою системою, одинаковы. Сред-

[1]) Этотъ терминъ тожественъ съ смысломъ и значеніемъ буддійскаго слова «Нирвана». Система Каниля, — нужно замѣтить о ней вообще,—очень близка во многихъ отношеніяхъ къ буддизму и послужила, вмѣстѣ съ многимъ другимъ, почвой, на которой развился буддизмъ. Лассенъ называетъ даже Канилу предтечей Будды S. 831.

ства эти заключаются въ познаніи, пріобрѣтаемомъ путемъ умозрѣнія,—въ познаніи, долженствующемъ постигнуть обманъ чувствъ и воображенія. Тамъ все дѣло сводится къ изреченію: «я — Брамъ», а здѣсь къ изреченію: «Я—не она» (не природа). Но, несмотря на это сходство Веданты съ системой Санктія въ самомъ различіи, все таки эта послѣдняя представляла рѣзкую противоположность первой. Здѣсь верховное существо, Брамъ, рѣшительно отрицается. Нѣтъ никакого божества, говоритъ эта система, въ смыслѣ всеобщей міровой души, потому что это существо должно быть или совершенно не зависимымъ и свободнымъ отъ міра, или соединеннымъ съ нимъ. Но свободнымъ отъ міра оно не можетъ быть, такъ какъ въ этомъ случаѣ ничто не могло бы побудить его къ творческому акту. Если бы, затѣмъ, божество было соединено съ міромъ, въ такомъ случаѣ оно не могло бы имѣть божескихъ отличительныхъ свойствъ. Личныхъ же боговъ, какъ-то Браму и народныя божества, философія Санктія частію объявила такими же индивидуальными душами, какъ и человѣческія, частію совершенно отвергла. Пути спасенія, указанные браминами, философія Санктія частію объявила недостаточными по ихъ чисто-внѣшнему характеру, частію признала безнравственными по причинѣ ихъ жестокости, какъ напр. проліянія крови при жертвоприношеніяхъ и аскетическихъ подвигахъ и по другимъ побужденіямъ. Что временныя средства не въ состояніи навсегда освободить насъ отъ золъ бытія, это сами брамины сознавали и проповѣдывали, и то, къ чему пришла система Санктія, было плодомъ самого брамапизма, ставившаго на недосягаемую высоту аскетизмъ мистическій. Само собою разумѣется, что въ глазахъ Каниды Веды потеряли прежній свой авторитетъ: философія его имѣла раціоналистическій характеръ, дававшій себя знать уже въ самомъ названіи системы, и не могла мириться съ воззрѣніями и направленіемъ Ведъ.

Не смотря на такую оппозицію, направленную этою философіею противъ самыхъ основъ браминской системы, все таки она не выдвигалась изъ предѣловъ школы, и потому не могла имѣть прямаго реформаціоннаго вліянія на народную религію и на весь строй жизни индійцевъ. Тѣмъ не менѣе она, рядомъ съ браминскимъ аскетизмомъ и мистикой, подкапывала воздвигнутое браминами религіозное и соціальное зданіе и подготовляла реформацію, имѣвшую выступить изъ среды самаго народа. Кромѣ ужасныхъ и убійственныхъ крайностей, до которыхъ къ этому времени успѣла развиться

брамінская система и которыя все болѣе и болѣе тяжелымъ гнетомъ ложились на всѣ проявленія индійской жизни, истребляя въ нисшихъ слояхъ народа всякое самосознаніе, всякую радость и энергію и отравляя всякія надежды ихъ на лучшее будущее, эту реформацію вызывалъ духъ тогдашняго времени, ознаменовавшій себя всюду религіозными и соціальными реформаціонными движеніями [1]). Въ VI вѣкѣ до Р. Христова видно сильное религіозное движеніе, всколебавшее всю Азію. Это время историки нерѣдко называютъ временемъ азіатской реформаціи. Вотъ главныя явленія, обнаружившіяся тогда въ религіозной жизни Востока. Въ Китаѣ философъ Конфуцій (551 — 478 г.) преобразовалъ народную религію и сообщилъ ей тотъ видъ, въ которомъ она доселѣ существуетъ, какъ государственная религія Китайской имперіи. Въ Персіи преобразованіе религіи совершено было около половины VI вѣка Зароастромъ, который въ новомъ видѣ представилъ древнюю религію Ормузда и Аримана, какъ религію борьбы между свѣтомъ и тьмой, между добромъ и зломъ. Потребность религіозныхъ преобразованій обнаружилась тогда и въ греческомъ политеизмѣ. Пиѳагоръ, живший около того же времени (584 — 527 г.) и переселившійся изъ Самоса въ Нижнюю Италію, своею соціальною реформою, смѣшанною со многими восточными идеями, сталъ въ такое противорѣчіе съ существовавшимъ порядкомъ вещей, что вмѣстѣ съ своими учениками былъ захваченъ и убитъ кротоніатами. Въ то же время Ксенофанъ (536 г.), философія котораго была враждебна политеистическимъ вѣрованіямъ и осмѣивала антропоморфизмъ боговъ, принужденъ былъ бѣжать изъ Колофона въ Малую Азію. Самая одновременность этихъ событій уже указываетъ на ихъ глубокое внутреннее значеніе и характеризуетъ тогдашнее направленіе времени, частію сознавшее неудовлетворительность данныхъ религіозныхъ языческихъ вѣрованій и опредѣлявшагося ими склада жизни. Это общее стремленіе къ религіознымъ реформамъ обнаружилось и въ Индіи, гдѣ чрезвычайно много было своихъ собственныхъ причинъ, какъ мы видѣли, къ обновленію жизни, убиваемой въ самомъ своемъ источникѣ деспотизмомъ іерархизма, и къ перестройкѣ жизненныхъ отношеній, и гдѣ несостоятельность даннаго положенія вещей сказывалась все

[1]) Считаемъ, впрочемъ, не лишнимъ замѣтить, что строго-опредѣленныя хронологическія данныя трудно указать относительно всего этого...

громче и сильнѣе. И время не замедлило выдвинуть такого реформатора въ лицѣ Сиддарты, царскаго сына, родившагося, какъ полагаютъ, около половины VI вѣка до Р. Христова.

Мы укажемъ наиболѣе важные моменты изъ жизни этого индійскаго реформатора, на сколько этого требуетъ задача нашего сочиненія. Излагая жизнь этого человѣка, мы постараемся держаться главнымъ образомъ, на чисто-исторической почвѣ, на сколько это возможно при теперешней исторической разработкѣ его біографіи. Легендарныя сказанія объ немъ найдутъ здѣсь мѣсто на столько, на сколько они обрисовываютъ нравственную физіономію Будды съ точки зрѣнія его послѣдователей и на сколько они выражаютъ буддійское нравственное сознаніе вообще. Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній приступимъ къ изложенію жизни этого замѣчательнаго человѣка.

ГЛАВА II.

Личность основателя буддизма и его біографія.

Въ Капилавастѣ, столицѣ одного маленькаго царства того же имени, лежавшаго въ сѣверной Индіи, при подошвѣ Гималайскаго хребта, родился за 600 лѣтъ до Р. Х. [1]) у царя этого государства Суддоданы [2]) отъ жены его Маха-Майи сынъ, названный родителями Сиддартой, что значитъ «исполненіе всякаго желанія» [3]). Мать

[1]) Точно опредѣлить время, когда жилъ Будда, теперь пока нѣтъ еще возможности, при разногласіи ученыхъ касательно этого пункта. Что касается до буддистовъ, то и у нихъ мы встрѣчаемъ самыя противорѣчивыя свидѣтельства касательно времени рожденія и жизни Будды. Мы указываемъ вѣкъ, который большинствомъ принимается за тотъ именно, въ который родился Будда (Lassen. B. II. S. 51 et cet. Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, von Stur. S. 133).

[2]) Max Müller. S. 184.

[3]) Чѣмъ больше возрастало уваженіе къ личности основателя буддизма, чѣмъ больше чувствовалась потребность придать буддійской религіи откровенный характеръ и ея учредителю высшее происхожденіе, и чѣмъ больше распространялся буддизмъ среди людей, жаждавшихъ вѣры и не могшихъ удовлетвориться туманной буддійской метафизикой и чуждыми для сердца и воли отвлеченными и бездушными выкладками холоднаго и сухаго ума, тѣмъ личность Сиддарты все болѣе и болѣе окружалась ореоломъ божественнаго и получала сверхъестественную

этого дитяти славилась замѣчательной красотой, а отецъ извѣстенъ былъ своимъ правосудіемъ и другими качествами, способными вну-

окраску. Не только самостоятельнымъ путемъ вырабатывались чудесныя и иногда поразительно странныя сказанія объ немъ, но на личность Сиддарты, Шакъ-я-Муни или Будды переносились сказанія, заимствованныя изъ другихъ источниковъ, если они такъ или иначе могли возвысить его личность и придать ей блескъ новыхъ совершенствъ. Иногда эти сказанія переносились на Шакъ-я-Муни въ неизмѣненномъ видѣ, но большею частію они претерпѣвали различныя измѣненія. Не мало частныхъ фактовъ, какъ полагаютъ, заимствовано буддистами изъ евангельской исторіи и отнесено къ Шакъ-я-Муни. Такъ, въ буддійскихъ сказаніяхъ мы встрѣчаемъ притчу о десяти дѣвахъ, разсказъ о лептѣ вдовицы, повѣствованіе о воскрешеніи мертвыхъ и т. под. Если въ настоящее время трудно еще опредѣлить съ научной точностью и положительностью, когда именно все это занесено въ буддійскія книги, такъ какъ, съ одной стороны, буддійскія священныя книги самыхъ различныхъ по времени редакцій одна передъ другою силятся возвести свою древность къ невообразимо отдаленнымъ временамъ, а съ другой, ученые изслѣдователи не успѣли еще, частію по причинамъ, лежащимъ въ самомъ буддизмѣ, привести въ хронологическій порядокъ всю массу буддійской литературы и прослѣдить различныя напластованія ея, тѣмъ не менѣе фактъ заимствованія буддизмомъ очень многаго изъ евангельскихъ сказаній кажется несомнѣннымъ. Наклонность къ заимствованіямъ въ буддизмѣ является дѣломъ естественнымъ при индифферентномъ отношеніи его къ истинѣ, какъ истинѣ вообще, и при поразительной скудости его собственнаго внутренняго содержанія, и узаконяется даже ссылками на самаго Будду. «Все, что согласно съ здравымъ смысломъ, говорится въ одной буддійской книгѣ, или, говоря вообще, съ обстоятельствами, то, какъ согласное съ истиной, и должно быть принято за руководство,—только и могъ преподавать учитель Будда» (Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, профессора Васильева, 1-я часть, стр. 18). Отъ того-то ни одна религія не представляетъ такого хаотическаго смѣшенія разнородныхъ элементовъ и сосредоточенія ихъ въ себѣ, какъ буддійская. «Буддизмъ, говоритъ г. Васильевъ, развивался не столько изъ своихъ собственныхъ началъ, сколько подъ посторонними вліяніемъ, перенимая у другихъ, вводя или передѣлывая ихъ идеи у себя, и такимъ образомъ служитъ превосходнымъ мѣриломъ для аналогическихъ выводовъ на счетъ умственныхъ перемѣнъ, совершавшихся въ Индіи, по крайней мѣрѣ, въ продолженіи тысячи лѣтъ» (Ibid. стр. 14). Въ буддизмъ начали проникать чуждые элементы весьма рано и входили въ него въ теченіе всего его историческаго существованія, что, впрочемъ, не прекратилось и теперь. Прежде всего, конечно, буддизмъ началъ свои заимствованія съ браманизма, изъ котораго онъ съ такой послѣдовательностью вышелъ. По свидѣтельству Бюрнуфа, въ самой древнѣйшей и простой Сутрѣ (Сутрами у индійцевъ, исповѣдывавшихъ браманизмъ, назывались вообще позднѣйшія объясненія на Веды; что разумѣютъ буддисты подъ этимъ названіемъ, мы увидимъ ниже) буддистовъ играютъ уже видную роль боги браманизма (B. 1. S. 311). Что касается

шить подданнымъ горячую любовь къ царю. Ребенку не суждено было долго пользоваться нѣжной заботливостью и попеченіемъ своей

до заимствованій изъ христіанства, то они могли происходить очень рано, — въ самые первые вѣка христіанства. Помимо возможности знакомства съ христіанствомъ индійскихъ пилигримовъ чрезъ западную Азію, это знакомство съ христіанствомъ могло очень рано быть доступнымъ въ самой Индіи. По преданію, еще св. Ѳома былъ въ Индіи съ христіанской проповѣдью. Хотя это— фактъ, неимѣющій за собою незыблемыхъ историческихъ основаній, тѣмъ не менѣе онъ очень горячо защищался и досель защищается нѣкоторыми историками. Уже въ VI вѣкѣ, когда Козьма Индикоплевстъ посѣтилъ эту страну, мы находимъ тамъ многочисленныя христіанскія общества, образовавшіяся изъ туземцевъ, съ собственнымъ епископомъ, поставлявшимся изъ Персіи. Нужно было значительное время, чтобы христіанство до такой степени упрочилось тутъ. Въ VII в. въ Индію многочисленными толпами переселяются несторіане. Въ IX в. индійскіе христіане пытаются даже образовать собственное независимое государство, хотя и безуспѣшно. Затѣмъ, съ XV в. начинаютъ наводнять Индію католическіе миссіонеры, начиная съ францисканцевъ, учредившихъ тамъ и монастырь въ 1510 году. Отсюда, какъ браманизмъ начинаетъ отпечатлѣвать на себѣ вліяніе христіанства съ началомъ христіанской эры и выражаетъ это въ созданной имъ миѳологической личности Кришны, который есть ничто иное, какъ «браминская карикатура на Христа», по справедливому замѣчанію Кёппена (S. 249), такъ и буддизмъ въ своихъ легендарныхъ сказаніяхъ о Буддѣ начинаетъ выступать съ сказаніями, аналогичными съ евангельскими. Но буддизмъ не ограничивается тѣмъ, что усвоетъ Буддѣ, наиболѣе внѣшнимъ образомъ, поражающія дѣла Господа Іисуса Христа, но причисляетъ Христа къ неисчислимому сонму буддійскихъ святыхъ, усвоетъ ему даже достоинства Бодисатвы, т. е. кандидата на Будду и превращаетъ Христа въ одно изъ бывшихъ воплощеній буддійскаго мессіи. Напротивъ, въ легендарныхъ сказаніяхъ, выработавшихся въ Сіамѣ, Христосъ отождествляется съ Девадаттой, извѣстнымъ непримиримымъ врагомъ Будды, и ставится въ рядъ злыхъ духовъ. Послѣднее обстоятельство ученые объясняютъ недоброжелательствомъ жрецовъ къ христіанскимъ миссіонерамъ и къ самому христіанству, — недоброжелательствомъ, частію внушеннымъ завистію, а частію тѣмъ терроромъ, съ которымъ христіанскіе миссіонеры, поддерживаемые свѣтской европейской властью и ея солдатами, расправлялись, съ кѣмъ нужно. Все это неоспоримо говоритъ какъ за самое живое соприкосновеніе буддизма съ христіанствомъ, начавшееся чрезвычайно рано, такъ и за несомнѣнную возможность заимствованій буддизмомъ очень многаго изъ христіанства и евангельской исторіи. Но мимо этихъ историческихъ соображеній, въ пользу указаннаго рода заимствованій буддизмомъ изъ евангельской исторіи, говоритъ и то, очень важное, обстоятельство, что эти сказанія очень часто обличаютъ свое чуждое происхожденіе своей рѣшительной противоположностью съ основными тенденціями буддизма. Затѣмъ, въ этомъ же убѣждаетъ насъ и тотъ неоспоримый фактъ, что въ древнѣйшихъ редакціяхъ буддійскихъ священныхъ книгъ не указывается учеными

матери. Спустя семь дней послѣ рожденія сына, она внезап-

изслѣдователями буддизма тѣхъ легендарныхъ сказаній, которыя, по видимому, поражаютъ своей аналогіей съ событіями, разсказываемыми въ Новомъ Завѣтѣ. Но и въ тѣхъ книгахъ, въ которыхъ они встрѣчаются, эти сказанія передаются въ такой формѣ, что невольно бросается въ глаза внимательному читателю ихъ не самостоятельность и поддѣльность, сказывающаяся даже въ самомъ желаніи, столь плохо замаскированномъ, кого-то и что-то затмить обиліемъ эффекта и яркихъ красокъ... Наконецъ, общій духъ и тонъ тѣхъ сочиненій, въ которыхъ попадаются разсказы, аналогичные съ евангельскими, таковъ, что онъ и мысли недопускаетъ объ обратномъ заключеніи. Если и можно сопоставлять разсказы о Буддѣ съ повѣствованіемъ о Христѣ Спасителѣ, то ужъ никакъ не съ евангельскими повѣствованіями, а съ апокрифическими разсказами о земной жизни Богочеловѣка. Эти послѣдніе, отличаясь мѣстами поразительными странностями, самымъ рѣшительнымъ образомъ говорятъ въ пользу того, что они далеки отъ объективной передачи дѣйствительности и суть плодъ пылкой, но безпорядочной фантазіи, настроенной на религіозный ладъ. Въ доказательство нашей мысли приведемъ изъ апокрифическихъ евангелій два—три факта, случайно припомнившіеся. Первый потъ дитяти-Христа былъ ничѣмъ инымъ, какъ бальзамомъ. Однажды отрокъ Іисусъ пришелъ въ домъ красильщика и увидѣлъ много суконъ, предназначенныхъ въ краску. Мгновенно схватилъ ихъ отрокъ и всѣ бросилъ въ одинъ котелъ. Красильщикъ пришелъ отъ этого въ ужасъ и отчаяніе. Но Іисусъ успокоилъ его говоря: «я далъ каждому суконъ именно ту краску, которую ты пожелаешь». Такъ и случилось. Будучи ребенкомъ, Іисусъ лѣпилъ изъ глины разныхъ животныхъ, которыя убѣгали, или улѣтали. Апокрифическія евангелія украшаютъ такими и, еще болѣе странными, разсказами всю жизнь Христа Спасителя до самой Его смерти. Такъ, когда Іисусъ предсталъ предъ Пилатомъ, римскіе знамена, несмотря на то, что каждое изъ нихъ держали шестеро сильныхъ и здоровыхъ воиновъ изъ всѣхъ силъ, преклонились предъ нимъ. Какъ въ этихъ разсказахъ видно стремленіе, во что бы то ни стало, больше и больше превознести личность Христа, хотя бы, съ точки зрѣнія здраваго смысла, чрезъ это онъ лишь уничижался, такъ и въ буддизмѣ эти заимствованія—плодъ желанія довести личность основателя религіи до чудовищныхъ размѣровъ величія и блеска. Различіе лишь, въ сумасбродности выдумокъ, въ которой, по справедливому замѣчанію Тэна, буддистовъ никто не можетъ превзойти: въ сравненіи съ ними даже «чудеса золотой легенды» — ничто (Критическіе опыты. Переводъ Чуйко. Стр. 68). Считаемъ нужнымъ замѣтить, что именно обиліе чудесъ, сходство нѣкоторыхъ изъ нихъ съ чудесами Основателя христіанской религіи и противорѣчіе этихъ чудесъ одного другому, были причиной продолжительнѣйшихъ преній между учеными касательно историчности Шакъ-я-Муни, при чемъ нѣкоторые ученые съ жаромъ защищали ту мысль, что Шакъ-я-Муни — лицо вымышленное и его біографія не имѣетъ никакого историческаго зерна. Справедливость требуетъ, однако, замѣтить, что не одинъ буддизмъ соблазнился евангельскими сказаніями. Біографія Зендскаго реформатора Зороастра не менѣе наполнена заимствованіями изъ библейской и евангельской исторіи. То же мы

но умерла, и дитя отдано было на воспитаніе родной его тет-

должны сказать о біографіяхъ Аполлонія Тіанскаго, Магомета и др. Для насъ имѣетъ прямой интересъ замѣтить, хотя въ немногихъ словахъ, черты изъ легендарной исторіи жизни Будды. До своего появленія на землѣ въ качествѣ мессіи, Будда обиталъ на небѣ среди боговъ, имѣя за собою безконечныя заслуги, пріобрѣтенныя милосердіемъ, преданностью, покаяніемъ и т. п. въ теченіе безчисленныхъ своихъ прежнихъ жизней въ видѣ всѣхъ возможныхъ родовъ животныхъ и разнообразнѣйшихъ людскихъ положеній и состояній. Наконецъ онъ рѣшился опять воплотиться и на этотъ разъ чрезъ женщину, будучи склоненъ къ этому неотступными мольбами боговъ. Обозрѣвъ вселенную однимъ взоромъ, онъ выбралъ Маядеву и спустился на землю въ ея тѣло въ видѣ пятицвѣтнаго луча, хотя она и не имѣла связи ни съ однимъ человѣкомъ. «Какъ въ денежной шкатулкѣ драгоцѣнный камень, такъ лежало дитя въ тѣлѣ матери всегда на правой сторонѣ, не соприкасаясь съ выдѣленіями и плотскими нечистотами материнскаго лона». Маядева ни до зачатія, ни во время беременности, ни послѣ не имѣла плотскихъ сношеній съ мужчиною. Десять мѣсяцевъ мать носила его и произвела на свѣтъ, чрезъ правый бокъ безъ всякихъ страданій, подъ тѣнью благоухающихъ деревъ. Новорожденный, при своемъ рожденіи, былъ принятъ самимъ Брамою въ золотой сосудъ, а присутствовавшіе при рожденіи св. пророки, угадавъ въ младенцѣ бож. происхожденіе, дали ему имя, «бога боговъ», хотя младенецъ и остался съ своимъ родовымъ прозвищемъ—Шакъ-я-Муни. Рожденію его предшествовали великія знаменія и чудеса: земля потряслась, луна и звѣзды остановились въ своемъ теченіи, возсіялъ необычайный небесный свѣтъ, ниспала благословенная роса, подъ твердью небесной слышны были дивныя гармоничные звуки слѣпые прозрѣли, хромые начали ходить и т. под. Новорожденный тотчасъ громкимъ голосомъ возвѣстилъ свое, выше чѣмъ божественное, происхожденіе и достоинство и возвѣстилъ грядущее спасеніе. Онъ развивался не по лѣтамъ и вызывалъ вообще изумленіе своими необычайными способностями и успѣхами во всѣхъ родахъ наукъ и искусствъ, такъ что онъ въ этомъ отношеніи, какъ и во всякомъ, другомъ, помимо зла, не зналъ себѣ соперниковъ. Когда онъ былъ еще ребенкомъ, то, толкуя Веды, такъ поражалъ своими знаніями, глубиною мысли и чарующимъ изложеніемъ, что вниманіе ученыхъ и неученыхъ всецѣло приковывалось къ великому ребенку. Когда онъ, будучи ребенкомъ, въ первый разъ вошелъ въ капище, всѣ кумиры низко поклонились ему. Будучи ребенкомъ еще, онъ предавался созерцательному состоянію и доходилъ до высшихъ ступеней экстаза. Юношескую жизнь Шакъ-я-Муни легенды какъ-бы игнорируютъ. Достигши зрѣлаго возраста, онъ женился, устранивши чрезъ ученое состязаніе всѣхъ своихъ соперниковъ, на княжнѣ, бывшей такимъ же совершенствомъ, какъ и онъ имѣлъ отъ ней сына и т. п., но, видя неправду людскую, грубые нравы, бѣдствія, людскія и т. под., онъ покинулъ семью и дворецъ и удалился въ пустыню, гдѣ провелъ нѣсколько лѣтъ въ непрерывномъ постѣ, покаяніи и молитвѣ, и отъ этого до такой степени исхудалъ и обезсилѣлъ, что молоко 500 коровъ едва могло возстановить его силы. Вообще этотъ періодъ жизни Шакъ-я-Муни, предшествовавшій его общественной дѣятельности въ качествѣ учителя, изукрашенъ леген-

кѣ [1]). Отрочество и юношескіе годы жизни Сиддарты покрыты глубокимъ

дами до непообразимой чудовищности, при чемъ на первомъ планѣ рисуются демонскія искушенія съ Марою, богомъ любви, грѣха и смерти, во главѣ. Тутъ всѣ ужасы тьмы, рядомъ съ лишеніями всякаго рода, всѣ чувственныя прелести демонскихъ навожденій и, наконецъ, обольстительныя обѣщанія мірскаго владычества выступаютъ на сцену. Но Шакъ-я-Муни спокоенъ. Ужасъ безсиленъ противъ него, потому что «онъ смотритъ на всѣ стихіи, какъ на иллюзію и мечту» (Кёppen. S. 88—89). Красота не плѣнитъ его, потому что самое прекрасное тѣло кажется ему «пузыремъ воды и видѣніемъ» (Ibid.). Мірское владычество не манитъ его, потому оно «ни что иное, какъ гибельная суета». (Ibid). Выдержавъ побѣдоносно эти тяжкіе искусы, Шакъ-я-Муни объявилъ, что настало время просвѣтить міръ и отправился въ Бенаресъ, чтобы учить закону. Публичная жизнь его полна чудесъ, большею частію состоящихъ въ исцѣленіи больныхъ и воскрешеніи мертвыхъ. Легенды прославляютъ и его смерть. Когда онъ умеръ съ словами на устахъ: «все призрачно и недолговѣчно» (Кёppen. S. 115), тогда вся природа потряслась въ ужасѣ и величайшую скорбь. Солнце потеряло свой блескъ, явились метеоры, земля поколебалась, возстали изъ гробовъ мертвые, чтобы показаться спѣшившему на мѣсто его смерти ученику, и т. п. Когда тѣло Шакъ-я-Муни было положено въ гробницу, съ тѣмъ, чтобы предать его сожженію, изъ груди его вышло пламя и истребило трупъ. Вотъ какъ изображаютъ жизнь Будды буддійскія легенды. Со временемъ мы увидимъ, что всѣ эти сказанія принадлежатъ къ позднѣйшему фазису развитія буддизма и что первоначально Будда представлялся обыкновеннымъ смертнымъ, своей мудростью и добрыми качествами открывшимъ и указавшимъ путь къ избавленію отъ сансары—переходящаго бытія съ наполняющими его бѣдствіями или, по буддійскому выраженію, давнимъ всѣмъ живымъ существамъ вѣрное средство «безопасно переправиться чрезъ бурное море скорбей и смерти и вступить въ тихое пристанище на противоположномъ берегу бытія». Что касается до самаго Шакъ-я-Муни, то онъ неблагосклонно смотрѣлъ вообще на страсть къ чудесному. Его біографы приписываютъ ему въ этомъ случаѣ слѣдующее изреченіе: «лучше, говорилъ онъ, всѣхъ чудесныхъ дѣйствій совершеніе добра и сознаніе грѣховъ» (Dunker. S. 206—207). Нужно, впрочемъ, замѣтить, что элементъ чудеснаго, внесенный въ буддизмъ, коренясь въ принципахъ буддизма, возвышающаго истинныхъ своихъ послѣдователей надъ ничтожествомъ и призрачностью всякаго бытія и потому усвоявшаго имъ способность проявлять это свое возвышеніе измѣненіемъ всѣхъ условій этого бытія, въ то же время служитъ выраженіемъ присущей человѣку и неодолимой въ немъ вѣры въ чудесное, обнаруживающейся у народовъ всѣхъ странъ и временъ... Слѣдовало бы въ виду этого факта, непоколебимо стоящаго въ исторіи человѣчества, остановиться современному отрицанію чудеснаго элемента въ исторической жизни человѣчества, если только представители этого отрицательнаго направленія не дошли до того фанатизма, съ которымъ говорилъ Вольтеръ: «если бы на площади Парижа предъ глазами 1000 человѣкъ и моими собственными совершилось чудо, то я скорѣе усомнился бы въ 2002 глазахъ, чѣмъ повѣрилъ» (Апологетич. бесѣды о лицѣ І. Христа. Юл. Шиковца. Русск. перев. стр. 151).

[1]) Max Müller. S. 184.

мракомъ, такъ что и легендарныя сказанія не даютъ достаточнаго матеріала для характеристики его жизни за это время. Вотъ все, что можно извлечь изъ нихъ заслуживающаго большаго или меньшаго вѣроятія. Отецъ старался дать будущему наслѣднику престола самое лучшее по тому мѣсту и времени воспитаніе и образованіе. Дитя отличалось необычайнымъ прилежаніемъ и даровитостью, такъ что далеко опережало своихъ сверстниковъ. Въ самые ранніе годы обнаруживалась въ немъ сильная впечатлительность и наклонность къ уединенію. Видъ чужаго горя и чужихъ страданій глубоко трогалъ его отзывчивую и воспріимчивую душу и наводилъ его на напряженныя размышленія о причинахъ людскихъ страданій. Онъ чуждался всякихъ дѣтскимъ игръ и забавъ и предпочиталъ уходить въ наиболѣе глухія мѣста рощь и садовъ, лишь только представлялась возможность къ этому [1]). Ребенокъ имѣлъ болѣзненный нервный темпераментъ. Въ немъ уже очень рано сказалась наклонность къ меланхоліи. Съ годами, эта настроенность будущаго наслѣдника престола высказывалась рѣзче и не могла не обратить на себя серьезнаго вниманія его родителя. Однажды Сиддарта такъ отдался обычной своей настроенности въ тѣни одной рощи, что совершенно позабылъ о домѣ. Послѣ усиленныхъ поисковъ, его нашли глубоко сосредоточившимся въ себѣ. Суддодана не нашелъ лучшей мѣры къ подавленію въ сынѣ развивающейся страсти къ уединенію и проявлявшагося въ немъ меланхолическаго настроенія, какъ женитьбу его и разныя развлеченія и удовольствія. Тогда было Сиддартѣ 16 лѣтъ. Послѣ семидневнаго размышленія, онъ согласился вступить въ брачную жизнь. При выборѣ невѣсты сыну, Суддодана не обращалъ вниманія на знатность рода своей будущей невѣстки, а заботился лишь о добрыхъ качествахъ ея души. Выборъ палъ на Маха-Майю, происходившую изъ того же рода Шакъя, изъ котораго происходилъ и Сиддарта [2]). Съ женитьбой его, во дворцѣ начались непрестанныя пиршества и всевозможныя увеселенія [3]). Бракъ съ прекрасной дѣвушкой и разсѣянность придворной жизни въ которой онъ рѣшился принимать участіе, на время увлекли Сиддарту и не давали ему сосредоточиться снова въ самомъ себѣ. Увле-

[1]) M. Müller. S. 184.

[2]) Burnuf. p. 155. Lassen. S. 67. Zw. B. Indische Studien. A. Weber. Erst. B. 180.

[3]) Dunker. S. 181. Wuttke. S. 521. Köppen. S. 81.

ченный наслажденіями и прелестями брачной жизни, Сиддарта, помимо узаконеннаго штата наложницъ и своей жены, пожелалъ имѣть еще двухъ. Его отецъ и придворный штатъ предупреждали малѣйшія его желанія и употребляли въ дѣло всѣ доступныя имъ средства, чтобы окончательно убить въ будущемъ наслѣдникѣ престола прежнюю его наклонность и втянуть его въ интересы царственной и свѣтской жизни.

Но жизнь среди безпрерывныхъ наслажденій и удовольствій еще больше должна была разстроить его раздражительную нервную систему и сдѣлать ее болѣзненно—воспріимчивою. Самый избытокъ усердія, со стороны окружавшихъ его—занять и развлечьего—не могъ не вызвать въ душѣ Сиддарты реакціи и не возбудить постепенно охлажденія въ немъ къ чувственнымъ наслажденіямъ. Къ тому же, прежнее настроеніе Сиддарты пустило глубокіе корни въ его душѣ и, быть можетъ, служило простымъ выраженіемъ врожденныхъ его свойствъ. И вотъ Сиддарта начинаетъ тяготиться своимъ положеніемъ и своею жизнью; наслажденія пресыщаютъ его; ничтожество испытанныхъ имъ благъ рѣзче и рѣзче стало сказываться въ его сознаніи... «Ничего на землѣ нѣтъ постояннаго и не преходящаго»,—вотъ мысль, все чаще и чаще возникавшая въ его головѣ. При необычайной впечатлительности Сиддарты и мягкости его натуры, его не могло не поражать зло, господствовавшее въ мірѣ въ различныхъ своихъ проявленіяхъ и особенно сильно дававшее чувствовать себя въ Индіи, при извѣстномъ намъ государственномъ и политическомъ строѣ этой подавленной и до крайности угнетенной страны, и—не оставлять въ его душѣ и безъ того настроенной уныло, глубокихъ слѣдовъ. Часто въ его душу западало при этомъ желаніе помочь существующему положенію дѣлъ и облегчить тягости и бѣдствія жизни. Вяло текла его жизнь, когда изчезло для него обаяніе богатой роскошью и наслажденіями придворной жизни, и онъ томился своимъ положеніемъ. Вотъ что прервало такую жизнь и измѣнило всю дальнѣйшую его судьбу! Однажды, когда онъ вышелъ изъ дворца, чтобы пойти въ увеселительный садъ, онъ увидѣлъ старика, сгорбленнаго, лысаго морщинистаго, съ дрожащими оконечностями... Въ другой разъ, онъ увидѣлъ неизлѣчимо больнаго, оставленнаго всѣми: тѣло этого страдальца было покрыто зіяющими язвами и струпьями. Въ третій разъ, онъ увидѣлъ испорченный трупъ, который ѣли черви. Каждая изъ этихъ встрѣчъ возбуждала его раздраженную мысль къ тревожнымъ думамъ, и въ концѣ концовъ онъ пришелъ къ такому горькому заключенію, что молодость, здоровье и жизнь ничего не значатъ, будучи уничтожаемы старостью, болѣзнью и смертью. Вмѣстѣ съ этимъ въ его душѣ загорѣлось желаніе—такъ или иначе найти какое-нибудь средство къ избавленію бѣднаго человѣчества отъ терзающихъ его золъ. Выйдя, въ четвертый разъ, онъ встрѣчается съ человѣкомъ, одѣтымъ въ монашеское, крайне жалкое, рубище, и державшимъ въ рукахъ чашку для собиранія милостыни. Сознаніе своего достоинства и глубокое спокойствіе, выражавшіяся въ чертахъ лица и во всей фигурѣ монаха, изумили Сиддарту, настроеннаго тревожно и исполненнаго горькихъ думъ. «Не даромъ жизнь аскетовъ искони прославляется. Эта жизнь и должна быть убѣжищемъ для меня и для другихъ созданій. Она ведетъ насъ къ истинной жизни, счастію и безсмертію», отвѣчалъ онъ на слова своего спутника, восхвалявшаго этотъ классъ людей за ихъ безстрастіе и равнодушіе къ удовольствіямъ [1]). Возвратившись домой, Сиддарта заявилъ своему отцу, женѣ и теткѣ о своей непзмѣнной рѣшимости покинуть ихъ и обречь себя на аскетическую жизнь. Эта мысль испугала его родныхъ, и отецъ рѣшился удержать сына отъ такого намѣренія. Не сама по себѣ аскетическая жизнь, на которую обрекалъ себя Сиддарта, непріятна была отцу. Эта жизнь, какъ мы знаемъ, пользовалась въ Индіи необычайнымъ почетомъ. Въ Индіи было очень обыкновеннымъ явленіемъ то, что цари, на склонѣ своей жизни, слагали съ себя царственный санъ и, возложивъ его на наслѣдниковъ престола, проводили остатокъ дней своихъ въ благочестивыхъ размышленіяхъ и упражненіяхъ въ тишинѣ лѣсовъ, загородныхъ садовъ и рощъ [2]). Мысль такъ рано лишиться любимаго сына и потерять въ немъ наслѣдника престола пугала и мучила его. Буддѣ было 29 лѣтъ, когда онъ порѣшилъ покинуть мірскую жизнь [3]). Когда отецъ сталъ уговаривать своего сына отъ его рѣшимости покинуть домъ отца, сынъ говорилъ: «Государь! не препятствуй мнѣ и не скорби». Отецъ съ полными слезъ глазами отвѣчалъ Сиддартѣ: «что мнѣ сдѣлать, чтобы ты перемѣнилъ свое

[1]) St. Hilaire. 12. Körper. 81—82.
[2]) Труды членовъ россійской духовной миссіи въ Пекинѣ. 1-й т. стр. 392—393.
[3]) Dunker S. 181.

намѣреніе? Я готовъ исполнить всякое твое желаніе: меня самого, дворецъ, рабовъ, царство, бери все». «Государь, отвѣчалъ принцъ, я желаю четырехъ вещей. Дай мнѣ ихъ! Если ты мнѣ можешь ихъ дать, я останусь съ тобой. Вотъ чего прошу я у тебя: пусть никогда не придетъ ко мнѣ старость, пусть навсегда я останусь юнымъ, пусть никакая болѣзнь никогда не коснется моего тѣла, пусть моя жизнь будетъ безъ границъ и безъ упадка силъ». Выслушавши это, царь былъ пораженъ скорбію. «О, сынъ мой, воскликнулъ онъ, ты просишь невозможнаго, я не въ силахъ дать тебѣ этого.» «Государь, отвѣчалъ юноша, если ты не можешь мнѣ дать этихъ главныхъ, четырехъ вещей, дай мнѣ, покрайней мѣрѣ, вотъ что: пусть, разставшись съ здѣшнею жизнью, я буду избавленъ отъ превратностей переселеній» [1]). Царь оставилъ сына, и рѣшился силой удержать его при себѣ. Личная настроенность Сиддарты, волотившаго въ себѣ замѣчательнымъ образомъ господствовавшее въ Индіи всеобщее унылое настроеніе, взяла такимъ образомъ верхъ надъ убѣжденіями отца. Кромѣ того, эта настроенность питалась шаткостью и неустойчивостью, въ виду завоевательныхъ стремленій наиболѣе сильныхъ сосѣдей, царскаго трона, на который современемъ онъ долженъ былъ вступить и который, кромѣ бѣдствій и тягостей, ничего ему не обѣщалъ заманчиваго и превлекательнаго...

Но мѣры, принятыя его отцемъ для удержанія его въ мірѣ, оказались напрасными, при твердой рѣшимости Сиддарты радикально измѣнить свою жизнь. Послѣ одного пиршества, устроеннаго для него въ гаремѣ по иниціативѣ Суддоданы, когда все спало глубокимъ сномъ, Сиддарта въ послѣдній разъ взглянулъ на своего сына и на женскіе покои. «Я поистиннѣ нахожусь на кладбищѣ» [2]), невольно промелькнуло въ его болѣзнено настроенной головѣ. Онъ торопливо удалился изъ своихъ покоевъ, и въ сопровожденіи одного своего слуги ускакалъ изъ царскаго дворца, не замѣченный ни кѣмъ. Проѣхавши цѣлую ночь съ своимъ слугою и достигши области Маллы, утромъ передалъ Сиддарта слугѣ своему царскій нарядъ свой, удержавши только желтую мантію. Краска эта служила въ Индіи знакомъ царскаго достойнства. При этомъ онъ обрѣзалъ волосы на головѣ и снялъ бороду и назвалъ себя

[1]) Bürnuf.
[2]) Köppen S. 82.

Шакъ-я-Муни, т. е. отшельникомъ изъ рода Шакья или, по другому происхожденію, Гаутамою. Послѣ семидневной уединенной жизни, отправился онъ, прося милостыни, въ Вайшали, отсюда перешелъ Гангъ и остановился близъ Раджагриха, главнаго города Магады. Магада, и преимущественно восточная ея часть, особенно изобиловала людьми, ведущими аскетическій образъ жизни и была центромъ монашества. Отшельники населяли всѣ почти роскошныя берега Ганга, банановыя рощи и горныя ущелья [1]). Сперва Гаутама обратился къ Гридракутскимъ труженикамъ и подъ руководствомъ ихъ усердно принялся изнурять свое тѣло жестокими средствами [2]). Стоя неподвижно, переносилъ онъ жаръ и холодъ, бури и дожди, голодъ и жажду. Онъ ложился на колючія растенія, натирался золой и употреблялъ другія подобныя варварскія средства. Зерна риса и другихъ подобныхъ растеній служили ему пищей, которую онъ принималъ однажды въ день въ чрезвычайно малыхъ дозахъ, такъ что иногда довольствовался однимъ зерномъ. Скоро, однакожъ, убѣдился Шакъя-Муни, что всѣ эти аскетическія операціи нетолько не помогаютъ открытію искомыхъ имъ истинъ и обузданію дурныхъ страстей, но что, напротивъ того, они разслабляютъ силы духа и только вредятъ этимъ истинному познанію зла [3]). Послѣ этого, Гаутама рѣшился принимать пищу, состоящую изъ меда, молока и варенаго риса, приносившуюся ему дѣвочками изъ ближайшей деревни. Жизнь съ Гридракутскими отшельниками послѣ этого не представляла ему уже никакого интереса. Разставшись съ ними, Гаутама перешелъ къ Удракарамѣ и Аратакаламѣ, принадлежавшимъ къ тому классу индійскихъ подвижниковъ, которые для самоусовершенія пренебрегали правилами дѣятельной жизни и стремились пріобрѣсти совершенное безстрастіе [4]). Подъ ихъ руководствомъ проходилъ онъ «ступени символической лѣствицы самопогруженій», которыя должны были постепенно умирять его душу, очищать ее отъ волненій чувствъ и мыслей, предохранять отъ вліянія внѣшнихъ впечатлѣній и водворить въ ней навсегда непоколебимый покой. Цѣлые дни Шакъя-Муни проводилъ въ бездѣйствіи, погружаясь съ наслажденіемъ въ мечтательный міръ, и

[1]) Труды пек. миссіи. 1-й т. стр. 393.
[2]) Проф. Васильевъ. стр. 10.
[3]) M. Müller S. 188.
[4]) Труды дух. миссіи. стр. 397—398.

такъ навыкъ къ этому занятію, что оно сдѣлалось любимымъ на всю его жизнь до самой смерти. Противъ такого пристрастія Гаутамы къ безмолвію и созерцательному состоянію, обнаруживавшагося въ Буддѣ въ теченіе всей его жизни и особенно рекомендовавшагося имъ для его послѣдователей, говорили враги индійскаго реформатора; на него же указывали и друзья его. «Чѣмъ вы желаете заниматься въ нашемъ обществѣ?» спрашивали послѣдователи Шакъя-Муни желавшихъ поступить въ Бикшу. «У насъ два рода занятій: любомудріе и созерцаніе. Одни изъ насъ обогащаютъ свой умъ познаніями и пріобрѣтаютъ навыкъ къ діалектикѣ, а другіе,—и первый изъ нихъ самъ наставникъ нашъ,—предпочитаютъ безмолвіе созерцательной жизни [1])». Но и въ обществѣ этихъ отшельниковъ Шакъя-Муни не остался долго. «Однакоже, говорятъ его біографы, Шакъя-Муни остался недоволенъ и началами, на которыхъ основывалась система созерцанія Удракарамы и Аратакаламы [2])». Ему хотѣлось найти въ созерцаніи средство изолировать свой духъ отъ всякаго вліянія на него впечатлѣній чувственнаго міра и изгладить сознаніе даже собственной личности. Это несогласіе въ философскихъ воззрѣніяхъ или, можетъ быть, смерть Удракарамы, съ которымъ Шакъя-Муни проводилъ большую часть времени, были причиною того, что онъ снова началъ скитальческую жизнь, какую велъ до вступленія въ общество гридракутскихъ тружениковъ, бродя изъ одного мѣста въ другое въ своей нищенской одеждѣ [3]) и съ чашкой для сбора подаяній. Затѣмъ, онъ рѣшился жить въ окрестностяхъ Гайи, находившейся неподалеку отъ мѣста недавнихъ его подвиговъ, въ полномъ уединеніи и безъ всякихъ руководителей. Здѣсь, подъ фиговымъ деревомъ, погружался онъ въ напряженнѣйшее размышленіе. Въ одно изъ ночныхъ бодрствованій, говорятъ буддійскія лѣтописи, умъ его совершенно просвѣтился и овладѣлъ истиной, которой онъ такъ долго и напрасно добивался. Онъ понялъ, что *корень всѣхъ золъ есть желаніе...* Желаніе есть всегда желаніе счастья, разсуждалъ онъ. Между тѣмъ счастіе недостижимо, и есть ничто иное, какъ оптическій обманъ:

[1]) Труды миссіи, стр. 445.

[2]) Ibid. 397.

[3]) По преданію, Шакъя-Муни ходилъ въ саванѣ, снятомъ съ тѣла одной нечельницы.

то, въ чемъ мы ищемъ счастія, составляетъ собственно источникъ страданій для насъ. Итакъ, чтобы не страдать, нужно подавлять въ себѣ всякаго рода желанія, къ чему бы они ни относились. Удовлетворять наши желанія значитъ лишь укрѣплять ихъ и разширять ихъ сферу. Убивши всякую способность желать, мы чрезъ это освобождаемся и отъ грядущихъ существованій въ другихъ безчисленныхъ формахъ и прокладываемъ себѣ вѣрный путь въ нирванѣ,—къ прекращенію всякаго нашего бытія. Это-то уничтоженіе и должно составлять цѣль жизни всякаго человѣка [1]). «Чаяніе, которое Шакъя-Муни принесъ людямъ, говоритъ Бюрнуфъ, это—возможность избѣжать закона переселеній чрезъ достиженіе того, что мы называемъ нирваною т. е. уничтоженіемъ [2]). Такимъ образомъ, здѣсь Шакъя-Муни составилъ собственный самостоятельный взглядъ, какъ въ философіи, такъ и аскетикѣ, и образовалъ новое ученіе, отличное отъ существовавшихъ въ его время системъ. Съ этого времени Шакъя-Муни принимаетъ у буддійскихъ писателей общее названіе Будды [3]) и оставляетъ его за собой навсегда.

Въ теченіе пятидесяти дней Будда обдумывалъ, повѣдать-ли міру открытыя имъ истины. Его останавливали отъ этой рѣшимости—умственная и нравственная косность людей и ихъ неспособность понять истину, возвѣщавшую, что для освобожденія отъ не-

[1]). Какъ, повидимому, ни изумительна эта мысль о конечномъ уничтоженіи тѣмъ не менѣе у Будды, какъ индійца, она—явленіе понятное. Мало того, страданія и бѣдствія жизни способны и не у однихъ индійцевъ вызывать эти душевныя воплі объ уничтоженіи. Отсюда, совершенно справедлива мысль Кеннеда что „буддизмъ, принимаемый въ смыслѣ извѣстнаго душевнаго настроенія, вовсе не составляетъ продукта специфически—индійской жизни, но является общечеловѣческимъ фактомъ" и «что нѣтъ ни одного смертнаго, который-бы въ нѣкоторые моменты своей жизни не испыталъ такого настроенія». Подтвержденіе этой мысли Кеннедъ видитъ въ словахъ Соломона: «суета суетствій и всяческая суета»,—греческаго поэта, высказывавшаго, что «лучше было бы не родиться»,—въ словахъ нѣкоторыхъ современныхъ мыслителей и въ поэтическихъ созданіяхъ, какъ напр., въ Гамлетѣ «Шекспира и въ «Фаустѣ» Гете. Въ этомъ-же духѣ высказывается и Максъ Мюллеръ, подтверждая свою мысль ссылкой на Іова, Соломона, Вольтера. Шопенгауера и т. д. Эту же мысль развиваетъ и Тэнъ.

[2]) Bürnouf. S. 153.

[3]) По Монгольски—Шигемуни, въ Непалѣ-Сакья-туба, у южныхъ буддистовъ—Гаутама—Готамъ, у Китайцевъ—Фо, у Сіамцевъ—Сомоно—Кодамомоо.

рожденій и, слѣдовательно, отъ рожденія, болѣзней и смерти со всѣми скорбями и страданіями, соединенными съ этимъ несчастнымъ скитальчествомъ въ мірѣ, необходимо полное отреченіе отъ всего и духовная жизнь. Но наконецъ, Будда, будучи убѣжденъ въ вѣрности и основательности этой истины, будучи подвигнутъ состраданіемъ къ одушевленнымъ существамъ и, по сказанію легендъ, склоненъ просьбами и увѣщаніями боговъ, нашелъ не хорошимъ дѣломъ погребсти съ собой свои новыя и благотворныя, по его разумѣнію, идеи, и рѣшился возвѣстить ихъ міру, погибавшему подъ тяжестью различныхъ бѣдствій и золъ. Вмѣстѣ съ этой рѣшимостью, Будда оставилъ окрестности Гайи и отправился къ западной границѣ Магады, намѣреваясь, вѣроятно, посѣтить свой отечественный городъ. Въ Бенаресѣ Будда встрѣтилъ нѣсколько своихъ родичей и на нихъ хотѣлъ испытать дѣйственность своего ученія и своего краснорѣчія, но не имѣлъ успѣха. Въ отвѣтъ на свою проповѣдь онъ услышалъ лишь упреки въ непостоянствѣ образа жизни и въ легкомыслін. Будда ясно увидѣлъ, что ему невозможно привлечь на свою сторону толпу, какъ человѣку, не пріобрѣтшему авторитета своими аскетическими подвигами и вовсе безвѣстному еще мудрецу, пока онъ не заставитъ перейти на свою сторону какого нибудь анахорета, пользующагося уваженіемъ въ народѣ. Самымъ знаменитымъ анахоретомъ въ то время былъ Урувилва Кашьяна, жившій на берегахъ Нираньи-жаны и принадлежавшій къ огнепоклонникамъ. Будда отважился на трудное предпріятіе—завербовать въ свои ученики этого отшельника. Въ теченіе шести лѣтъ онъ боролся съ религіозными и личными предубѣжденіями Урувилвы, не обращая вниманія ни на какія препятствія и дѣйствуя, однакожъ, съ большой осторожностью. Снискавши уваженіе Урувилвы своей услужливостью предъ нимъ и выраженіями своего глубокаго уваженія къ нему, Будда старался разрушить въ немъ прежнія убѣжденія и вѣрованія его и внушить собственныя воззрѣнія. Наконецъ, усилія Будды увѣнчались желаннымъ успѣхомъ. Урувилва принялъ его ученіе. Съ этихъ поръ дѣло обращенія стало имѣть больше успѣха. Отнынѣ проходитъ Будда страны Индіи въ видѣ нищаго, съ чашкой въ рукѣ для собиранія милостыни, научая и проповѣдуя. «Многіе, говорилъ онъ, ищутъ убѣжища, движимые страхомъ, въ горахъ и лѣсахъ, въ уединенныхъ мѣстахъ и подъ священными деревьями. Это не суть убѣжища, освобождающія отъ

печали. Тотъ, который ищетъ убѣжища у меня, узнаетъ четыре высочайшихъ истины: бѣдствія, происхожденіе ихъ, уничтоженіе бѣдствій и путь, ведущій къ этому. Кто позналъ эти истины, тотъ пріобрѣлъ надежнѣйшее убѣжище [1])». Эти четыре истины содержали въ себѣ какъ-бы зародышъ и квинтъ-эссенцію системы буддизма: на почвѣ ихъ онъ развился и около нихъ группируется все его ученіе [2]). Какъ волъ между коровами, какъ слонъ среди своихъ дѣтей, какъ луна между звѣздъ, какъ врачъ посреди своихъ паціентовъ, [3]), проповѣдывалъ свое ученіе Будда, окруженный своими учениками, въ городахъ и селахъ. Главными мѣстами его дѣятельности были: Варанаси, Митила, Праваети, Мангура и Каушамба [4]). Онъ призывалъ ко спасенію всѣхъ и каждаго безъ различія сословій, состояній, пола и возраста. При этомъ, проповѣдь Будды, съ внѣшней своей стороны, представляла рѣзкую противоположность съ діалектическимъ и софистическимъ характеромъ рѣчи брамінскихъ жрецовъ и философовъ, и отличалась общедоступностью изложенія. Всякую свою мысль онъ поясняетъ примѣрами, сравненіями и уподобленіями. Вмѣстѣ съ этимъ рѣчь его была сильна и энергична проникавшимъ ее чувствомъ. Отсюда магическое ея дѣйствіе на народныя массы. «Не идеей поднимаютъ людей, говоритъ Тэнъ, а чувствомъ... Толпа, страдающая и желающая, похожа на человѣка страдающаго и желающаго. Вы можете ему представить десятка два самыхъ послѣдовательныхъ доктринъ и самую удивительную ткань философскихъ умозрѣній. Всѣ ваши толкованія скользнутъ по немъ, не проникая въ душу... На-

[1]) Burnouf c. 1. S. 186.

[2]) Первая истина представляетъ собою признаніе фактическаго существованія зла, вторая указываетъ на причину его существованія, третья утверждаетъ возможность и необходимость его уничтоженія, а послѣдняя предлагаетъ средства къ уничтоженію существующаго зла. Вотъ къ чему сводится вся система буддизма. 1) Жизнь, по собственному опыту каждаго, есть тяжелое бремя, не счастіе. 2) Это несчастіе постоянно возобновляется чрезъ возрожденіе. 3) Существуютъ средства къ уничтоженію круговорота возрожденій и ко вступленію въ вѣчный покой. 4) Эти средства состоятъ не въ почитаніи боговъ, не въ чтеніи Ведъ, не въ молитвахъ, жертвоприношеніяхъ, не въ самоистязаніяхъ, не въ философскомъ знаніи и т. под., но въ совершенномъ отреченіи отъ всякой любви къ бытію, къ самости.

[3]) Burnouf. S. 167.

[4]) Lassen Zw. B. S. 237—265. M. Müller. S. 189.

противъ того, растроганный голосъ, при самомъ обыкновенномъ словѣ, вызоветъ въ немъ слезы. Онъ бросится вамъ въ объятія и ввѣритъ вамъ свои поступки вмѣстѣ съ волей [1]). Будда обращалъ свою проповѣдь, какъ свидѣтельствуютъ легенды, приводимыя Бюрнуфомъ, преимущественно къ нисшимъ и наиболѣе угнетеннымъ классамъ народа и ко всякимъ несчастливцамъ: судрамъ, чандаламъ, цирульникамъ, уличнымъ бродягамъ, обнищавшимъ торгашамъ, обвиненнымъ, слабоумнымъ, покинутымъ старикамъ, нищимъ, калекамъ всякаго рода, ворамъ, убійцамъ и ко всякимъ людямъ подобнаго разбора. «Все это, какъ замѣчаетъ Бюрнуфъ, было доселѣ не слыханнымъ явленіемъ въ Индіи» [2]). Бывшій цирульникъ, Упали, былъ даже однимъ изъ приближеннѣйшихъ его учениковъ. Высокое общественное положеніе Будда даже считалъ большимъ препятствіемъ къ принятію его ученія. «Трудно, будучи богатымъ, говоритъ онъ, научиться истинному пути» [3]). «Трудно обыкновеннымъ и знатнымъ людямъ,—говоритъ одна легенда, восходящая къ III в. до Р. Хр.,—достигнуть вѣчнаго спасенія, но между ними безъ сомнѣнія всего труднѣе это дѣло знатнымъ» [4]). Помимо ученія, возвѣщавшаго посвященнымъ возможность сдѣлать эту жизнь послѣднею, а народу—качественно и количественно ослабить тяжесть перерожденій и облегчить земную участь, масса была привлекаема къ Буддѣ многими личными качествами его. Его кроткое и прекрасное лицо, ласковое и мягкое обращеніе съ людьми, доброжелательство всѣмъ, невольно привлекало къ нему сердца. Спокойствіе и степенность были самыми выдающимися чертами его характера, совмѣстно съ сострадательностью. Выраженіе его лица постоянно было покойнымъ, станъ—прямымъ, походка — медленною, пріемы полны достоинства. Никогда постороннее впечатлѣніе не разстроивало его и не развлекало его. Сострадательность Будды къ другимъ существамъ особенно прославляется легендами. Такъ, часть собраннаго подаянія Будда всегда удѣлялъ нищимъ и бѣднякамъ, если они встрѣчались съ нимъ, а другую часть онъ относилъ въ пустое мѣсто для дикихъ звѣрей и хищныхъ птицъ, что заповѣдалъ

[1]) Then S. 18.
[2]) Burnouf. S. 194.
[3]) Köppen. S. 131.
[4]) Ibid.

и своимъ ученикамъ. Только самая малая доля изъ собраннаго употреблялась имъ самимъ. Помимо этихъ чертъ характера Будды, условливавшихъ успѣхъ его проповѣди, нельзя не упомянуть и объ его осторожности въ отношеніи къ браминскому статуту и къ другимъ вещамъ. Онъ, напр., не касался прямо религіозныхъ вѣрованій индійцевъ и открыто не отвергалъ дѣйствительнаго существованія индійскаго громаднаго пантеона боговъ и всего культа; открыто не отвергалъ онъ и законности раздѣленія на касты. «Онъ смотрѣлъ, говоритъ о. Палладій, на устройство современнаго ему общества, укрѣпленное вѣками, какъ на естественный порядокъ вещей [1]). Кастическое раздѣленіе онъ даже какъ будто признавалъ законнымъ, что видно изъ одного мѣста Сутры, гдѣ изложены его мысли о происхожденіи кастъ. Касту воиновъ Будда ставилъ выше другихъ сословій и ссылался въ подтвержденіе своего мнѣнія на браминскія преданія. «Каста кшатріевъ высокопочтенна среди людей и возносится выше прочихъ кастъ. Украшенная доблестями и умомъ, она уважается на небѣ и землѣ [2]).» Браминъ, по его мнѣнію, былъ достоинъ уваженія, когда онъ сохранялъ первобытную чистоту нравовъ и удаленіе отъ свѣта. Тѣмъ не менѣе онъ подрывалъ кастовое устройство, уже расшатанное нѣсколько самимъ браманизмомъ, самыми принципами своего ученія. «Мой законъ, говорилъ онъ, есть законъ милосердія ко всѣмъ» [3]). Будда, далѣе, поступалъ почтительно и осторожно по отношенію къ царямъ. «Онъ не сообщалъ посвященія въ Биншу ни одному изъ ихъ чиновниковъ и приближенныхъ и вообще никого не принималъ въ свое общество безъ явнаго согласія на это государя той области, гдѣ онъ жилъ и проповѣдывалъ» [4]). Этимъ пріобрѣталъ себѣ Будда покровительство высшей правительственной власти и тѣмъ обезопашивалъ собственное положеніе и спокойствіе своихъ послѣдователей. Если духовной власти удавалось возстановить противъ него и его ученія того или другаго государя, то Будда уходилъ въ другое мѣсто и тамъ пріобрѣталъ себѣ защиту. Уже въ первые годы общественнаго служенія своего Будда нашелъ усерднаго по-

[1]) Труды миссіи въ Пекинѣ. 1-й т. стр. 427.
[2]) Ibid, стр. 429.
[3]) Burnouf 206.
[4]) Dunker Zw. B. S. 194.

кровителя себѣ въ лицѣ магадскаго царя Бимбисары. И царь Касалы, Прасенаджитъ, поддерживалъ Будду, и главный городъ этого государства, Шравасти, сдѣлался на сѣверѣ Ганга привиллегированнымъ мѣстопребываніемъ Будды въ дождливые мѣсяцы года и средоточіемъ новаго ученія, подобно тому, какъ тѣмъ же самымъ былъ для Будды и его ученія Раджадриха на югѣ указанной рѣки. Тѣмъ болѣе долженъ былъ Будда нуждаться въ такихъ могущественныхъ покровителяхъ, что брамины, задача жизни которыхъ состояла въ охраненіи status quo, не упускали удобныхъ случаевъ вредить Буддѣ и не задумывались надъ средствами мѣшать дѣлу его реформаціи. Брамины сперва смотрѣли на Будду, какъ на человѣка, принадлежавшаго къ ихъ-же обществу, но, когда всмотрѣлись въ характеръ его дѣятельности и въ тенденціи его ученія, почуяли въ лицѣ его враждебную силу для своей системы и для себя лично. По этой причинѣ они не только путемъ діалектическимъ состязаній, о которыхъ упоминаютъ буддійскія легенды, старались уронить достоинство Будды и повредить его дѣлу, но и употребляли въ дѣло другія болѣе надежныя орудія. Они налагаютъ штрафъ на слушающихъ проповѣдь Будды, испрашиваютъ у нѣкоторыхъ государей право противодѣйствовать ей, обвиняютъ его предъ ними въ коварныхъ политическихъ замыслахъ, возбуждаютъ, хотя напрасно, противъ него народную массу, указывая въ немъ развратника, и т. под. Сверхъ брамиповъ Будда имѣлъ почти постояннаго врага себѣ въ лицѣ своего ближайшаго родственника Девадатты. Будда уклонялся, если представлялась возможность, отъ преслѣдованій. Въ противномъ случаѣ, онъ переносилъ ихъ съ изумительнымъ терпѣніемъ. Способность къ терпѣливому перенесенію самыхъ тяжелыхъ страданій и мученій, свидѣтельствовавшая о его равнодушіи къ радостямъ и скорбямъ жизни и объ его возвышенномъ пониманіи ничтожества всего сущаго, особенно прославлена въ легендарныхъ сказаніяхъ.

Преобладающимъ чувствомъ въ Буддѣ было чувство глубокаго уныпія и міровой скорби. Міръ со всѣмъ разнообразіемъ существъ, его населяющихъ, и со всей прелестью кипящей въ немъ жизни, былъ въ его глазахъ не имѣющимъ никакого права на существованіе, ничтожнымъ во всѣхъ своихъ сторонахъ. Созданный непостижимой силой мрака, міръ есть ничтожество и настоящее зло. Участь всякаго существа состояла, по его мнѣнію, въ печальной жизни и

уничтоженіи. Ничто въ великомъ и дивномъ Божіемъ мірѣ не радовало его и не возбуждало свѣтлыхъ и отрадныхъ чувствъ. «Въ глубокомъ чувствѣ скорби состоитъ начало и конецъ всякой мудрости» [1]). Этотъ печальный и безнадежный взглядъ на міръ высказывался во всѣхъ его рѣчахъ, обращенныхъ къ народу, и при всѣхъ случаяхъ жизни и столкновеніяхъ съ людьми... «Ничтожество или не бытіе —вотъ къ чему онъ призывалъ все живущее и чувствующее. Вотъ образчикъ его рѣчей: «Все скоротечно, говорилъ онъ, и надъ всѣмъ царствуетъ законъ разрушенія... Утромъ мы видѣли какой нибудь предметъ, а къ вечеру уже не находимъ его. Вчера любовались прелестнымъцвѣткомъ, а сегодня его уже не стало. Къ чему гоняться за гибнущими благами? Иные употребляютъ всѣ усилія къ тому, чтобы достигнуть постояннаго счастія въ настоящей жизни, но напрасны труды ихъ: они бьютъ палкой по водѣ, думая, что вода, разступившись, останется въ такомъ положеніи навсегда. Рожденное должно умереть... Никакое мѣсто во вселенной не скроетъ насъ отъ смерти... Умираютъ безъ разбора и срока... Истинный мудрецъ тотъ, кто постоянно размышляетъ объ освобожденіи изъ міра страданій, укрощаетъ свои страсти и стремится къ нирванѣ. Вотъ къ чему должны быть направлены всѣ наши усилія! Нирвана есть вожделѣнная цѣль для всѣхъ. Послѣ безпрерывнаго круговращенія въ безчисленныхъ формахъ существованія, послѣ безчисленныхъ перемѣнъ состояній, послѣ всѣхъ трудовъ, безпокойствъ, волненій и страданій, неразлучныхъ съ перерожденіями, мы наконецъ свергаемъ съ себя узы страстей, освобождаемся отъ всякой формы существованія, времени и пространства, и погружаемся въ покой и безмолвіе... Нирвана—безсмертіе. Изъ нея нѣтъ уже возврата» [2]). Будда съ такими мрачными рѣчами обращался къ народу на языкахъ: магадскомъ, дравирскомъ и др.

Время общественнаго служенія Будды, какъ и его юношеская жизнь, проходится почти полнымъ молчаніемъ со стороны буддійскихъ лѣтописей. Описавши жизнь Будды до перехода его съ основаннымъ имъ обществомъ въ Раджадрихъ, онѣ прямо, затѣмъ, приступаютъ къ описанію послѣднихъ годовъ его жизни. Это обстоятельство отнимаетъ у его историковъ лучшій матеріалъ для харак-

[1]) Wuttke S. 535

[2]) Труды миссіи въ Пекинѣ. 1-й т. стр. 467—468.

теристики жизни и нравственной физіономіи его личности. Вообще же его образъ жизни былъ слѣдующій. Живя вмѣстѣ съ учениками, Будда каждое утро уходилъ собирать милостыню. Получивъ подаяніе, онъ обыкновенно произносилъ благословеніе на домъ подаятеля, желалъ ему и его семейству счастія, здоровья и довольства, и весьма часто говорилъ о пользѣ милостыни. Пообѣдавши съ своимъ братствомъ, остальное время дня Будда посвящалъ на бесѣды съ своими приближенными или, что случалось чаще всего, уходилъ въ уединенное мѣсто—въ пещеру или подъ дерево, и здѣсь на свободѣ предавался любимому своему занятію—созерцанію, сидя съ поджатыми ногами и приведя свой станъ въ неподвижное состояніе. Такъ бывало большей частью зимой [1]), когда Будда жилъ въ обществѣ своихъ учениковъ и на одномъ мѣстѣ. Съ наступленіемъ лѣта, когда въ Мадьядешѣ начинались, какъ и нынѣ, періодическіе дожди, Гангъ и другія рѣки выступали изъ береговъ и сообщенія между городами и селеніями дѣлались очень затруднительными Будда распускалъ Бикшу въ разныя мѣста на лѣтнее жительство для того, чтобы избѣжать недостатка въ пропитаніи для многочисленнаго его братства и чтобы облегчить жертвователей, жившихъ лѣтомъ заранѣе приготовленными средствами. Каждый Бикшу выбиралъ для себя какую нибудь деревню и, поселившись близъ ней, цѣлые четыре мѣсяца проводилъ въ этомъ уединеніи, не видясь съ своими собратіями и предавалсь глубокому размышленію о разныхъ вопросахъ нравственности, а преимущественно «мистическому погруженію мыслію въ ничто». Будда былъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ живымъ образцомъ и примѣромъ. Послѣ четырехъ мѣсячнаго уединенія, Бикшу снова собирались въ одно мѣсто, куда приходилъ изъ своего уединенія и Будда. Всякій спѣшилъ разсказать о своихъ успѣхахъ въ духовномъ самоусовершеніи во время одинокой созерцательной жизни, или просилъ Будду разрѣшить какой-либо изъ наиболѣе трудныхъ вопросовъ, касающихся созерцательнаго или нравственнаго ученія. Въ осеннее время буддійское общество, по указанію Будды, партіями расходилось по Магадѣ или Косалѣ. И Будда въ сопровожденіи болѣе близкихъ къ нему учениковъ,—какъ напр. Ананды, который «слышалъ самое многое и слышанное удержалъ самымъ лучшимъ образомъ», Рааулы—родного его сына, Улали, Шарапутры и др.,—отправлялся проповѣдывать свое ученіе. Разставаясь съ своими послѣдователями, Будда внушалъ имъ жить добродѣтельно и отвращаться отъ преступленій въ виду «закона воздаяній». «Мы живемъ, говорилъ онъ, рождаемся и умираемъ, страдаемъ и блаженствуемъ въ слѣдствіе дѣлъ, совершенныхъ нами въ предшествующихъ перерожденіяхъ. Сумма дѣлъ, совершаемыхъ существами, поддерживаетъ существованіе вселенной со всѣми ея степенями и разрядами тварей. Качество и важность дѣлъ существа опредѣляетъ для него будущую форму перерожденія... Бикшу! ты носишь форму человѣка, въ которой только, какъ благородной, и возможно освобожденіе отъ перерожденій, и которая достается въ удѣлъ существу рѣдко чрезъ тысячи лѣтъ. Спѣши воспользоваться такимъ драгоцѣннымъ даромъ, прекращая подвижничествомъ вліяніе прежнихъ дѣлъ и усиленно стремясь къ Нирванѣ» [2]). Къ закону воздаяній Будда любилъ обращаться во всѣхъ случаяхъ и обстоятельствахъ своихъ сношеній съ людьми и считалъ его однимъ изъ лучшихъ средствъ къ нравственному вліянію на массы и къ распространенію своего ученія, всякому развивая и выясняя теперешнее его положеніе и состояніе, счастіе или несчастіе и т. под. изъ добрыхъ или худыхъ дѣлъ, совершенныхъ имъ въ предшествующей жизни. Такъ, открывалъ онъ одному, у котораго, по повелѣнію царя, были выколоты глаза, что онъ въ предшествующей жизни вырвалъ глаза. Но поелику онъ совершалъ тогда и добрыя дѣла, то и возродился въ почтенной фамиліи и въ человѣческомъ тѣлѣ. Другому онъ говорилъ, что онъ, за убійство одного отшельника, уже многія тысячи лѣтъ какъ претерпѣлъ адскія мученія, въ теперешней жизни погибнетъ за это-же преступленіе насильственной смертью или послѣ какого-нибудь дальнѣйшаго возрожденія испытаетъ это, если не предупредитъ своей участи жизнью по началамъ, указаннымъ Буддою и т. д. Но увѣщевая своихъ учениковъ къ добродѣтельной жизни и къ исканію нирваны, Будда въ тоже время внушалъ имъ не превозноситься своими добродѣтелями и научалъ жить «такъ, чтобы ихъ добрыя дѣла были тайною для другихъ, а худыя—явными [2])». Живымъ образцомъ такого смиренія онъ самъ служилъ для своихъ послѣдователей.

[1]) Годъ у индійцевъ раздѣлялся на три времени; зиму, лѣто и осень.

[1]) Труды миссіи въ Пекинѣ. 1 й т. стр. 454—456.

[2]) Burnouf. S. 261.

Въ теченіе 45 лѣтъ Будда несъ свою учительскую должность, не имѣя большей частью постояннаго мѣстопребыванія и оставаясь тамъ, куда призывало его дѣло обращенія или духовныя потребности его послѣдователей. Свой отечественный, но не гостепріимный городъ онъ посѣтилъ не болѣе трехъ или четырехъ разъ. Буддѣ пришлось принять послѣдній вздохъ своего отца и присутствовать при сожженіи его трупа. Суддодана, заболѣвши опасно и почувствовавъ приближеніе своей смерти, послалъ извѣстить объ этомъ сына и просилъ его прибыть на послѣднее свиданіе. Тяжело было Буддѣ видѣть своего родителя, томящагося въ предсмертной агоніи, и онъ не могъ не отдаться скорбнымъ изліяніямъ чувствъ и не пролить горькихъ слезъ. Когда трупъ Суддоданы былъ сожженъ, кости его собраны въ золотой ящикъ и надъ нимъ сооружена была глухая башня, Будда, тронутый этимъ зрѣлищемъ до глубины души, съ волненіемъ произнесъ: «ничего нѣтъ вѣчнаго на землѣ, ничего нѣтъ твердаго, жизнь проходитъ какъ призракъ, какъ обманчивое видѣніе» [1]). Когда Буддѣ было уже 80 лѣтъ, онъ снова посѣтилъ родину и былъ свидѣтелемъ трагической гибели своего рода и всѣхъ своихъ родственниковъ. Царь Касалы, Вирудака, былъ причиною этого бѣдствія. Разгнѣвавшись на племя Шакья, отъ котораго онъ самъ происходилъ по женской линіи, онъ овладѣлъ городомъ съ помощью хитрости и приказалъ изрубить всѣхъ жителей безъ различія возраста и пола. Будда, напрасно пытавшійся укротить мстительнаго властелина и отклонить его отъ кроваваго умысла, остановился не подалеку отъ злосчастнаго города. По отшествіи Вирудаки отправился онъ въ городъ и уныло обходилъ улицы города, покрытыя трупами и преданныя полному опустошенію. Въ прелестныхъ садахъ при дворцѣ Суддоданы слышались лишь предсмертныя стенанія и представлялись взору обнаженныя тѣла женщинъ съ отрубленными руками и ногами. Члены и туловища лежали кучами. Одни изъ несчастныхъ были уже мертвы, а другія переживали самыя страшныя предсмертныя страданія и ожидали смерти, какъ благодѣянія. Будда старался утѣшить послѣднихъ блаженнымъ состояніемъ ихъ по смерти. Скоро послѣ этого Будда еще разъ посѣтивши Раджагрихъ, Наманду и нѣкоторые другіе города Магады и въ послѣдній разъ преподавши жителямъ ихъ свое ученіе, отправился въ сопровожденіи Ананды

[1]) Труды миссіи въ Пекинѣ, стр. 475.

на сѣверъ въ страну Малы. На дорогѣ застигла его болѣзнь и наконецъ усилилась до такой степени, что онъ долженъ былъ остановиться, не достигши цѣли своего путешествія. Онъ умеръ подъ тѣмъ же финиковымъ деревомъ, гдѣ онъ впервые получилъ совершенное просвѣщеніе, около 543 года до Р. Х., какъ полагаетъ большинство ученыхъ. Послѣдними предсмертными словами его были слѣдующія: «ничто не долговѣчно» [1]). Будда умеръ, чтобы не родиться вторично. Тѣло его было сожжено съ княжеской пышностью, а прахъ положенъ въ золотую урну.

Вотъ наиболѣе существенныя черты изъ жизни и дѣятельности Будды, опредѣляющія его нравственную физіономію, на сколько буддійскія лѣтописи и современная историческая наука представляли намъ данныхъ для характеристики ея. Какъ мы видѣли, личность Будды представляетъ собой чистѣйшее воплощеніе существеннѣйшихъ особенностей индійскаго національнаго характера: тотъ же мрачный взглядъ на жизнь и міръ, тоже грустное глубоко-меланхолическое настроеніе, тоже напряженное усиліе сбросить съ себя тяжести и жгучія скорби жизни, отравленной въ самыхъ ея источникахъ. Съ другой стороны, насъ поражаетъ въ немъ чрезвычайная мягкость души, ея необычайная глубокая впечатлительность и отзывчивость на людскія горести. Рядомъ съ этимъ, мы видимъ въ немъ человѣка, неспособнаго разорвать открыто и смѣло всю связь съ тѣмъ строемъ жизни, который былъ установленъ брамнической системой и который убійственно дѣйствовалъ на всѣ проявленія народной жизни, человѣка, неумѣющаго совершенно выдти изъ сферы тогдашнихъ понятій и идеаловъ жизни и круто повернуть въ сторону, къ новому порядку вещей. Въ немъ слишкомъ сильно и рѣзко сказывается та почва, на которой онъ выросъ. Энергіи и иниціативы слишкомъ мало и въ проявленіяхъ его воли, и въ проявленіяхъ его мысли. Идеальнаго элемента, въ высшемъ и общемъ смыслѣ этого слова, мы не находимъ въ его характерѣ, хотя и отдаемъ справедливость многимъ прекраснымъ сторонамъ его личности...

[1]) Ibid. 488.

ГЛАВА III.

Религіозно-теоретическое ученіе буддизма.

Общество, основанное Буддой, не разсѣялось. «Оно разрослось, по выраженію г. Васильева, подобно обширному дереву, котораго вѣтви стелются нынѣ отъ подножія Кавказа до Японіи и переглядываются съ береговъ Байкала съ пагодами на о. Цейлонъ» [1]). Вмѣстѣ съ этимъ и ученіе Будды не оставалось такимъ, какимъ оно вышло изъ устъ Шакъя-Муни, но видоизмѣнялось и перерабатывалось, такъ что въ настоящее время съ большимъ лишь трудомъ намѣчиваются существенныя и болѣе или менѣе подлинныя черты ученія индійскаго реформатора, связующія его съ браманизмомъ, изъ котораго оно проистекло, и представляющія собою завершительный процессъ въ развитіи индійскаго религіозно-нравственнаго сознанія. Частію въ силу началъ, заключающихся въ самомъ буддизмѣ, а частію и независимо отъ того, буддизмъ не только въ Индіи принялъ въ себя религіозныя ученія и философскія доктрины, но повсюду смѣшивался съ туземными религіозными представленіями, распространяясь въ Китаѣ, Японіи, Тибетѣ, Монголіи, на о. Цейлонѣ, въ Россіи между инородцами; и такимъ образомъ въ теченіи своего продолжительнаго существованія, при изумительномъ развитіи своей литературы, допускающей не рѣдко совмѣстное существованіе въ своей области самыхъ противоположныхъ понятій и богатой всякаго рода рода заимствованіями, буддизмъ выработался въ нѣчто поразительное по своей хаотичности. Нужно при этомъ замѣтить, что Шакъя-Муни не оставилъ послѣ себя никакихъ письменныхъ памятниковъ своей проповѣднической дѣятельности. Собраніе и письменное изложеніе его проповѣдей и изреченій служило главной задачей перваго буддійскаго собора, бывшаго вскорѣ послѣ смерти Шакъя-Муни, подъ предсѣдательствомъ любимаго его ученика Кашьяпы, работавшаго въ сообществѣ 50 бикшу. Если справедливо, мнѣніе такого замѣчательнаго знатока буддійской литературы, каковъ г. Васильевъ, что самая письменность появилась въ Индіи спустя довольно долго по смерти Будды [1]), то время, въ теченіе котораго ученіе Будды было лишь предметомъ устной передачи, должно раздвинуться довольно широко. Понятно, что и это обстоятельство не могло не содѣйствовать нѣкоторому измѣненію и разнообразію ученія, проповѣданнаго Шакъя-Муни. Самый фактъ собранія нѣкоторыхъ буддійскихъ соборовъ говоритъ еще больше за то, что объективнаго отношенія къ ученію Будды не было въ самихъ его послѣдователяхъ. Такъ, второй соборъ буддійскій, бывшій, какъ утверждаютъ, спустя столѣтіе по смерти Будды, былъ собранъ вслѣдствіе того, что нѣкоторые монахи запрещенное объявили дозволительнымъ и твердо настаивали на своихъ убѣжденіяхъ. Хотя эти разногласія касались собственно дисциплины, тѣмъ не менѣе это—чрезвычайно важный фактъ, особенно если мы возьмемъ въ соображеніе тѣсную связь въ буддизмѣ дисциплины съ нравственными и другими требованіями. Третій соборъ собирается, какъ мы видимъ, потому, что послѣдователи буддизма распадаются на цѣлыя 18 школъ. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ это разнорѣчіе въ нѣдрахъ буддизма должно было все болѣе и болѣе усиливаться, подъ непремѣннымъ вліяніемъ народнаго характера, ученія и идей. Наиболѣе видныхъ и рѣзкихъ ступеней въ развитіи буддизма сами его послѣдователи насчитываютъ три. Болѣе древняя изъ нихъ и болѣе вѣрная первоначальному типу буддійскаго ученія, это — Хинаяна, имѣющая своимъ центромъ Цейлонъ. Болѣе позднѣйшую ступень въ развитіи буддизма представляетъ собою Махаяна. Тутъ вліяніе браманизма заявляетъ себя самыми положительными чертами. Въ Махаянѣ Будда представляется далеко уже не такимъ, какъ прежде, пріобрѣтая совершенно иную окраску въ нашемъ представленіи. Между тѣмъ какъ въ Хинаянѣ Будда рисуется существомъ, которому удалось сбросить узы сансары, добиться самоуничтоженія и тѣмъ избавиться отъ страшнаго процесса перерожденій, въ Махаянѣ, напротивъ, онъ и по смерти входитъ въ общеніе со всѣми мірами, не теряетъ своей личности, умершій лишь тѣлесно [2]), и т. д. Равнымъ образомъ, въ Махаянѣ и нравственное ученіе является отличнымъ отъ того, какимъ оно представляется въ Хинаянѣ.

[1]) Буддизмъ, его догматы, исторія и литература, стр. 25.

[1]) Ibid. стр. 26 и др.

[2]) Ibid. стр. 12, 21 и др.

Тутъ говорится уже, напримѣръ, о самой широчайшей любви, милосердіи [1]) и т. д. Считаемъ нужнымъ замѣтить, что эта ступень въ развитіи буддизма примыкаетъ ко времени Р. Хр. Самая позднѣйшая фаза въ развитіи буддизма, получившая свою точку отправленія въ Махаянѣ и отзывающаяся самимъ крайнимъ мистическимъ направленіемъ, извѣстна подъ именемъ «Тантрійской». Обыкновенно ее относятъ къ V или VI в. по Р. Хр. Впрочемъ, касательно хронологическаго распорядка этихъ періодовъ въ развитіи буддизма мы должны сказать,—какъ и о всемъ, что касается этого щекотливаго вопроса въ сферѣ буддизма,—что онъ не установленъ съ научной точностью и положительностью. Указанные нами моменты въ развитіи буддизма, въ свою очередь, распадаются на частнѣйшіе, относительно которыхъ въ настоящее время еще труднѣе сказать что-нибудь положительное. Не смотря, однакожъ, на всѣ эти измѣненія и превращенія буддизма, въ немъ повсюду просвѣчиваютъ существенныя черты ученія индійскаго реформатора, Шакья-Муни, которое мы и изложимъ съ той обстоятельностью, какая требуется существомъ нашей задачи, сказавши предварительно нѣсколько словъ о буддійской религіозной литературѣ.

Литература эта поражаетъ своей громадностью и теперь, не смотря на то, что она еще не во всѣхъ своихъ частяхъ доступна ученымъ. Всѣ буддійскія свящ. книги раздѣляются на три главныхъ отдѣла. Сюда входятъ: Сутры, Винаи и Абидармы. Это раздѣленіе и названіе установлены были на первомъ буддійскомъ соборѣ, при чемъ редакція перваго отдѣла, заключающаго въ себѣ рѣчи и изреченія Будды съ различными поясненіями ихъ, поручена была Ананду, непосредственному ученику Будды; редакція втораго отдѣла, заключающаго въ себѣ дисциплинарныя правила и нравственныя предписанія, поручена была Упали, а редакція послѣдняго отдѣла, содержащаго въ себѣ собственно философскіе тезисы и разныя метафизическія тонкости, досталась Каньянѣ. Кромѣ санскритскаго языка, священныя книги буддистовъ существуютъ на языкахъ: китайскомъ, тибетскомъ, манджурскомъ и монгольскомъ. Санскритскій текстъ буддійскихъ священныхъ книгъ сталъ впервые извѣстенъ Европѣ, благодаря Годгзону, служившему при непальскомъ дворѣ и составившему, на основаніи показаній буддійскихъ ученыхъ, каталогъ буддійской библіотеки, заключающей въ себѣ не менѣе 218 названій. Тибетскій переводъ буддійскихъ свящ. книгъ впервые подвергнутъ былъ изслѣдованію со стороны одного венгерскаго врача, именно Чома, монгольскій—Шмидтомъ.—*а*) Слово — сутры — не новое въ буддизмѣ. Оно извѣстно еще изъ литературы браминской. Тамъ этимъ именемъ называется самое краткое изложеніе браминскаго ученія, сопровождавшееся объясненіями его. Между тѣмъ, едва ли есть что нибудь въ такой степени отличающееся болтливостью, какъ буддійскія сутры. Въ нихъ каждое понятіе выясняется всѣми возможными синонимическими словами и выраженіями, которыми такъ богатъ языкъ буддистовъ, каждая мысль облекается во всѣ возможныя формы и обороты рѣчи, каждое заключеніе проходитъ всѣ свои предварительныя ступени. Сами буддисты различаютъ двоякую сутру: простую и большую. По внѣшнему изложенію эти сутры различаются тѣмъ, что первая написана преимущественно прозой, тогда какъ вторая—стихами. Стихи, впрочемъ, не представляютъ собою чего нибудь новаго, но лишь въ поэтической формѣ повторяютъ изложенное прозой. Языкъ послѣдней—обезображенный чуждыми примѣсями санскритъ. Въ этой послѣдней сутрѣ Будда представляется окруженнымъ безчисленнымъ сонмомъ слушателей, къ которымъ принадлежатъ не только отшельники и отшельницы, но боги и перечень великихъ совершенствъ которыхъ занимаетъ чрезвычайно много мѣста и которые представляются обитателями безконечно-многихъ міровъ. Въ простой же сутрѣ дѣло представляется несравненно натуральнѣе. Этотъ фактъ естественно объясняется тѣмъ, что редакція сутры принадлежитъ различнымъ школамъ, а эти послѣднія—различнымъ временамъ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что простая сутра гораздо старше большей и ближе стоитъ ко времени жизни Будды чѣмъ послѣдняя. Послѣднее обстоятельство доказывается тѣмъ, что состояніе религіозной и государственной жизни въ Индіи здѣсь изображается совершенно согласно съ тѣмъ, что объ этомъ же времени говорятъ другіе несомнѣнные источники. Но и эта простая сутра не во всѣхъ частяхъ принадлежитъ одному и тому же времени. Это видно изъ того, что въ ней мѣстами Будда представляется говорящимъ о такихъ лицахъ, которые жили гораздо позднѣе его. Кромѣ этой простой и обширной сутры существуетъ у буддистовъ другой родъ письменности, носящей тоже имя; но все

[1]) Ibid, стр. 124 и т. д.

содержаніе ея говоритъ за то, что она принадлежитъ еще болѣе позднему времени и выработывалась внѣ предѣловъ первоначальнаго буддизма и подъ самыми разнообразными вліяніями.—b) Винаи обнимаютъ собою массу книгъ, заключающихъ въ себѣ преимущественно дисциплинарную и нравственную часть ученія Будды. Не нужно думать, будто въ нихъ указанное содержаніе излагается въ систематическомъ видѣ. Напротивъ, въ нихъ лишь передаются многочисленные факты, наглядно рисующіе нравы и обычаи послѣдователей буддизма или передающіе взглядъ Будды на различные пункты дисциплины и морали. Касательно древности и состава этого отдѣла буддійскихъ свящ. книгъ мы должны сказать буквально тоже самое, что говорили и о сутрахъ.—c) Абидармы также представляютъ собою обширную литературу. Относительно древности этого отдѣла сами буддисты сомнѣваются. Большая обстоятельность, съ которой въ этихъ книгахъ развиваются и раскрываются буддійскія метафизическія тонкости, нисколько не облегчаетъ для насъ пониманія ихъ: и самая форма изложенія, и идеи буддистовъ — все это служитъ камнемъ преткновенія для европейца. Этотъ туманъ разсѣивается лишь при филологическомъ разъясненіи словъ. Изъ сочиненій, относящихся къ этому отдѣлу, представляетъ особую важность праджна —парамита (по тибетски: безпредѣльная мудрость). Существеннымъ содержаніемъ этой книги въ ея различныхъ формахъ служитъ проведеніе той основной мысли, что не только объектъ познанія, но и субъектъ не имѣетъ никакой реальности и что слѣдовательно абсолютное отрицаніе всякаго реальнаго бытія есть верховный принципъ мудрости. Этотъ абсолютный нигилизмъ—явленіе естественное въ буддизмѣ, какъ скоро принципы, лежащіе въ его основѣ, проводятся послѣдовательно.

Помимо этого рода сочиненій, весьма многочисленныхъ, существуетъ въ буддійской литературѣ еще одинъ родъ; это—такъ называемые тантры, относящіеся къ тому періоду, когда буддизмъ смѣшался съ культомъ Шивы. Въ этихъ сочиненіяхъ шиваитскій элементъ подавляетъ буддійскій, такъ что и самъ Будда играетъ въ нихъ совершенно подчиненную и невидную роль. Южные буддисты Цейлона и странъ, заимствовавшихъ отсюда буддизмъ, вовсе не признаютъ за св. книги Шантръ: онѣ — спеціальный продуктъ сѣвернаго буддизма, и въ тибетскомъ собраніи св. книгъ занимаютъ отдѣльное мѣсто и составляютъ особый классъ.

Само собою разумѣется, что богословская литература буддистовъ, помимо св. книгъ, весьма богата. Она, большею частью, состоитъ изъ легендарныхъ сказаній, сокращеній и комментаріевъ на св. книги

Какъ религія, буддизмъ есть результатъ общаго направленія VI в., богатаго реформами въ области религіознаго сознанія, и преимущественно—результатъ клерикальнаго и свѣтскаго деспотизма, тяготѣвшаго надъ Индіей въ вѣка, предшествованіе появленію Будды, и заставлявшаго мириться съ такимъ религіознымъ ученіемъ, каково буддійское; а въ качествѣ доктрины и теоріи, буддизмъ есть необходимое логическое послѣдствіе брамиской теологіи и философіи [1]). Этотъ взглядъ на буддизмъ согласно признаютъ всѣ ученые, писавшіе о буддизмѣ и извѣстные намъ по своимъ трудамъ. Посмотримъ, что новаго буддизмъ съумѣлъ внести въ міросозерцанія индійцевъ и какъ онъ воспользовался заимствованными имъ изъ браманизма началами и воззрѣніями.

Ортодоксальная система—Веданта—какъ мы видѣли, представляла Брáма единственнымъ бытіемъ, нераскрывшимся, чистымъ и чуждымъ всякаго различія. Міръ, по представленію ея, есть лишь призракъ и исполненъ тлѣнія, непостоянства, разрушенія, скорбей, грѣховъ, заблужденій. Вся мудрость заключалась для человѣка въ отысканіи средствъ къ погруженію въ первосущество и въ дѣйствительномъ примѣненіи ихъ. Напротивъ, теорія Санкгія отвергала бытіе Брáма и почитала дѣйствительно существующимъ лишь матерію или природу и индивидуальныя души. Буддизмъ пошелъ дальше въ этомъ отрицательномъ направленіи, и отвергъ не только бытіе Брáма, но и бытіе вѣчной матеріи или природы. Вмѣсто Брáма и вѣчно пребывающей матеріи существуетъ единственно лишь «пустота» (Sunyata) или «безсубстанціальность» (Anatmaka). Выражаясь нашимъ языкомъ, истинно существуетъ лишь ничто или небытіе. Единственно существуетъ это небытіе потому,—думаютъ буддисты, — что оно не подчинено никакимъ измѣненіямъ, чуждо всякаго ограниченія со стороны пространства и времени, не имѣетъ никакого начала и не подчинено никакому разрушенію. Такимъ образомъ, только это ничто имѣетъ вѣчное, независимое и самобытное существованіе. Напротивъ, всякое существованіе въ мірѣ лишено этого истиннаго бытія, какъ имѣющее начало и конецъ, огра-

[1]) M. Muller. Erst. B. S. 195.

ниченное по пространству и времени и подчиненное различнымъ измѣненіямъ и превратностямъ въ своемъ бытіи. Но такъ какъ ни одинъ предметъ въ мірѣ не мыслимъ безъ этихъ свойствъ, служащихъ условіемъ всякаго бытія и погружающихъ, по буддійскимъ понятіямъ, всякое бытіе въ ничто, какъ скоро они отнимутся отъ него, то, значитъ, небытіе или ничто служитъ единственнымъ основаніемъ міра. «Все существующее произошло изъ ничего въ области «ничто» и возвратится въ ничто» [1])—вотъ одно изъ существеннѣйшихъ положеній буддизма. Все «пусто и безсубстанціально». Не бытіе составляетъ начало и конецъ всего. Что занимаетъ средину между этими двумя фазисами бытія, то «обманъ». Но если небытіе или ничтожество составляетъ истинную сущность всего и единственное основаніе міра, то міръ со всѣмъ, что въ немъ существуетъ и живетъ, долженъ быть ничтожествомъ и зломъ, вслѣдствіе незаконнаго, ненужнаго и безправнаго своего существованія. И дѣйствительно, ничтожество, тлѣнность и скоротечность всего существующаго въ мірѣ, составляетъ исходную точку зрѣнія и основную мысль въ буддизмѣ, очень часто и настойчиво повторяющуюся въ буддійскихъ св. книгахъ и въ сочиненіяхъ буддійскихъ писателей. «Всякое бытіе, внушаютъ они, есть образъ полнаго небытія. Все, здѣсь существующее, имѣетъ конецъ». «Гдѣ теперь мы видимъ рожденіе, тамъ явится смерть». «Ничтожны всѣ предметы бытія, гдѣ бы они ни находились: на небѣ или на землѣ». «Хотя первоначальнымъ составнымъ элементамъ тѣла и приписывается устойчивое бытіе, однакожъ и они чужды существенности». «Не слѣдуетъ представленіе о рожденіи отдѣлять отъ представленія о смерти: сущность всякаго возникновенія въ мірѣ состоитъ въ тлѣнности и скоротечности». «Все, что мы считаемъ своимъ благомъ, тлѣнно, на подобіе пчелинаго меда. Поэтому, смотрите на свой образъ жизни и на свое бытіе, какъ на водяной пузырь, появляющійся на мгновеніе и изчезающій» [2]) и т. д. Взглядъ буддизма на міръ еще враждебнѣе и непримиримѣе, чѣмъ взглядъ брамашизма на этотъ же предметъ. Послѣдній считалъ на столько вселенную зломъ и ничтожествомъ, на сколько она лишается существеннѣйшихъ свойствъ Брáма. Но вселенная на столько была и добромъ въ глазахъ брамина, на

[1]) Köppen. Erst. B. S. 214—215.
[2]) Ibid. S. 217—218. Wuttke. S. 535 - 539.

сколько она проистекаетъ изъ Брáма, коренится въ немъ и погрузится снова въ это первоначало. Буддизмъ, напротивъ, видѣлъ сущность и корень зла именно въ самомъ бытіи міра, никакъ не мирящемся съ своимъ основаніемъ — небытіемъ. Впрочемъ, буддизмъ, поставляя пустоту или ничто основаніемъ всего и единственно истиннымъ бытіемъ и относясь, на этомъ основаніи, совершенно не примиримо къ существованію міра, не пришелъ къ этимъ идеямъ путемъ самобытнымъ, но вывелъ ихъ изъ браманизма, въ которомъ они коренились. Идея Брáма, какъ безкачественнаго и неопредѣлимаго ничѣмъ бытія, въ сущности не многимъ отличается отъ идеи буддійской пустоты или безсубстанціальности. Понятіе о пустотѣ или небытіи, какъ сущности всего, встрѣчается еще, какъ мы знаемъ, въ томъ гимнѣ Ведъ, гдѣ, между прочимъ, говорится: «бытіе сначала покоилось въ пустотѣ» и «небытіе есть ключь къ бытію» [1]) Значитъ, Будда только былъ послѣдовательнѣе въ этомъ отношеніи браминовъ, что и понятно.

Но изъ такого представленія о небытіи, какъ основаніи всего, нужно вывести, что не существуетъ вѣчнаго, самобытнаго и божественнаго существа, которое существовало бы прежде всѣхъ вѣковъ, создало бы все видимое и всѣмъ бы управляло. И дѣйствительно, буддизмъ, вѣрный своимъ основнымъ началамъ, не можетъ признавать бытія Бога въ смыслѣ Творца и Промыслителя вселенной. «Система буддизма, говоритъ Шмидтъ, вовсе не знаетъ вѣчнаго, не созданнаго, божественнаго Существа, которое существовало бы прежде всякаго времени и создало бы все видимое и невидимое [2]). «Буддизмъ никогда не сознавалъ того, что есть Богъ—творецъ»), говоритъ Бюрнуфъ. «Во всемъ буддизмѣ, говоритъ Сентъ-Илеръ, нѣтъ слѣда идеи о Богѣ» [4]). «Буддійскія книги не знаютъ всевышняго существа» [5]), говоритъ Ковалевскій. Это же повторяютъ и другіе послѣдователи буддизма, на трудахъ которыхъ мы основывались при изученіи этой «атеистической религіи», какъ ее обыкновенно называютъ. Пресвященный Пилъ, впрочемъ, протестуетъ противъ такого воз-

[1]) Lassen. S. 714—745.
[2]) Forschungen. p. 180.
[3]) Barnouf c. 1. 619.
[4]) St. Hilaire, p. 229.
[5]) Уч. записки казанскаго университета. 1855 г., кн. 2, стр. 389

зрѣнія на буддизмъ, какъ на атеизмъ, говоря: «мы, съ своей стороны, не раздѣляемъ мнѣнія, будто вѣра буддистовъ въ Творца вселенной не находитъ основаній. Ибо свящ. буддійскій кодексъ стократно называетъ Бога безначальнымъ и вѣчнымъ, Творцомъ всего видимаго и невидимаго, стократно возбуждаетъ благоговѣніе къ Нему, какъ къ верховному владыкѣ, источнику жизни и начальной причинѣ всякаго бытія» [1]). На это мы должны замѣтить слѣдующее. Во-первыхъ, идея Бога, какъ Творца и Промыслителя, не можетъ, по самому своему существу, принадлежать буддизму. Помимо того соображенія, что бытіе Творца и Промыслителя никакъ не мирится съ основнымъ принципомъ буддійской системы, справедливость только что изложенной мысли имѣетъ много и другихъ основаній, изъ коихъ нѣкоторыя мы здѣсь считаемъ необходимымъ привести. Въ Сутрѣ и другихъ наиболѣе важныхъ символическихъ книгахъ буддистовъ оріенталисты вовсе не встрѣчаютъ такихъ мѣстъ, на основаніи которыхъ можно было бы думать, что буддисты признаютъ бытіе высочайшаго Существа, положившаго начало міру и управляющаго имъ. Напротивъ, въ буддійскихъ книгахъ находятся такія мѣста, которыми осуждается даже стремленіе задаваться вопросами о конечныхъ причинахъ. Буддизмъ, по примѣру своего основателя, обращаетъ вниманіе только на дѣйствительныя явленія и преклоняется предъ данными опыта, считая недоступнымъ для человѣка рѣшеніе вопросовъ, выходящихъ изъ сферы опыта, своеобразно понимаемаго буддійской системой. Собственные ученики Будды просили его однажды объяснить имъ, какъ произошелъ міръ и населяющія его существа, есть ли у нихъ начало или онѣ безначальны, что ожидаетъ за гробомъ человѣка, освободившагося отъ перерожденій, и т. под. «Такіе вопросы, отвѣчалъ онъ, не имѣютъ отношенія къ обязанностямъ брамана. Пока вы разсуждаете объ этихъ предметахъ, драгоцѣнное время пройдетъ и наступитъ смерть, тогда какъ вы и не приготовились къ ней» [2]). Измѣнчивость и тлѣнность міра буддизмъ, далѣе, не умѣетъ примирить и оправдать

[1]) Буддизмъ, разсматриваемый въ отношеніи къ послѣдователямъ его, обитающимъ въ Сибири, стр. 19—20.

[2]) Одно уже это пренебреженіе къ существеннѣйшимъ для человѣка вопросамъ достаточно говоритъ объ атеистическомъ характерѣ буддизма. Труды миссіи въ Пекинѣ. I-й т. стр. 452.

идеей бытія Бога въ смыслѣ Творца и Промыслителя. Если бы міръ получилъ свое начало, резонируютъ буддійскіе писатели, отъ единой и неизмѣнной первопричины и утверждался на ней, какъ на своемъ неизмѣнномъ основаніи, то онъ былъ бы и самъ неизмѣннымъ, потому что слѣдствіе должно строго соотвѣтствовать своей причинѣ. «Существа, говоритъ одинъ духовный писатель, цитуемый Бюрнуфомъ, не созданы ни чрезъ Бога (Isvara), ни чрезъ духъ (Purusha), ни чрезъ матерію (Pradhanan). Потому что, если бы Богъ былъ единой первопричиной или другое какое-либо творческое начало, какъ напр. духъ или матерія, то міръ во всей совокупности создался бы мгновенно, единственно въ силу одного бытія такой первопричины, которая тотчасъ же обнаружила бы себя въ дѣйствіи. Но между тѣмъ мы видимъ, что существа появляются въ мірѣ одни послѣ другихъ. Изъ этого слѣдуетъ, что существуетъ лишь рядъ причинъ, слѣдующихъ одна за другою, и что Богъ—не единая причина". „Но"—возражаютъ,—„одно существо можетъ быть вызвано къ бытію и затѣмъ дать жизнь другому". „Этимъ, говорятъ, объясняется чередованіе существъ одинхъ за другими и доказывается то, что Богъ — единственная причина этого явленія". „Такимъ упорнымъ скептикамъ слѣдуетъ отвѣтить только то, что допускать въ Богѣ нѣсколько актовъ воли значитъ допускать множество причинъ, и что чрезъ это ниспровергается та мысль, что собственно существуетъ только одна причина. Мало того, это множество причинъ могло бы проявиться въ дѣятельности только вдругъ, потому что Богъ, какъ источникъ опредѣленной дѣятельности воли, единъ и нераздѣленъ. И вотъ, по этимъ основаніямъ, сыны Шакья твердо держатся того положенія, что міровое круговращеніе не имѣетъ никакого начала" [1]). Это мнѣніе частнаго человѣка, послѣдователя буддизма, подтверждается такъ называемымъ буддійскимъ катихизисомъ, гласящимъ очень ясно и опредѣлительно, что „существа и міры *изначально* вращаются въ круговоротѣ происхожденія и исчезновенія" [2]). Буддійскій старшій жрецъ въ Авѣ причисляетъ поэтому въ своемъ письмѣ къ одному католическому епископу къ числу шести гибельнѣйшихъ ересей и ученіе, утверждающее, будто бы существуетъ божество, создавшее міръ и пользую-

[1]) Басомитра у Бюрнуфа, I. 572.

[2]) Körper. S. 228.

щееся божественнымъ почитаніемъ [1]). Происхожденіе же міра изъ Брáма, уже неумѣстное при отрицаніи міровой души, считалось въ самое древнѣйшее время однимъ изъ величайшихъ заблужденій. И философскія школы, развивавшіяся на почвѣ буддизма и держащіяся его принциповъ, рѣшительно отвергали и отвергаютъ существованіе духовной первопричины, признавая лишь природу, какъ бытіе ограниченное пространствомъ и временемъ и множественное само въ себѣ. Что же касается прямыхъ выраженій, встрѣчающихся въ буддійскихъ св. книгахъ и указывающихъ на вѣру буддистовъ въ бытіе Бога, Творца и Промыслителя вселенной, то нужно имѣть въ виду, что эти книги вовсе не представляютъ въ себѣ чистаго и не искаженнаго посторонними примѣсями ученія Будды у тѣхъ буддистовъ, о которыхъ идетъ рѣчь въ сочиненіи Преосвящ. Нила. Наконецъ, не слѣдуетъ полагаться на различные громкіе эпитеты, которые въ буддійскихъ сочиненіяхъ усвоиются не только богамъ, но и самому Буддѣ, какъ это мы увидимъ скоро [2]).

Но если буддизмъ прямо и рѣшительно отрицаетъ бытіе Бога

[1]) Wuttke. S. 528.

[2]) Намъ могутъ замѣтить, не смотря на все это, что атеистическій характеръ буддизма тогда только могъ бы быть общепризнаннымъ фактомъ, если бы мы привели слова Будды, говорящія прямо о небытіи Бога, какъ бы онъ ни понимался. Но, во-первыхъ, Будда былъ слишкомъ остороженъ для того, чтобы прямо выступить съ проповѣдью такого рода. Какъ мы знаемъ, онъ не только въ вопросѣ о кастахъ, но и въ другихъ вопросахъ приспособлялся къ понятіямъ массы, съ которой собственно онъ и имѣлъ дѣло. Во-вторыхъ, развѣ не свидѣтельствуютъ объ атеизмѣ Будды тѣ четыре истины, о которыхъ мы говорили выше и которыя совершенно удаляютъ мысль человѣческую отъ представленія о Богѣ, живущемъ и дѣйствующемъ въ мірѣ? Въ-третьихъ, идеи буддизма не оставались такими, какими онѣ были въ устахъ основателя его, но развивались и шли естественнымъ логическимъ путемъ къ тому, что свидѣтельствуетъ объ атеизмѣ буддійскаго ученія, предполагавшемся уже брамическимъ понятіемъ о Брáмѣ, какъ о пустомъ, безсодержательномъ абстрактѣ. Въ-четвертыхъ, мы называемъ буддизмъ атеистической религіей не въ смыслѣ полнаго отсутствія въ немъ какого нибудь высшаго теологическаго принципа: онъ въ буддизмѣ есть, именно—понятіе о небытіи или «ничто». Объ этомъ свидѣтельствуютъ понятія буддизма о мірѣ, о человѣкѣ и т. п., сами собою предполагающія отсутствіе не только живаго, личнаго Бога, о которомъ вообще не зналъ языческій міръ, но и всякаго божества, обладающаго тѣми или другими реальными свойствами, аттрибутами. Наконецъ, отсутствіе прямаго выраженія касательно небытія Высшаго Существа само по себѣ не даетъ права заключать, что такое существо признавалось и признается буддизмомъ.

въ смыслѣ Творца и Промыслителя вселенной, то что же онъ почитаетъ своимъ божествомъ? Если религія составляетъ не истребимую потребность человѣческой природы и религіозныхъ представленій не бываетъ чуждъ ни одинъ народъ, на какой бы крайне-низкой ступени развитія онъ ни находился, то тѣмъ болѣе не мыслимо ни въ какомъ случаѣ существованіе цѣлой и чрезвычайно распространенной религіозной системы безъ такого или другаго представленія о божествѣ. Такъ какъ, по буддійскому міросозерцанію, не-бытіе составляетъ истинную сущность всего существующаго въ мірѣ и представляетъ собою единое, неизмѣнное и вѣчное бытіе, то оно то и составляетъ для буддиста истинное божество, въ жертву которому буддизмъ принесъ все существующее и самаго человѣка. Но, само собою разумѣется, такое абстрактное представленіе о высочайшемъ существѣ не только не мирилось съ потребностями человѣческаго существа, жаждущаго вѣры въ личнаго Бога, близкаго къ намъ и доступнаго, но, напротивъ того, рѣзко противорѣчило имъ. Если человѣкъ „съ трепетомъ отворачивается отъ пантеизма, какъ говоритъ Дрэперъ, отклоняетъ безличное, какъ не имѣющее съ нимъ ничего общаго, и утверждаетъ личнаго Бога, Творца вселенной и Отца людей“ [1]), то тѣмъ естественнѣе представляется наплывъ въ буддизмѣ религіозныхъ представленій, которыхъ онъ столь чуждъ самъ по себѣ. Съ другой стороны, отрицательный характеръ буддизма заставлялъ не только мириться съ чуждыми для него воззрѣніями, но давать имъ мѣсто въ своей системѣ и налагать на нихъ свою санкцію. Наконецъ, проникновенію въ буддизмъ чуждыхъ для него религіозныхъ представленій содѣйствовало стремленіе къ универсализму, ко спасенію всѣхъ въ нирванѣ. И вотъ на почвѣ буддизма, подъ разнообразными вліяніями, подъ какими онъ находился, возникли самыя различныя религіозныя представленія, свидѣтельствующія о совершенной неудовлетворительности чисто-буддійскаго представленія о божествѣ и—о стремленіи человѣка выпутаться такъ или иначе изъ того отчаяннаго положенія, въ которомъ онъ очутится въ буддизмѣ. Буддизмъ не избѣжалъ даже и политеизма. Прежде всего, не замѣтно и невольно онъ допустилъ въ свою область проникнуть индійскимъ народнымъ богамъ и греческому богу — Брамѣ. Эти боги выдвигаются уже на сцену

[1]) Исторія умств. развитія въ Европѣ. I-й т. стр. 193.

въ древнѣйшей сутрѣ и въ первоначальныхъ буддійскихъ легендахъ. И чѣмъ дальше распространялся буддизмъ и вступалъ въ религіозныя сношенія съ исповѣдниками другихъ религій, тѣмъ шире и шире раздвигался пантеонъ буддійскихъ боговъ. Впрочемъ, если буддизмъ и отводитъ извѣстное мѣсто различнымъ представленіямъ о богахъ, проникшихъ въ него извнѣ, въ своей догматикѣ и космологіи, то и эти боги имѣютъ значеніе боговъ только для народныхъ массъ, а для буддиста, вѣрнаго началамъ своей религіи, для *котораго и самъ Будда не богъ* [1]), имѣютъ далеко не такое значеніе [2]). Буддизмъ, подобно браманизму, изъ котораго онъ проистекъ, является съ двойственнымъ характеромъ: эзотерическимъ и экзотерическимъ. Какъ въ браманизмѣ для брамина высочайшимъ и единственнымъ божествомъ былъ собственно только Брáмъ, а всѣ прочіе боги почитались лишь истекшими изъ него, обладавшими ограниченными силами и способностями и долженствовавшими снова

[1]) Körper. S. 431.

[2]) То обстоятельство, что для народныхъ массъ, исповѣдывавшихъ и исповѣдующихъ буддизмъ, существовала и существуетъ вѣра въ боговъ, нисколько не противорѣчитъ тому, что мы назвали буддизмъ атеизмомъ. Мы имѣемъ дѣло съ буддизмомъ не въ народныхъ его представленіяхъ и понятіяхъ, равно какъ и сопоставлять его будемъ съ христіанствомъ въ его истинной сущности, а не въ томъ видѣ, въ какомъ отражаются христіанскія истины въ сознаніи необразованной и невоспитанной народной массы, нерѣдко перемѣшивающей христіанскія представленія съ самыми чудовищными понятіями и нелѣпыми вѣрованіями. Сопоставлять буддизмъ въ томъ видѣ, въ какомъ его исповѣдуютъ интеллигентные, даже философствующіе люди, съ христіанствомъ вовсе незначитъ сопоставлять философскую доктрину съ религіей. Всѣ языческія религіи суть плодъ человѣческаго ума, пытающагося удовлетворить собственными средствами незаглушимую потребность человѣка въ религіи. Различіе только въ томъ, что одни изъ нихъ ближе стоятъ къ откровенной истинѣ, а другія—дальше, смотря по тому, на сколько религіозное творчество опиралось на никогда неумиравшее среди людей библейское преданіе и насколько оно работало независимо отъ него. Съ этой стороны не только возможно, но и необходимо сопоставленіе языческихъ религій съ христіанствомъ. Что же касается до того факта, что и въ языческихъ религіяхъ мы находимъ рѣчь объ откровеніи и т. д., то онъ свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что человѣческій умъ нѣсколько признаетъ себя не компетентнымъ въ дѣйствительномъ удовлетвореніи религіозной потребности и ищетъ внѣшней опоры, внѣшняго авторитета. Отсюда-то въ языческихъ религіяхъ не рѣдко приписывается откровенію то, что создалось, чуть не на виду всѣхъ, путемъ абстрактнаго мышленія, какъ это мы видимъ въ браманизмѣ, въ религіи Конфуція и др.

погрузиться въ свое источное первоначало, имѣя верховное божественное значеніе только для непосвященныхъ въ таинства религіи, такъ и буддизмъ, усвоя народнымъ божествамъ сверхъ-человѣческое величіе, силы и мудрость, ставилъ ихъ однакожъ въ самое подчиненное отношеніе къ Буддѣ, въ сравненіи съ которымъ изчезала вся ихъ сила, все величіе и вся мудрость. И въ этомъ отношеніи буддизмъ шелъ по слѣдамъ, проложеннымъ для него браминскимъ ученіемъ [1]), по которому люди, восшедшіе на послѣднюю ступень, ведущую къ погруженію въ Брáма, и умершіе духовно и физически въ этомъ погруженіи, почитались высшими боговъ и пріобрѣтали такую магическую власть надъ ними, что даже небесныя существа не могли имъ противиться. Какъ на таковыхъ людей брамины указывали на Атри, Ангиру, Васисту, Бригу и другихъ [2]) Это возвышеніе Будды на степень существа, возвышающагося надъ всякаго рода богами, произошло, помимо этого и другихъ вліяній, самымъ естественнымъ путемъ. Будда былъ для своихъ послѣдователей идеаломъ добродѣтели и мудрости, къ которому они стремились въ своихъ мысляхъ и чувствахъ,—подателемъ спасенія въ смыслѣ буддійскомъ и—воплощеннымъ закономъ добра. Самымъ естественнымъ слѣдствіемъ этого взгляда на Будду должно было явиться благоговѣйное, глубоко-благодарное и религіозно-почтительное представленіе о немъ. Но такъ какъ Будда не былъ обязанъ какому-нибудь божеству и высшему откровенію своею величайшею мудростью и открытіемъ спасительнаго пути для вѣрующихъ, то представлялось дѣломъ законнымъ и естественнымъ—видѣть въ немъ существо, господствующее надъ всѣми богами и указывающее имъ самимъ путь спасенія. И вотъ—самые старшіе боги индійскаго пантеона являются на проповѣдь Будды, внимаютъ преподаваемому имъ закону и почтительно служатъ ему. Они повсюду представляются несравненно низшими Будды и зависимыми отъ него. Подобно людямъ, они трудами и усиліями пріобрѣтаютъ мудрость и святость, необходимыя для спасенія. Они размножаются подобно людямъ, подчинены фатуму возрожденій и могутъ возвращаться къ низшимъ существованіямъ. Но если браманизмъ допускалъ бытіе чудодѣй-

[1]) Dunker. S. 206.

[2]) Уже въ III в. до Р. Х. Бикшу, прошедшему четыре степени созерцательнаго состоянія, усвоялось, ради его заслугъ, высокое преимущество надъ богами.

ственныхъ силъ и способностей въ лицахъ, возвысившихся надъ всѣмъ чувственнымъ и погрузившихся въ Брáма, то и буддизмъ, вышедшій изъ брамапизма, допускаетъ бытіе чудодѣйственной власти въ людяхъ, возвысившихся на степень святости и своими дѣйствіями доказывающихъ пепстинпость и тлѣнность бытія конечнаго, которымъ они распоряжаются по своему произволу. Но тѣмъ большая чудодѣйственная власть должна была принадлежать Буддѣ. Возвышая же постепенно достоинства и преимущества Будды до доступной индійской фантазіи величины, буддисты усвоили ему наконецъ собственно божескія свойства. Они стали его называть не только крѣпчайшимъ изъ крѣпчайшихъ, сострадательнымъ изъ сострадательнѣйшихъ, достойнѣйшимъ изъ достойнѣйшихъ, прекраснымъ изъ прекраснѣйшихъ и т. п., но и отцемъ міра, богомъ боговъ, всемогущимъ, Индрой надъ Индрами, Брамой надъ Брамами [1]) и т. д.; всѣ міры, образующіе вселенную, со всѣми населяющими ее существами, становятся его царствомъ, гдѣ онъ владычествуетъ безконтрольно. Спасеніе всякаго „дышущаго существа", будетъ ли это богъ или какое-нибудь презрѣнное адское печадіе, ставится въ исключительную зависимость отъ него. Это уже не тотъ Будда, какимъ онъ считалъ самъ себя и какимъ его признавали непосредственные его ученики. Онъ — существо, жившее безконечное число вѣковъ до своего новаго появленія на землѣ подъ именемъ царскаго сына Сиддарты. Это появленіе его на землѣ имѣло своею цѣлью избавленіе людей отъ бѣдствій, ихъ удручающихъ, и отъ страшныхъ перерожденій, ожидающихъ ихъ по смерти. Но онъ, и ранѣе этого послѣдняго своего появленія на землѣ, благодѣтельствовалъ всѣмъ одушевленнымъ существамъ въ своихъ многочисленныхъ перерожденіяхъ. Такимъ образомъ, въ буддизмѣ человѣкъ поставляется на мѣсто Бога. „Будда, говоритъ Сентъ-Илеръ, себя самаго или, правильнѣе сказать, человѣка вообще возвысилъ надъ всѣми странными и грубыми богами браминскаго пантеона [2]). Буддизмъ здѣсь является самымъ крайнимъ и рѣзкимъ выраженіемъ тѣхъ браминскихъ понятій, по которымъ мудрость и святость могущественнѣе самихъ боговъ. Но въ этомъ стремленіи возвысить Будду надъ народными богами и приписать ему божескія свойства „сказалось не

[1]) Köppen. S. 430.

[2]) Du Buddisme. Paris. p. 233.

только желаніе превзойти властъ" и могущество, усвоявшіяся браминскимъ покланникамъ, но и „потребность имѣть бога, заставлявшая почитать святаго въ замѣнъ бога" [1]), какъ справедливо замѣчаетъ Дункеръ. Но откуда же,—спрашивается,—взялся этотъ правитель міра, когда конечная цѣль всякаго бытія, по ученію самого же Шакъя-Муни, есть уничтоженіе? Этотъ вопросъ составлялъ и составляетъ камень преткновенія для буддійскихъ ученыхъ. Но не одни Александры Македонскіе разрубаютъ гордіевы узлы... И буддисты думаютъ найти удовлетворительное рѣшеніе этого щекотливаго вопроса въ ученіи о т. наз. „нирванѣ съ остаткомъ" [2]). По этой теоріи, погруженіе въ нирвану бываетъ двоякое: полное, когда личность совершенно исчезаетъ и превращается въ чистѣйшій нуль и не полное, при которомъ личность сохраняетъ еще нѣкоторое тончайшее бытіе. Всю странность и неудовлетворительность такого отвѣта на трудный вопросъ понимаютъ и сами буддисты, и потому до сихъ поръ онъ рѣшается различно и даже порождаетъ скепсисъ вообще относительно живаго отношенія Будды къ міру. Во всякомъ случаѣ буддисты вѣруютъ въ то, что Будда Шакъя-Муни, по минованіи 5000-лѣтняго управленія міромъ, войдетъ въ нирвану или погрузится въ ничтожество, изъ котораго уже нѣтъ возврата. „Какъ погасшая лампада не принадлежитъ болѣе ни землѣ, ни небу, ни которой-либо изъ странъ свѣта,—она совершенно прекратила свое кратковременное существованіе, потому что изсякло масло: точно также не можетъ болѣе существовать и Будда" [3]). Вотъ что мы находимъ въ одной изъ буддійскихъ книгъ. Есть ли Будда „до-нынѣ подпора и помощникъ вѣрующихъ, говоритъ г. Васильевъ, и можетъ ли быть доступенъ кому-нибудь? Нѣтъ, съ тѣхъ поръ, какъ онъ оставилъ міръ, онъ съ нимъ покончилъ весь разсчетъ... Ничто не пробудитъ его отъ страшнаго сна, въ который онъ заключенъ буддизмомъ" [4]).

Между тѣмъ бѣдствія и несчастія, преслѣдующія людей, требуютъ вѣры въ существо, готовое облегчить страданія людей и доставить имъ миръ и покой, а, съ другой стороны, пренебреженіе

[1]) Dunker S. 206.

[2]) Васильевъ, стр. 94.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. 128.

людей къ закону, преподанному погрузившимся въ нирвану Шакъя-Муни, и обремѣняющіе ихъ грѣхи требуютъ возстановленія забываемаго ученія и утраченной чистоты нравовъ. Исполненіе и совершеніе всего этого возможно только для всесовершеннѣйшаго существа, обладающаго достоинствомъ Будды. Онъ единственно можетъ возстановить забытый законъ (дарму) и начать новый періодъ откровенія и спасенія. Этотъ законъ, согласно съ понятіемъ буддистовъ о постоянномъ возниканіи и исчезновеніи всего существующаго, періодически, подобно мірамъ, совершенно исчезаетъ и снова возстановляется. И вотъ, на этомъ основаніи, вырабатывается у буддистовъ догматъ о безчисленныхъ Буддахъ, предшествовавшихъ Шакъя-Муни и имѣющихъ явиться послѣ него когда законъ, возстановленный имъ, прошедши различныя ступени постепеннаго ослабленія и вырожденія, исчезнетъ совершенно и когда, вслѣдствіе упадка и исчезновенія закона, зло до такой степени будетъ обще-распространеннымъ явленіемъ, что только рѣдкіе изъ одушевленныхъ существъ будутъ удостоиваться возрожденія въ высшихъ небесныхъ сферахъ. И дѣйствительно, съ точки зрѣнія буддизма, догматъ о безчисленныхъ Буддахъ представляется необходимымъ. Если преемственное существованіе міровъ и вообще всего существующаго составляетъ высшее космологическое положеніе буддизма, то это положеніе прямо ведетъ къ признанію безчисленныхъ Буддъ, слѣдующихъ одинъ за другимъ въ преемственномъ порядкѣ безъ начала и конца. Это представленіе такъ тѣсно и неразрывно связано съ представленіемъ о постоянномъ круговращеніи существъ и міровъ, что одно отъ другаго вовсе не отдѣлимо. Какъ законъ остается однимъ и тѣмъ же, сколько бы разъ онъ ни возстановлялся и ни исчезалъ, такъ и каждый Будда составляетъ чистѣйшую копію другаго во всѣхъ отношеніяхъ и обстоятельствахъ своей жизни и дѣятельности. Такихъ Буддъ, которые жили и дѣйствовали до пришествія Шакъя-Муни въ нашемъ собственно мірѣ, буддисты указываютъ 24. По окончаніи теперешняго періода міровой жизни, которымъ управляетъ Будда Шакъя-Муни, наступитъ періодъ владычества Майтреи (сострадательнѣйшаго [1]), который признается за Мессію всѣми буддійскими школами и сектами [2]). Съ

[1]) Васильевъ, стр. 126, 157 и 315. Körpen. S. 424—425.

[2]) Послѣдній отпрыскъ этого догмата, какъ выражается Шфлейдереръ, представляется въ тибетскомъ ученіи о воплощеніи Будды (Zw. B. S. 229 et. cet.). Тибетцы вѣруютъ въ тройственное божество, поклоняясь ему въ лицѣ единаго Бога. Разъединеніе тройственнаго нераздѣльнаго божества считаютъ они за тяжелый грѣхъ и богохульство, не смотря на то, что сами же лишили его этой нераздѣльности. Одинъ изъ нихъ сдѣлался человѣкомъ, жилъ на землѣ подъ именемъ «жреца-бога» и продолжаетъ жить по-днесь, вселясь въ тѣло владычествующаго въ Тибетѣ великаго жреца или Далай-Ламы. Какъ воплощеніе бога на землѣ, этотъ великій жрецъ святъ, непогрѣшимъ, имѣетъ силу единымъ словомъ дать душѣ вѣчное блаженство, прощая грѣхи, или ввергнуть ее въ вѣчныя муки, обрушивъ на виновнаго свои проклятія. Далай-Лама умираетъ въ тотъ мѣсяцъ, день и часъ, когда заблагоразсудитъ, или покидаетъ, говоря точнѣе, одно тѣло и переселяется въ другое. Впрочемъ ламаизмъ составляетъ расколъ въ буддизмѣ.

пришествіемъ Майтреи земля исполнится добродѣтелей и святости, счастія и мира. Люди при немъ будутъ жить до 80,000 лѣтъ. За періодомъ, управляемымъ Майтреи, послѣдуетъ другой, которымъ будетъ управлять новый Будда и т. д. до безконечности. Майтрея теперь находится на одномъ изъ высшихъ небесъ въ качествѣ Бодисатвы—будущаго Будды.

Бодисатвы имѣютъ ближайшее отношеніе къ теченію нравственной жизни людей и принимаютъ въ ней непосредственное благодѣтельное участіе. Главными качествами Бодисатвъ служатъ: 1) состраданіе, готовое къ безграничному и безусловному пожертвованію всѣмъ,—своей плотью и кровью и даже самой жизнью, и 2) такое терпѣніе, по которому они съ радостію готовы переносить всякую несправедливость, клевету, насилія, побои, поруганія и т. п. Усовершаясь постепенно въ этихъ и другихъ совершенствахъ Бодисатвы, вмѣстѣ съ этимъ, возраждаются все въ высшихъ и высшихъ сферахъ и наконецъ достигаютъ достоинства Будды [1]). Достоинство и званіе Будды, по представленію буддистовъ, не составляютъ чего-нибудь недоступнаго для обыкновенныхъ смертныхъ: всякій человѣкъ можетъ и долженъ сдѣлаться имъ современемъ, слѣдуя неуклонно требованіямъ буддійскаго ученія [2]). И такъ стремленіе буддійскихъ теологовъ создать живое божество, близкое къ человѣку и отзывающееся на его горести и радости, увѣнчалось ли успѣхомъ? Ясно, что буддизмъ все таки не имѣетъ Бога, какъ онъ ни напрягался найти его. Силясь создать представленіе

[1]) Körpen. S. 422—426. Васильевъ, стр. 124 и проч.

[2]) Burnouf. S. 199—201.

о высшемъ существѣ чрезъ постепенное возвышеніе до него Шакъя-Муни, буддизмъ встрѣтился съ имъ же самимъ созданной пропастью, перейти которую оказалось невозможнымъ, и вотъ это обожествленное лицо Шакъя-Муни распадается на безчисленное множество Буддъ, скопированныхъ одинъ съ другаго и самымъ преемственнымъ своимъ чередованіемъ возвѣщающихъ лишь постоянное и неизмѣнное круговращеніе всего существующаго и его тлѣнность и ничтожество. Единственно и неизмѣнно существующимъ во всей этой смѣнѣ рожденій и исчезновеній остается опять-таки «ничто» или небытіе, которому служатъ и въ которое погружаются сами Будды. И тѣ качества и свойства, которыя возводятъ ихъ на степень божественныхъ существъ, на столько имѣютъ сверхъ-естественнаго и чудодѣйственнаго значенія, на сколько они свидѣтельствуютъ о неистинности и ничтожествѣ всякой дѣйствительности. Такимъ образомъ, возвеличивая Шакъя-Муни посредствомъ представленія его окруженнымъ безчисленнымъ множествомъ предшественниковъ и преемниковъ и посредствомъ изображенія славы его отраженною въ «многообразныхъ рефлексахъ», буддисты тѣмъ возвеличивали только ничто или небытіе, которое яснѣе всѣхъ постигъ и возвѣстилъ Шакъя-Муни. Въ глазахъ истинно мудраго Будда не есть высочайшее божество, которымъ остается все-таки небытіе, а только провозвѣстникъ ученія и духъ—покровитель, которымъ можетъ сдѣлаться всякій послѣдователь буддизма. Поелику истинное божественное бытіе есть только небытіе, то и не бытіе Будды или погруженіе его въ Нирвану есть его истинное и высочайшее бытіе Насколько Будда пользуется такимъ бытіемъ, на столько онъ и можетъ быть почитаемъ въ качествѣ высшаго существа. Но служеніе ему будетъ и въ такомъ случаѣ служеніемъ собственно ничтожеству или небытію и жертвованіемъ этому послѣднему всѣмъ, даже самымъ личнымъ бытіемъ. Итакъ, для истинно мудраго не могутъ имѣть высочайшаго божественнаго значенія ни боги, потому что они сами вращаются въ сансарѣ или постоянной смѣнѣ рожденій и смерти и спасаются изъ нея единственно при помощи вѣрнаго слѣдованія указанному Буддою пути, ни Будда со всѣми своими предшественниками и преемниками, потому что онъ не существуетъ. Небытіе, въ которое погрузился Шакъя-Муни и въ которое должно погрузиться все существующее, есть истинное и единственное божество для буддиста.

Дѣйствительное же обоготвореніе Будды и признаніе въ немъ живаго и доступнаго людямъ хранителя и спасителя возникло уже очень поздно, подъ вліяніемъ различныхъ чуждыхъ воззрѣній, и ни въ какомъ случаѣ не примиримо съ чисто буддійскими представленіями. Этотъ Будда, создавшійся на основаніи чуждыхъ представленій, подаетъ спасеніе по своему величайшему милосердію, ради одной вѣры въ него и исповѣданія предъ нимъ своихъ прегрѣшеній. «Когда великій грѣшникъ приближается къ смерти, взорамъ его начинаетъ уже предноситься образъ ада. Но если онъ при этомъ будетъ въ силахъ благоговѣйно произнести «будь покланяемъ Будда» (Amita), и повторитъ это десять разъ, то адскій призракъ прекратится въ лотосъ [1]) и грѣшникъ будетъ отнесенъ въ обиталище блаженныхъ. Одинъ Будда, въ состояніи совершить это—потому что его милосердіе и его могущество безконечно велики [2]). «Кто возлагаетъ свое упованіе на Будду, тотъ достигнетъ блаженныхъ селеній, какъ бы ни было тяжело бремя его грѣховъ. Но пренебрегающій милосердіемъ Будды не узрить ихъ, хотя бы онъ и не много грѣшилъ. Пресмыкающееся насѣкомое, не могущее пройти ни одной стадіи, можетъ сдѣлать тысячи ихъ, сидя на тѣлѣ человѣка. Такъ бываетъ и съ человѣкомъ, возложившимъ свое упованіе на Будду. Если человѣкъ, въ теченіе всей своей жизни дѣлавшій зло, какъ-то, убивавшій одушевленныя существа, оскорблявшій и обижавшій своихъ ближнихъ, призоветъ наконецъ предъ своей смертью Будду, то и въ такомъ случаѣ пріобрѣтетъ блаженство [3]). Такихъ представленій о милосердомъ спасителѣ и о спасеніи вѣрою—безъ дѣлъ—ориенталисты вовсе не встрѣчаютъ въ древнихъ сутрахъ. Они «совершенно противны древнему буддійскому ученію и индійскому сознанію вообще» [4]), замѣчаетъ Вуттке. Такъ-же не мирится

[1]) Лотосъ—это водяная роза, въ изобиліи произрастающая въ болотахъ Индіи. Въ иныхъ мѣстахъ это растеніе употребляется даже и въ пищу. По воззрѣнію браминовъ, этотъ цвѣтокъ служитъ символомъ творческой, производительной силы въ природѣ. Изъ него родился даже самъ Брама. Съ лотоса проявляется и каждый Будда, по воззрѣнію тѣхъ буддійскихъ школъ, которыя наиболѣе воплотили въ себѣ духъ браманизма. Отсюда-то—лотосъ, какъ одна изъ лучшихъ жертвъ, ставится предъ кумирами на божницахъ буддійскихъ.

[2]) Wuttke S. 560.

[3]) Ibid. S. 561.

[4]) Ibid.

съ буддизмомъ и теистическая секта буддистовъ въ Непалѣ. Эта секта признаетъ бытіе безконечнаго, самобытнаго, всевѣдущаго и сотворившаго міръ Перво-Будду. Она произошла, какъ полагаютъ послѣ X уже вѣка по Р. Хр. [1]). Родственная ей философская школа Айсвариковъ допускаетъ бытіе духовнаго Бога, подъ именемъ Сваямбу или Адибудды. Впрочемъ, она отказываетъ этому верховному существу въ управленіи и господствѣ надъ міромъ и приписываетъ природѣ независимую отъ него жизнь и развитіе [2]). Ни эти, ни другія школы и секты, носящія смѣшанный характеръ и обязанныя своимъ существованіемъ браманизму, частію христіанству и другимъ чуждымъ вліяніямъ, вовсе не свойственны начальному буддизму, который признаетъ только безпредѣльную пустоту своимъ божествомъ, а во всякомъ другомъ существованіи, подверженномъ постоянному круговращенію возниканій и исчезаній, видитъ лишь ничтожество и тлѣнность.

Но если буддизмъ считаетъ даже ересью «послѣдняго изъ шести клеветниковъ утверждать существованіе высшаго существа, творца міра и всего въ немъ находящагося [3]), то что же такое міръ, откуда онъ, какая цѣль его бытія и что поддерживаетъ призрачное его существованіе? На эти вопросы человѣческая мысль невольно ищетъ и домогается отвѣта. Намъ нужно знать, что за среда, въ которую поставлена нравственно-дѣйствующая личность человѣка, какой она имѣетъ для него смыслъ? На вопросъ, какъ первоначально произошелъ міръ, мы напрасно бы искали отвѣта въ буддійскихъ священныхъ книгахъ. Мы знаемъ уже, что самый этотъ вопросъ считается въ буддизмѣ плодомъ праздной мысли и ненормальнаго нравственнаго настроенія, побуждающаго тревожить нашу мысль вещами не нужными и даже вредными, игнорируя вопросы первостепенной важности. Вопросъ о томъ, «какъ вселенная первоначально была приведена изъ небытія въ бытіе», буддизмъ, поэтому, причисляетъ къ тѣмъ четыремъ предметамъ, которые доступны только Буддѣ и имъ однимъ только могутъ быть постигнуты [4]). Но если Будда не благоволилъ открыть эту тайну, то ясно, что разгадка ея не составляетъ чего нибудь необходи-

[1]) Burnouf. 117—119. Not.
[2]) Ibid. S. 442.
[3]) Wuttke. S. 528.
[4]) Köppen S. 266.

маго для человѣка. Нужно ли говорить, почему этой тайны не открылъ Будда? Она, по самому своему существу, должна всегда остаться непроницаемой для буддиста. Въ самомъ дѣлѣ, если абсолютное бытіе у буддистовъ есть ничто иное, какъ безграничная пустота или небытіе, то, какъ бы ни изворачивался человѣческій умъ, ему никогда не удастся снять завѣсу съ тайны происхожденія міра изъ этого небытія. Въ этомъ отношеніи буддизмъ, по нашему мнѣнію, несравненно прямѣе и раціональнѣе новѣйшихъ представителей крайнихъ пантеистическихъ системъ. Обезличивши въ своемъ представленіи до послѣдней степени высочайшее Существо и превративши его въ пустую отвлеченность, они лишь путаются въ противорѣчіяхъ самимъ себѣ, силясь указать естественный и понятный переходъ отъ созданнаго ими представленія о высочайшемъ Существѣ къ проявленію его въ актѣ возникновенія міра. Вовсе отказавшись отъ рѣшенія вопроса о первоначальномъ происхожденіи міра, буддизмъ выдвинулъ ученіе о безчисленномъ множествѣ міровъ и существъ, ихъ населяющихъ, слѣдуя и въ этомъ случаѣ по пути, проложенному браманизмомъ. Устранивши изъ своей системы понятіе о безконечномъ Существѣ, буддизмъ захотѣлъ взять численнымъ множествомъ, по справедливому замѣчанію Вуттке. Эти міры и существа «являются и исчезаютъ, какъ водяные пузыри въ болотѣ [1])». Все существующее представляетъ собою безконечный рядъ рожденій и разрушеній, разложеній и образованій, безконечное сцѣпленіе причинъ, которыя въ одно и то же время играютъ и роль слѣдствій. Вотъ общій взглядъ, къ которому пришли буддисты, подъ вліяніемъ преобладающаго понятія о ничтожествѣ и—зрѣлища предметовъ, безпрестанно мѣняющихся. Отвергнувъ постоянныя причины, буддисты остались только съ рядомъ подвижныхъ слѣдствій. Такъ какъ въ ученіи объ этихъ мірахъ и существахъ выражается нравственная идея, свойственная буддизму, то мы должны сказать нѣсколько словъ о его космологіи.

Въ безконечномъ пространствѣ существуетъ безконечное множество міровъ. «Если бы окружить стѣной пространство, могущее вмѣстить десять милліоновъ этихъ міровъ, помноженныхъ на сто тысячъ; если эту стѣну поднять до неба и наполнить этотъ огромный магазинъ хлѣбными и горчичными зернами: то число зеренъ

) Wuttke, S. 530. Veber, S. 332.

не равнялось бы еще и половинѣ числа міровъ, наполняющихъ одну только часть неба [1])». Центромъ всей массы буддійскихъ міровъ служитъ гора Меру или Сумеру, уже частію извѣстная намъ изъ браманизма. Вся міровая система образуется у буддистовъ изъ трехъ какъ-бы міровыхъ сферъ: области желаній, области формъ и—безформенности. Міръ желаній распадается, въ свою очередь, на три области, изъ которыхъ первая состоитъ изъ трехъ небесъ, вторая—изъ тридцати трехъ, а третья — изъ четырехъ. Всѣ эти три области называются міромъ желаній потому, что въ нихъ обитаютъ существа, подверженныя желаніямъ, вступающія въ супружество и потому несовершенно чистыя. Къ міру желаній относятся и четыре стороны земли, круги міра животныхъ, и тѣ, въ которыхъ обитаютъ духи преисподней. Надъ небесами желаній находится восемнадцать другихъ небесъ, образующихъ міръ формъ, гдѣ остаются лишь отвлеченныя, призрачныя формы бытія. Этотъ міръ называется еще міромъ покоя или четырехъ погруженій во внутреннее созерцаніе, играющее у буддистовъ, какъ увидимъ, чрезвычайно важную роль. Всѣ эти восемнадцать небесъ суть ступени все бо́льшаго и бо́льшаго погруженія во внутреннее созерцаніе и постепеннаго освобожденія одушевленныхъ существъ отъ вліянія стихій, отъ движенія чувствованій и многоразличія представленій. На послѣднемъ изъ этихъ небесъ, на восемнадцатомъ, существа очищаются уже отъ всякаго заблужденія и провидятъ сущность всѣхъ вещей, состоящую въ ничтожествѣ или небытіи. Надъ міромъ формъ возвышается міръ безцвѣтный и безформенный, называющійся такъ потому, что существа, населяющія его, представляются совершенно свѣтлыми и прозрачными. Этотъ міръ образуетъ четыре неба. Обитатели перваго неба вступаютъ изъ дѣйствительности въ пустоту. Жители втораго неба не ищутъ ни дѣйствительности, ни пустоты, но ищутъ знанія. Живущіе въ третьемъ небѣ отрицаютъ и дѣйствительность, и пустоту, и знаніе, и мыслятъ только о «ничто». Но населяющіе четвертое небо, отрекшись отъ всякаго пониманія и знанія, ищутъ болѣе полнаго уничтоженія, и такимъ образомъ достигаютъ освобожденія. Но этотъ громадный міръ, очерченный здѣсь самыми общими чертами, составляетъ ничтожную точку во вселенной, необъятность которой отказывается даже представить пламенная и неудержимая фантазія восточнаго человѣка, такъ привыкшаго ко всякимъ гиперболамъ. Всѣ эти три міра населены во всѣхъ своихъ областяхъ и сферахъ—отъ самаго низкаго ада до самаго высшаго неба—одушевленными существами, бытіе которыхъ предполагается буддійской догматикой, но не изъясняется изъ какихъ-либо первичныхъ основаній. Буддизмъ различаетъ собственно шесть классовъ живыхъ существъ или, правильнѣе сказать, шесть «путей» возрожденій. Вотъ эти существа: боги, люди, асуры, животныя, прэты и существа, живущія въ аду. Понятіе объ адѣ проникло въ буддизмъ уже впослѣдствіи времени и создалось независимо отъ его собственныхъ началъ [1]). Адскія существа — самая низшая и страшная форма перерожденій. Буддійская фантазія истощается въ описаніи тѣхъ мученій, которыя претерпѣваютъ существа, обитающія въ аду. Обитатели самаго слабаго ада раздираются и ранятся ножами и шпагами въ продолженіе 500 лѣтъ [2]). Для другихъ—продолжительность и жестокость мученій такъ велика, что доходитъ до невозможности. Но страданія ни для кого не вѣчны. Впрочемъ, южные буддисты осудили скептиковъ и невѣрующихъ вѣчно ползать вдоль желѣзной стѣны въ морѣ, ѣдкомъ и пожирающемъ, которое занимаетъ пустое пространство между мірами. Когда для адскихъ существъ окончится назначенный имъ терминъ мученій, они воплощаются въ слѣдующихъ за ними существахъ — прэтахъ. Это — исхудалые до невозможности гиганты, издающіе вонючій запахъ, отвратительные на видъ, покрытые щетинистыми волосами, имѣющіе громаднѣйшее и ненасытимое чрево и снабженные горломъ, по своимъ размѣрамъ похожимъ на игольное ушко. Они мучатся голодомъ и жаждой и слышатъ слово—вода—въ сто лѣтъ разъ [3]). Они глотаютъ трупы или пожираютъ свое собственное тѣло, всегда снова нарастающее. Въ такое страшное состояніе впадаютъ скупцы, неподававшіе милостыни монахамъ, и другіе грѣшники. Третью ступень въ душепереселительномъ процессѣ образуютъ животныя. За животными слѣдуютъ асуры; это злые духи и демоны всѣхъ родовъ, непрестанно алчущіе мяса и жаждущіе человѣческой крови.

[1]) Тэнъ S. 32.

[1]) Кöppen S. 239.

[2]) Каждый день года, проведеннаго въ аду, равняется въ дѣйствительности 50 обыкновеннымъ нашимъ годамъ.

[3]) Кöppen. S. 275.

За асурами слѣдуетъ пятый и шестой классы существъ, входящихъ въ процессъ перерожденій,—именно боги и люди. Тутъ мы находимъ прежде всего весь пантеонъ народныхъ—браминскихъ и ведическихъ—боговъ и цѣлый рядъ разныхъ другихъ божествъ, протѣснившихся въ буддизмъ изъ другихъ религій. Между этими послѣдними буддисты помѣщаютъ и Христа [1]). Область міра чувственнаго заканчивается тѣми небесами, въ которыхъ обитаютъ боги. Сообразно съ достоинствомъ и съ болѣе чувственной или духовной природою этихъ божествъ, они и размѣщены въ различныхъ областяхъ населяемаго ими міра. Божества, населяющія послѣднюю область міра чувственнаго, не лишены половыхъ разностей и производительныхъ способностей; но зачатіе, смотря по высшей или низшей природѣ боговъ, совершается различно: то чрезъ объятія, то чрезъ прикосновеніе рукъ, то чрезъ одинъ взглядъ.—Не можемъ не упомянуть, что въ самомъ высшемъ изъ небесъ, населяемыхъ богами, принадлежащими еще къ чувственному міру, обитаетъ царь духовъ и боговъ—Мара, почитаемый искусителемъ Буддъ. Въ этомъ божествѣ буддисты олицетворяютъ ту силу чувственныхъ пожеланій, которая поддерживаетъ процессъ перерожденій. Такимъ образомъ, Мара есть ничто иное, какъ буддійскій сатана и глава злыхъ, однородныхъ съ нимъ, духовъ. За народными богами Ведъ и Ману идутъ боги, родственные Брáму — этой браминской душѣ міра, и во главѣ съ нимъ населяютъ первую область міра формъ или дъяну. Чѣмъ выше дъяна, тѣмъ становятся неуловимѣе и призрачнѣе бытіе и жизнь этихъ боговъ и тѣмъ болѣе и болѣе возвышаются ихъ совершенства. Боги, населяющіе четвертую и послѣднюю область міра формъ, изъ среды которыхъ являются и воплощающіеся Будды, теряютъ почти всякія очертанія, указывающія на присутствіе въ нихъ реальной жизни, такъ какъ они лишены уже и тѣла съ присущими ему органами. Что касается до существъ, населяющихъ безформенный міръ, то уже самое слово «безформенный» указываетъ, что они чужды всего, чѣмъ характеризуется живое существо. Начиная съ адскихъ исчадій и оканчивая обитателями міра, чуждаго формъ, всѣ эти безчисленныя существа образуютъ собою чудовищный кругъ перерожденій, завершающихся лишь въ безформенномъ мірѣ.

[1]) Ibid. S. 249—250.

«Ни одна религія въ своихъ поэтическихъ мечтаніяхъ, говоритъ Тэнъ, не примѣнила сильнѣе догмата непрочности всего сущаго и не развивала строже ту первоначальную идею, что всякое живое существо содержитъ смерть въ зародышѣ» [1]). И дѣйствительно, буддисты не ограничились тѣмъ, что установили необозримый кругъ возникновенія и исчезанія жизни въ безчисленныхъ мірахъ. Они заставили и вселенную раждаться и погибать. Всѣ міры съ населяющими ихъ существами, какъ происходятъ по неотразимому сцѣпленію причинъ и дѣйствій, такъ и разрушаются съ той же неизмѣнной необходимостью, уступая мѣсто другимъ для того лишь, чтобы и они въ свою очередь разрушились современемъ. Время, которое проходитъ отъ одного изъ этихъ возникновеній вселенной до ея уничтоженія, называется у буддистовъ калпою. Каждая калпа, въ свою очередь, раздѣляется на новые періоды возобновленія и разрушенія, и обратно. Разрушеніе вселенной происходитъ посредствомъ трехъ губительныхъ силъ: огня, воды и вѣтра. Послѣднее опустошеніе, производимое вѣтромъ, до такой степени сильно и страшно, что изъ вселенной не остается ни одного атома. Каждому изъ этихъ разрушеній предшествуетъ, за сто тысячъ лѣтъ раньше начала его, объявленіе объ этомъ со стороны Дэвъ и призываніе одушевленныхъ существъ къ покаянію. Это опустошеніе простирается на всѣ міры, исключая только четвертую дъяну міра формъ. Впрочемъ нужно замѣтить, что, по другимъ буддійскимъ сказаніямъ, остается неприкосновеннымъ для дѣйствія разбушевавшихся разрушительныхъ стихій одинъ лишь міръ безформенный. Четвертая дъяна или этотъ безформенный міръ и заключаетъ въ себѣ зерно будущаго міра. Съ этихъ высшихъ областей вселенной начинается и возобновленіе ея, при чемъ вѣтеръ и прочія стихіи являются созидающими силами. Чувственный міръ наполняется ниспадшими и воплотившимися существами, не пострадавшими при всеобщей гибели и не достигшими еще полнаго очищенія. Самое ихъ паденіе постепенно. Сперва они воплощаются подъ видомъ невинныхъ и счастливыхъ существъ, блестящихъ и воздушныхъ, безполыхъ, чуждыхъ желаній и т. п.; кромѣ ихъ не существуетъ никакихъ одушевленныхъ существъ въ мірѣ, къ какому бы они классу ни относились. Но эти духи соблазняются сладкимъ сокомъ, бьющимъ на

[1]) Стр. 35.

подобіе ключа изъ земли [1]). Съ этого роковаго момента въ нихъ начинаютъ проявляться дурныя чувства и пожеланія. Они тяжелѣютъ и какъ бы оземленяются. И вотъ постепенно возникаютъ половыя особенности, право собственности, сословныя различія, правительство, свѣтская жизнь, раздоры, плутни, грабежи и т. под. Тысячи живыхъ существъ, наказанныхъ за проступки, образуютъ животныхъ, прэтъ и т. п. Словомъ, жизнь пріобрѣтаетъ совершенно прежній колоритъ и въ своихъ общихъ очертаніяхъ, и въ подробностяхъ. Сообразно съ этимъ осложненіемъ міровой жизни и съ преобладаніемъ пороковъ и грѣховъ и продолжительность жизни живыхъ существъ упадаетъ до своего минимума—до 10-ти лѣтъ. Затѣмъ, опять начнется тѣмъ же порядкомъ разрушеніе вселенной [2]) и т. д. Съ происхожденіемъ міра сопряжено ниспаденіе духовъ, потемненіе высшаго порядка, а съ разрушеніемъ—очищеніе и торжество духа. Это и понятно. Если, съ точки зрѣнія буддизма, самое бытіе есть ни что иное, какъ радикальное зло, непримиримое съ высшей идеей о пустотѣ или не-бытіи, то происхожденіе дѣйствительнаго, видимаго, чувствомъ подлежащаго міра собственно только и можетъ быть дѣломъ грѣховности. Значитъ, и послѣднею цѣлью поперемѣннаго возникновенія и разрушенія вселенной, совершающагося въ необъятное количество вѣковъ, должно служить погруженіе всѣхъ существъ въ ничто.

Но спрашивается, безначальное вращеніе существъ и міровъ въ круговоротѣ возниканія и разрушенія будетъ ли и продолжаться до безконечности? Въ свящ. буддійскихъ книгахъ, по свидѣтельству знатоковъ, не дается прямаго положительнаго или отрицательнаго отвѣта на этотъ очень важный вопросъ. Большинство изслѣдователей буддизма полагаютъ, что это круговращеніе существъ и міровъ будетъ продолжаться до безконечности, хотя нѣкоторые и горячо оспариваютъ это мнѣніе. Мы не можемъ не склониться на сторону большинства въ виду слѣдующихъ соображеній. Буддизмъ, какъ мы видѣли, вовсе не опредѣляетъ начала этого круговращенія и не можетъ опредѣлить его. Значитъ, съ его точки зрѣнія, невозможно поставить и границъ этому безконечному процессу. Если же буддизмъ предлагаетъ необходимо, въ силу всеобъемлющаго своего

[1]) Буддизмъ, Преосвящ. Нила, стр. 25 и д.

[2]) Köppen. S. 266—289.

принципа, средство къ спасенію всѣхъ, и тѣмъ самымъ—къ уничтоженію основы дальнѣйшаго бытія его міровой системы, то это средство можетъ быть и отринуто и т. д. Самъ Будда высказалъ однажды, что цѣлая треть человѣчества осуждена на безвыходное заблужденіе, какъ это видно изъ одного его изреченія, приводимаго Сентъ-Илеромъ. Съ своей стороны, мы должны замѣтить, что Будда вообще мало вѣрилъ въ добродѣтель одушевленныхъ существъ. Такъ, напр., когда Шакья-Муни съ земнаго поприща готовился переселиться въ нирвану и его умоляли обитатели втораго міра оставить свое намѣреніе ради блага одушевленныхъ существъ, вотъ что онъ отвѣчалъ имъ: «сколько бы я ни прожилъ въ здѣшнемъ мірѣ, не успѣю просвѣтить вѣрою одушевленныя существа, которыя будучи обременены пороками, привязаны къ земнымъ удовольствіямъ и; не заботясь о премудрости, не могутъ достигнуть блаженства» [1]). Къ тому же, въ буддійскихъ книгахъ говорится, съ одной стороны, что вселенная должна испытать 64 періода постепеннаго возниканія и исчезновенія, а съ другой—утверждается, что сотни тысячъ, неисчислимое множество такихъ періодовъ уже протекло... Словомъ, можно бы выставить много аргументовъ въ пользу раздѣляемаго нами мнѣнія о безконечности [2]) указаннаго процесса.

Но что производитъ и направляетъ весь этотъ монотонный процессъ возниканій и исчезновеній? Какая сила вынуждаетъ—съ правильной преемственностью—исчезать міры и снова возникать? Не всемогущій и всевѣдущій Богъ, не провидѣніе, царствующее надъ всѣмъ и всѣмъ руководящее, не матерія, постоянно формирующаяся неразрушимая и т. д., но «судьба», понимаемая буддистами своеобразно. Буддизмъ, вѣрный своимъ началамъ, не могъ представлять себѣ міровой порядокъ существующимъ ради себя только, основывающимся на самомъ себѣ и повинующимся своимъ собственнымъ законамъ, но долженъ былъ подчинить его моральнымъ опредѣленіямъ. По представленію буддійскому, міръ не есть продположеніе одушевленныхъ существъ, но напротивъ, эти существа служатъ основаніемъ міра. Матерія существуетъ только потому, что живыя существа отъ вѣчности согрѣшили и подчинились матеріи. А такъ какъ эти

[1]) St. Hilair. p. 32.

[2]) Слово «безконечность» мы употребляемъ здѣсь въ буддійскомъ смыслѣ, несомнѣнно рознящемся отъ нашего взгляда на это.

существа отъ вѣчности вращаются въ процессѣ очищенія и спасенія, то отъ вѣчности совершается и процессъ непрерывнаго возниканія и исчезанія міровъ. И такъ, что же такое судьба въ буддійскомъ смыслѣ? Это — продуктъ заслугъ и проступковъ одушевленныхъ существъ. Всякая дѣятельность — добрая или злая — даетъ себя чувствовать въ теченіе громаднаго періода времени и приноситъ соотвѣтственные плоды до тѣхъ поръ, пока ея дѣйствіе не уничтожится съ пріобрѣтеніемъ совершенной безгрѣшности. Всякая судьба индивидуума,—его счастіе и несчастіе, страданія и наслажденія, рожденіе и смерть, — есть ничто иное, какъ плодъ его дѣяній, совершенныхъ имъ въ его безчисленныхъ перерожденіяхъ. «Что такое грѣхи трехъ мірозданій? Необдуманные поступки прежнихъ перерожденій суть сѣмена,—причина грѣховъ въ послѣдующихъ перерожденіяхъ. Всѣ дѣйствія человѣка суть какъ бы удобная почва съ избыткомъ произращающая ввѣряемыя ей сѣмена зла. Сѣмена эти прозябаютъ, растутъ, зрѣютъ и опять падаютъ на духъ новымъ, безчисленнѣе прежняго, количествомъ. Вотъ и новыя сѣмена для новыхъ грѣховъ и бѣдствій въ будущемъ перерожденіи. И съ каждымъ шагомъ въ жизни корень зла только усиливается, бѣдствія все увеличиваются и въ будущемъ готовятъ безчисленныя перерожденія» [1]). Такихъ и подобныхъ мѣстъ мы весьма много встрѣчаемъ въ свящ. книгахъ буддистовъ. Будда весьма много любилъ толковать на эту тему [2]). Эта-то сила и движетъ вселенную: «общіе

[1]) Кöppen, S. 287 et. cet. Wuttke и др.

[2]) Вотъ образчикъ такихъ рѣчей Будды. «Доброе дѣло, говоритъ Будда, не остается безъ награды. Тѣ, которые совершаютъ его вмѣстѣ, вмѣстѣ и получаютъ за него должное воздаяніе. Напримѣръ, у Прасэначжаты, шравастійскаго государя, были двѣ любимыя жены; обѣ онѣ отличались необыкновенной красотой и представляли примѣръ рѣдкой дружбы и согласія; въ Шравасти только и было толковъ, что о двухъ красавицахъ, заключенныхъ во дворцѣ государя. Будда объяснилъ, что счастливый удѣлъ, доставшійся этимъ двумъ женщинамъ, ихъ красота и дружба, суть слѣдствіе одного добраго дѣла, совершеннаго ими въ давнія времена. Тогда онѣ были женами одного брамина и отличались милосердіемъ. Разъ онѣ накормили одного добродѣтельнаго пустынника и тѣмъ упрочили для себя счастливую будущность. Но такъ какъ одна изъ нихъ, приготовивъ для пустынника кушанье, самое лучшее и вкусное положила наверхъ, а другая сверху блюда положила дурную пищу, скрывъ хорошую внутри, то, сдѣлавшись женами Прасэначжаты, онѣ различались одна отъ другой и въ родѣ красоты. Старшая изъ нихъ имѣла величественную наружность и необыкновенно правильныя черты

проступки всѣхъ живущихъ, говоритъ Кеппенъ, — вотъ истинная причина разрушенія свѣта, подобно тому какъ общіе заслуги всѣхъ суть коренныя причины возобновленія его» [1]). Какимъ образомъ чисто-моральная причина уничтожаетъ и возстановляетъ матерію, и какъ эта причина, постоянно измѣняющаяся по самой своей природѣ, можетъ производить всегда одни и тѣже дѣйствія въ опредѣленныя времена, это остается не объяснимымъ и не понятнымъ въ буддизмѣ. Такимъ образомъ, міровое круговращеніе во всемъ своемъ теченіи и во всѣхъ своихъ фазисахъ есть плодъ заслугъ и винъ, изначала совершенныхъ одушевленными существами. Круговращеніе міровъ есть дѣйствіе круговращенія существъ. На это послѣднее круговращеніе мы и обратимъ теперь свое вниманіе.

Ученіе о душепереселеніи составляетъ въ браминской религіи явленіе болѣе или менѣе понятное. Совершенно инымъ оно является въ буддизмѣ. Тамъ метемпсихосъ есть способъ возвращенія одушевленныхъ существъ къ Брáму, изъ котораго они, по сознанію браманистовъ, дѣйствительно произошли. Въ буддизмѣ же, заимствовавшемъ это ученіе изъ браминской системы, оно оторвано отъ своего корня и является лишеннымъ своей существенной основы. На вопросъ, чѣмъ въ концѣ концовъ условливается процессъ перерожденій, буддизмъ не въ состояніи дать удовлетворительнаго отвѣта. «Законъ воздаяній», который буддизмъ кладетъ въ основу заимствованнаго имъ ученія о метемпсихосѣ, нисколько не подвигаетъ впередъ дѣла. Мысль наша, ищущая во всемъ послѣднихъ основаній и конечныхъ причинъ, ставитъ невольно роковой для буддизма вопросъ: откуда же и какъ появился первый грѣхъ, заложившій впервые фундаментъ для чудовищнаго по своимъ размѣрамъ круга переселеній? Фактъ вкушенія высшими одушевленными существами сладкаго сока, заимствованный также изъ браманизма, самъ требуетъ объясненія, именно: какимъ образомъ возникло предрасположеніе въ нихъ вкусить этой пищи, послужившей причиной,—во всякомъ случаѣ вторичной, — ихъ паденія? Такимъ образомъ, вопросъ о первичной причинѣ возрожденій остается открытымъ въ буддизмѣ.

лица, а младшая, не имѣя этихъ наружныхъ совершенствъ, съ избыткомъ замѣняла ихъ прелестью движеній и нѣжнымъ сложеніемъ. (Труды миссіи въ Пекинѣ. I-й. т. стр. 465—466.

[1]) Кöppen, S. 287 et cet.

Вмѣстѣ съ этимъ и происхожденіе зла является непонятнымъ. Зло здѣсь имѣетъ характеръ фатальности еще больше, чѣмъ въ брамапизмѣ. Если уже въ послѣднемъ человѣкъ является почти не отвѣтственнымъ въ томъ злѣ, которое онъ носитъ въ своей душѣ, то тѣмъ болѣе эта невмѣняемость умѣстна въ буддизмѣ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи. Такимъ образомъ, буддизмъ принимаетъ фактъ, данный въ системѣ браманизма, что существа подчинены переселительному процессу по ступенямъ, представляемымъ ими же самими. Эта нескончаемая смѣна существованій и формъ ихъ или круговоротъ рожденій и смерти называется у буддистовъ сансарою составляетъ настоящее и коренное зло въ мірѣ и «представляетъ собою океанъ существованій съ четырьмя ядовитыми теченіями» [1]) по выраженію Кешена,—именно: рожденіемъ, старостью, болѣзнями и смертью, составляющими вмѣстѣ съ другими скорбями и несчастіями, неотдѣлимыми отъ нихъ, главныя бѣдствія, удручающія все живущее. Эти бѣдствія,— рожденіе старость, болѣзни и смерть— составляютъ зло, доступное непосредственному сознанію каждаго существа и прежде всѣхъ другихъ давшее почувствовать себя царскому сыну, Сиддартѣ. Въ этомъ океанѣ четырехъ бѣдствій блуждаетъ человѣкъ въ различныхъ направленіяхъ, будучи увлекаемъ потокомъ страстей и лишенъ всякаго покоя, мира и благодѣтельной пристани. Внѣ сансары не существуетъ ничего, потому что по сю сторону находится пустота, а по ту-нирвана. «Кто не въ нирванѣ, говоритъ буддизмъ, тотъ въ сансарѣ» [2]). Въ сансарѣ нѣтъ ничего истиннаго и существеннаго, устойчиваго и не преходящаго, но все, находящееся въ ней, составляетъ тлѣнность и обманъ. Постоянное составляетъ въ ней непостоянство, а непреходящность выражается лишь въ постоянныхъ перемѣнахъ, происходящихъ въ сансарѣ. Всякая форма, опредѣленность и индивидуальность, принимаемыя существами, тлѣнны и ничтожны, подобно «всплывающимъ и исчезающимъ водянымъ пузырямъ» [3]). Словомъ, круговоротъ [4]) существъ представляетъ во всѣхъ своихъ сторонахъ и

[1]) Körper. S. 290.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. 291.

[4]) Хотя въ древнѣйшемъ буддизмѣ допускалась возможность возрожденія въ качествѣ какого-нибудь безчувственнаго объекта, — кустарника, дерева, столба котла и т. п., но таковые пути переселительнаго процесса почитались не нормальными и исключительными. Возможность таковыхъ возрожденій преимущественно усвоялась адскимъ исчадіямъ. Конечно, «буддизмъ предчувствовалъ жизнь и въ растительномъ царствѣ, говоритъ Кэпсенъ, и стремился оберегать и охранять её, но оно исключалось изъ области перерожденій» (Ibid.). Эту мысль защищаютъ и другіе писатели о буддизмѣ, извѣстные намъ. Тѣмъ не менѣе намъ думается, что эта мысль не согласна съ представленіемъ о характерѣ буддизма и его происхожденіи изъ браманизма. Буддизмъ, какъ извѣстно, заимствовалъ, хотя и непослѣдовательно, представленіе о душепереселеніи изъ браманизма, а между тѣмъ, какъ мы видѣли, послѣдняя система и растеніямъ приписываетъ способность возраждаться въ другихъ существахъ и въ тоже время служить основаніемъ для возрожденій другимъ существамъ. По системѣ буддизма, всѣ должны и могутъ войти въ нирвану. При этомъ устраненіе адскихъ исчадій отъ спасенія представляется дѣломъ противнымъ духу буддизма, какъ скоро растительное царство, съ котораго начинается ихъ возрожденіе, исключается изъ области возрожденій. Крайне преувеличенная заботливость буддизма объ охраненіи жизни растеній была бы трудно объяснима при исключеніи ихъ изъ душепереселительнаго процесса. Если буддисты и недопускаютъ возможности перерожденій въ предметахъ неодушевленной природы, то это—непослѣдовательность.

отношеніяхъ постоянную смѣну страданій и несчастій всякаго рода, куда не проникаетъ ни одинъ лучъ прочныхъ утѣшеній и устойчивыхъ радостей.

Что служитъ движущею силою для одушевленныхъ существъ, удерживающею ихъ неизмѣнно въ этомъ океанѣ бѣдствій и скорбей, и что опредѣляетъ качественный порядокъ этого непрестаннаго скитальчества ихъ «по путямъ возрожденій»? Какую роль играетъ при этомъ индивидуальное начало въ существахъ или ихъ «я», и какъ понимаетъ это «я» буддійская система? Вотъ вопросы, сами собою возникающіе и напрашивающіеся на рѣшеніе. Но ни въ какихъ другихъ пунктахъ буддійскія секты и философскія школы такъ далеко и рѣзко не расходятся одинъ съ другими, какъ относительно поставленныхъ вопросовъ и преимущественно, разумѣется, понятій о душѣ и о тѣлѣ. Кромѣ того изслѣдователи буддизма находятъ чрезвычайно труднымъ и почти невозможнымъ разграниченіе древнѣйшихъ воззрѣній на эти предметы отъ позднѣйшихъ или собственно буддійскихъ понятій отъ уклоняющихся отъ нихъ.

Что касается перваго и втораго вопросовъ, существенно связанныхъ съ главной задачей нашего сочиненія, то мы получаемъ вотъ какой отвѣтъ на нихъ у буддистовъ. Существа переселяются изъ одного въ другое по той причинѣ, что они порабощены грѣхамъ и

чувственности, вслѣдствіе чего всѣ ихъ интеллектуальныя и моральныя силы и способности ослаблены и потемнены въ сильнѣйшей степени. Эта порча, постепенно и постоянно возрастающая, составляетъ основу всѣхъ золъ и несчастій бытія. Но кореннымъ или первороднымъ грѣхомъ служитъ при этомъ то душевное движеніе, которое привязываетъ ихъ къ сансарѣ и истребленіе котораго должно служить послѣднею и существеннѣйшею цѣлью всѣхъ существъ. Это душевное движеніе въ первичной своей формѣ является *желаніемъ* или *чувственнымъ влеченіемъ къ бытію*, изъ котораго вырабатывается любовь къ жизни или жажда бытія. Эта-то *привязанность къ бытію*, по буддійскому міросозерцанію, составляетъ коренную причину постояннаго возобновленія существованій. Изъ этого-то инстинкта къ сохраненію личной жизни и къ произведенію другой производитъ буддизмъ и появленіе новыхъ существъ, и продолженіе жизни по смерти—въ новой формѣ—существъ, уже издавна находящихся въ сансарѣ. Какъ видимъ, буддизмъ и въ этомъ случаѣ оказывается не выходящимъ вовсе изъ сферы браминскихъ понятій и черпающимъ нужное ему изъ системы браманизма. По ученію Ведъ, «желаніе, возникшее въ міровой душѣ, было творческимъ сѣменемъ міра». Буддизмъ, какъ бы «размѣнявшій міровую душу браминской системы на безчисленное множество субъективныхъ душъ», поставилъ также желаніе основаніемъ бытія или душепереселительнаго процесса и—первоначальной производительной силой. Къ этому желанію привходитъ у буддистовъ вышеупомянутая судьба, или «законъ воздаяній», т. е. грѣхи и добродѣтели. Оба фактора—жажда существованія и судьба—до тѣхъ поръ бываютъ неразлучными спутниками всякаго индивидуума, пока окончательно не истребится въ немъ первородный грѣхъ. Всѣ существа, за исключеніемъ только Архатовъ [1]), не только находятся подъ вліяніемъ этихъ факторовъ, но представляются чистѣйшимъ продуктомъ ихъ. Первый факторъ — желаніе — является жизненнымъ инстинктомъ, побуждающимъ существа, со смертью, воспринимать новое тѣло и при жизни полагать начало другому существу, а второй факторъ опредѣляетъ всегда и неизмѣнно такую

[1]) Архатами называются существа, исполнявшія всѣ обязанности бикшу. Архатъ представляется буддистами существомъ, чуждымъ грѣха, свободнымъ отъ невѣдѣнія и неподчиняющимся ограниченіямъ и условіямъ бытія. Достоинство Архата—высшая степень буддійской святости.

или другую реализацію указаннаго инстинкта или качественный характеръ возрожденія. Итакъ, когда тѣло умретъ, душа всякаго существа, прикованная еще своимъ инстинктомъ къ бытію, переходитъ въ такую область и вселяется въ такое тѣло, которыя соотвѣтствуютъ нравственной дѣятельности этаго существа въ предшествующихъ его существованіяхъ. Вслѣдствіе изначальнаго паденія существъ, и переселительный процессъ совершается уже безконечно много времени. Поэтому, я каждое существо переиспытало уже безчисленныя возрожденія [1]). Сумма добрыхъ и злыхъ дѣлъ съ ихъ неизбѣжными послѣдствіями — счастіемъ и бѣдствіями — преслѣдуетъ одушевленныя существа во всемъ процессѣ ихъ скитальчества. Мало того, каждое существо во всякомъ изъ своихъ существованій есть продуктъ всей своей прошлой дѣятельности. При этомъ плоды извѣстной дѣятельности не всегда обнаруживаются тотчасъ же, но часто послѣ громаднаго промежутка времени и по достиженіи совершенной зрѣлости. Вотъ что сказалъ однажды Будда: «Есть люди, которые въ настоящей жизни дѣлали добро и, не смотря на это, отошли въ мѣсто осужденія, тогда какъ другіе, творившіе здѣсь зло, перешли въ божественныя небесныя обиталища.» Ананда, къ которому обращены были эти слова, спросилъ: «почему же это происходитъ?» — «Если творившій въ этой жизни добро, отвѣчалъ Будда, сошелъ во адъ, это значитъ, что добро его настоящей жизни не достигло надлежащей зрѣлости сравнительно со зломъ, совершеннымъ имъ въ предшествовавшей жизни. Если же совершавшій на землѣ злыя дѣла восшелъ на небо, это значитъ, что настоящія его порочныя дѣйствія не достигли настоящей зрѣлости по отношенію къ добрымъ дѣламъ, совершеннымъ имъ въ предшествовав-

[1]) О самомъ Буддѣ разсказываютъ легенды, что онъ воплощался 550 разъ: 88 разъ рождался пустынникомъ, 58 царемъ, 43 богомъ растительнаго царства 21 религіознымъ реформаторомъ, 24 придворнымъ чиновникомъ, 24 браминомъ, 24 княземъ, 23 дворяниномъ, 22 ученымъ, 20 индрой, 13 купцомъ, 12 судьей, 10 пастухомъ, 18 обезьяной, 10 львомъ, 10 богомъ Ганга, 6 слономъ, 5 птицей, 5 рабомъ, 5 золотымъ орломъ, по 4 лошадью и воломъ, 4 брамою, 4 павлиномъ, 4 змѣей, 4 кузнекомъ, 3 раза разрушителемъ кастъ, 3 раза горшечникомъ, 3 раза легуаномъ, 2 раза рыбой, 2 раза слоновымъ вожакомъ, крысой, дятломъ, рѣзчикомъ, каменьщикомъ, школьнымъ учителемъ, танцовщикомъ, серебряныхъ дѣлъ мастеромъ, водяной птицей, коршуномъ, лягушкой, гусемъ, и наконецъ—воромъ и мошенникомъ. Köppen. S. 320.

шей жизни» [1]). Мы видимъ, такимъ образомъ, въ буддизмѣ преклоненіе предъ фатализмомъ, хотя и понимаемымъ своеобразно, при чемъ понятіе о свободной дѣятельности должно исчезнуть само собою. И дѣйствительно, буддизмъ не признаетъ свободы за одушевленными существами, пока они находятся въ сансарѣ. Свободу въ буддійскомъ смыслѣ существа пріобрѣтаютъ лишь тогда, когда разрушатъ оковы желаній и власть надъ ними ихъ собственныхъ дѣяній и когда, такимъ образомъ, уничтожится ими собственное существованіе. Съ этой свободой существо получитъ безпредѣльное знаніе всѣхъ своихъ дѣяній и всей своей судьбы. Не смотря на это, человѣкъ признается, подобно другимъ существамъ, все-таки свободнымъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Неотразимыми почитаетъ буддизмъ только результаты ихъ. Отсюда, собственной дѣятельностью существо можетъ дать направленіе своей жизни и быть властелиномъ своей судьбы: оно въ состояніи—рядомъ все высшихъ перерожденій—достигать полнаго блаженства или—рядомъ низшихъ перерожденій—дойти до адскихъ мученій.

Мы сказали въ своемъ мѣстѣ, что буддизмъ не знаетъ вѣчнаго бытія, признавая лишь вѣчную смѣну явленій возниканія и исчезанія всего существующаго, начиная съ необъятныхъ міровъ и оканчивая индивидуумами всякаго рода. При этомъ неизбѣжно возникаетъ вопросъ: что-же происходитъ, среди этого непрестаннаго круговращенія существованій, съ душами и съ ихъ индувидуальностью? Это—вопросъ существенной важности. Съ точки зрѣнія ученія о душепереселеніи, душа должна оставаться одной и той же, потому что въ противномъ случаѣ не достигалась-бы главная и послѣдняя цѣль душепереселительнаго процесса, состоящая въ постепенномъ освобожденіи души изъ сансары. Но если допустить тожество души во всѣхъ неисчислимыхъ смѣнахъ ея существованій, то чрезъ это нужно стать въ рѣзкое и непримиримое противорѣчіе съ основнымъ принципомъ буддизма, по которому «все недолговѣчно». И дѣйствительно, въ этомъ случаѣ оказывалось-бы нѣчто такое, что обладаетъ устойчивымъ и негибнущимъ бытіемъ, не смотря на непрестанную и неисчислимую смѣну формъ этого «нѣчто», какъ-бы мы ни называли это послѣднее—душою-ли, индивидуальностью и т. п. Чрезъ это, наконецъ, буддизмъ очутился-бы на одной

[1]) Körper. S. 297.

доскѣ съ философіей Капилы, утверждавшей, какъ мы знаемъ уже, несозданность, вѣчность, индивидуальность и неизмѣнность душъ, хотя система буддизма именно въ этихъ-то вопросахъ и расходится по преимуществу съ этой философіей. Вопросъ о бытіи или небытіи нашего «я» послужилъ яблокомъ раздора между буддистами и породилъ много сектъ и философскихъ школъ, враждебныхъ одна другой. Въ тожество души, переживающей различныя формы своихъ неисчислимыхъ существованій, вѣрило непосредственное сознаніе народныхъ массъ и самихъ жрецовъ. Далѣе, существовали и существуютъ философскія школы, горячо отстаивающія и раздѣляющія эту вѣру. Наконецъ, по свидѣтельству оріенталистовъ, въ символическихъ книгахъ сѣверныхъ буддистовъ встрѣчаются мѣста, благопріятствующія указанному пониманію души. Но такое пониманіе души, очевидно, противно истинному духу и началамъ буддизма и является крайне-непослѣдовательнымъ по причинамъ, отчасти нами намѣченнымъ. Впрочемъ, эта непослѣдовательность, какъ и въ другихъ случаяхъ, очень знаменательна: она выражаетъ собою приговоръ жизни надъ бездушными и холодными выкладками отвлеченнаго мышленія. Что указанный взглядъ на душу, по которому ей усвояется сознаніе своей индивидуальности въ разнообразныхъ ея перерожденіяхъ, есть рѣзкое уклоненіе отъ началъ буддизма, въ пользу этого говоритъ слѣдующее. По представленію южныхъ буддистовъ, у которыхъ болѣе сохранились типическія особенности древняго буддизма, въ высшей степени несправедливо и грѣховно признавать тожество души въ разнообразныхъ ея перерожденіяхъ. Души, подобно мірамъ и тѣлу, подчинены непрестанному ходу возникновенія и исчезанія, при чемъ исчезновеніе служитъ, какъ и тамъ, основой возникновенія ихъ. Индивидуумъ умираетъ: тѣло его, по выраженію буддистовъ, распадается, а душа совершенно исчезаетъ, оставляя послѣ себя только добрыя или злыя свои дѣянія съ ихъ послѣдствіями. Результаты моральной дѣятельности души и становятся зародышемъ совершенно новаго индивидуума съ тѣми или другими качествами, смотря по качеству зародыша. Смотря по взаимному отношенію доброй и порочной дѣятельности, изъ существа этой дѣятельности «желаніе» или жизненный инстинктъ вызываетъ къ бытію животное, человѣка или адское исчадіе и т. п. Это новое существо собственно представляетъ собою продолженіе перваго, потому что оно носитъ на себѣ или воплощаетъ въ себѣ послѣд-

ствія моральной дѣятельности перваго. Тутъ являются уже двѣ души или самости. Общее, связующее звѣно между ними, составляетъ ихъ одна и таже судьба и воздаяніе: въ чемъ согрѣшила первая душа, за то отплачивается вторая. Тутъ нѣтъ тожества души, сохраняющагося въ различныхъ ея скитальчествахъ, но представляется только преемственность душъ въ дѣлѣ разрѣшенія нравственной задачи. Каждая душа, являясь какъ-бы наслѣдницей всѣхъ своихъ предшественницъ касательно ихъ моральной дѣятельности, по порядку беретъ на себя дѣло освобожденія и очищенія отъ грѣховной скверны и слѣдовательно невольно принимаетъ на себя отвѣтственность, въ большей или меньшей степени, за дурное веденіе этаго дѣла. Очевидно, что понятіе о душепереселеніи, заимствованное буддизмомъ изъ браминской системы, передѣлано было въ извѣстной степени на новый ладъ и такимъ образомъ примирено было съ началами буддизма, съ которыми оно вовсе не вязалось въ прежней браминской формѣ. Будда и его ученики представляли эту преемственную связь существъ или душъ въ чувственныхъ образахъ. Укажемъ на одинъ изъ нихъ. «Одна лампа зажигается другою. Обѣ лампы различны, но вторая получила свой свѣтъ отъ первой и безъ ней не могла бы зажечься» [1]). Согласно съ этой теоріей, данная душа вовсе не имѣла предшествующей жизни, но прежде ея жившее существо совершило «подъ вліяніемъ желанія» добрыя и порочныя дѣйствія, вслѣдствіе которыхъ «изъ смерти этого существа возникло новое тѣло и новая душа» [2]). Но если душа въ моментъ смерти тѣла «не вылетаетъ изъ него, какъ птица изъ клѣтки», по выраженію буддистовъ, но исчезаетъ съ нимъ, то этимъ, очевидно, отрицается самостоятельность и нематеріальность души [3]). И такъ, хотя духъ и матерія, по ученію буддистовъ, по видимому противоположны, такъ что духъ не имѣетъ ничего сродъ-

[1]) Köppen. S. 302.

[2]) Ibid.

[3]) Душа не есть субстанція самостоятельная. Существо души состоитъ только въ дѣятельности, въ явленіяхъ ея мысли, и потому съ ихъ видоизмѣненіемъ измѣняется самая сущность души. Человѣкъ имѣетъ двойственный характеръ, но какъ наружный человѣкъ состоитъ изъ пяти частей или скандъ—изъ тѣла, ощущенія, чувства, душевныхъ способностей и познаній, такъ и внутренній человѣкъ состоитъ изъ нихъ же, только въ утонченномъ видѣ.

наго съ матеріей, однако, несмотря на это противоположеніе духа веществу, благопріятное, по видимому, спиритуалистическому направленію буддійской философіи, въ ней нѣтъ ясныхъ слѣдовъ понятія о личномъ самостоятельномъ существованіи человѣческой души; она невольно совпадаетъ съ матеріализмомъ. «Браминское ученіе имѣетъ представленіе о духѣ, хотя въ его эмбріоническомъ видѣ, говоритъ Вуттке, но буддійское ученіе вовсе не знаетъ никакого духа, котораго оно могло бы какъ нибудь понять» [1]). То, что говоритъ этотъ историкъ относительно высочайшаго духа, мы вправѣ отнести и къ человѣческой душѣ.—Если, какъ мы видѣли, только пустота или ничто есть единственно истинное бытіе, а всякое другое существованіе—зло, то и конечная цѣль буддійскаго ученія состоитъ въ томъ, чтобы истребить въ дышущихъ существахъ корень грѣховности и похотей, уничтожить воздѣйствіе моральной дѣятельности одного существа на другое, воспрепятствовать продолженію бытія,—словомъ перевести изъ сансары въ нирвану [2]).

Нирвана буквально значитъ: потуханіе, и потому-то сравнивается съ лампой, потухшей отъ недостатка горючаго матеріала. Она составляетъ для буддистовъ высочайшее благо, конечную цѣль стремленій какъ человѣка, такъ и всякаго другаго существа, и полноту спасенія. Какъ навсегда освободиться отъ золъ бытія — вотъ вопросъ, служащій исходнымъ пунктомъ всей индійской философіи. По убѣжденію браминовъ, этого освобожденія достигаютъ люди тогда, когда возвращаются въ Брáма. По философіи Санкгія, освобожденіе отъ золъ пріобрѣтается тогда, когда душа, познавши сама себя, отличитъ себя отъ природы и изолируется отъ нея. По ученію же Будды, это освобожденіе получится людьми тогда, когда они достигнутъ нирваны. Въ этомъ сходятся всѣ буддійскія школы, не

[1]) Wuttke. S. 532.

[2]) Говоря, что понятіе о тожествѣ души въ различныхъ ея воплощеніяхъ не мирятся съ коренными началами буддизма, мы имѣемъ въ виду лишь осмысленіе, уясненіе этого явленія буддизмомъ и, само собою разумѣется, далеки отъ того, чтобы допускать для личнаго, живаго человѣческаго сознанія возможность такого представленія дѣла. Въ этомъ случаѣ, исповѣдующему буддизмъ не было бы никакихъ побужденій страшиться перевоплощеній... Указывая на господство въ буддизмѣ такихъ странныхъ запутанныхъ понятій, мы указываемъ лишь то, какъ далеко можетъ заходить человѣческая мысль, исходящая изъ ложнаго принципа, въ искаженіи и обезображеніи самыхъ естественныхъ представленій...

смотря на разногласіе ихъ въ опредѣленіи этаго понятія. Нирвана есть совершенное освобожденіе отъ сансары, послѣ котораго не послѣдуетъ никакого возрожденія и съ которымъ наступаетъ конецъ всѣмъ бѣдствіямъ бытія. «Нирвана—надежная пристань, призывающая къ себѣ существа, плавающія въ океанѣ скорбей и несчастій. Нирвана есть убѣжище, принимающее высвободившихся изъ темницы существованія и сбросившихъ оковы круговращенія. Нирвана есть врачество, уничтожающее всякія страданія и исцѣляющее всякіе недуги. Нирвана—это вода, утишающая жажду желаній и потушающая огонь первороднаго грѣха», и т. д. «Она не имѣетъ ни образа, ни цвѣта, ни пространства, ни времени». «Нирвана — ни ограниченное, ни не ограниченное, ни настоящее, ни прошедшее, ни будущее, ни происшедшее, ни непроисшедшее, ни желаніе, ни дѣйствіе, ни страданіе» [1]), и т. д. Вотъ какими чертами рисуютъ буддисты нирвану! Но что же собственно нужно представлять подъ нирваною? Эти черты носятъ собственно отрицательный характеръ и изъ нихъ однихъ нельзя еще извлечь опредѣленныхъ данныхъ для составленія болѣе или менѣе отчетливаго понятія о ней. Нужно ли считать нирвану такимъ блаженнымъ и безсмертнымъ состояніемъ, въ которомъ остаются еще мышленіе и ощущеніе, сознаніе или какая-нибудь другая форма индивидуальнаго существованія? Или нирвану нужно представлять уничтоженіемъ индивидуума въ высочайшемъ всеобщемъ бытіи, когда онъ не подчиняется болѣе смѣнѣ формъ, очищается отъ собственныхъ чувственныхъ влеченій и страстей и лишается частнаго и условнаго бытія, начиная абсолютное и универсальное бытіе? Или, наконецъ, нирвана есть полное уничтоженіе и чистое ничто?—Хотя уже президентъ 3-го буддійскаго собора долженъ былъ высказать, что нирвана — предметъ непостижимый и невыразимый и что никто изъ невступившихъ въ нирвану не въ состояніи составить о ней представленія [2]), однако нирвана не могла не сдѣлаться предметомъ самыхъ усиленныхъ гаданій и сужденій. Всякая школа и всякое отдѣльное лице склонны были принимать за нее то, что заблаго-разсудится, и клеймить ересью всякое противоположное сужденіе. Впрочемъ, невозможно сомнѣваться касательно первоначальнаго и

[1]) Dunker. S. 188—189. Wuttke. S. 571. Köppen. S. 304.
[2]) Köppen. S. 305.

существеннаго представленія о нирванѣ, хотя оно очень рано оспаривалось и почиталось, какъ и слѣдовало ожидать, неестественнымъ и противочеловѣческимъ. Если, по буддійскому ученію, пустота и ничтожество составляютъ сущность всякаго бытія и всякой жизни, то отсюда—прямой и неизбѣжный переходъ къ тому, чтобы отказать существу, ускользнувшему изъ сансары, во всякомъ видѣ существованія. Ученіе, вышедшее изъ отрицательнаго начала, необходимо должно и вести къ отрицательному концу. Значитъ, нирвана по своему существу есть ничто иное, какъ совершенное и окончательное уничтоженіе души или преемства душъ [1]). Если жизнь—величайшее зло, то уничтоженіе ея должно неизбѣжно представляться величайшимъ благомъ. «Нирвана есть блаженное ничто» [2]), по выраженію Кэппена. Нирвана, по обычному опредѣленію, есть полное уничтоженіе бѣдствій и скорбей и аттрибутовъ или аггрегатовъ бытія. Въ самомъ дѣлѣ, даже тѣ объясненія или описанія нирваны, въ которыхъ какъ будто высказывается противоположное представленіе о ней, выходятъ при этомъ изъ той точки зрѣнія, по которой нирвана вовсе не имѣетъ предикатовъ существованія, и чрезъ это заявляютъ невольно, что представленіе о нирванѣ совершенно совпадаетъ съ представленіемъ о небытіи. Иначе и быть не можетъ. Буддизмъ проводитъ, лишь въ другой формѣ, начала чисто-браминскія. Погружается ли душа въ Брàма или исчезаетъ въ совершенномъ «ничто», тутъ дѣйствительной разницы нѣтъ. Само собой разумѣется, что представленіе о нирванѣ, смотря по мѣсту, времени и направленію умовъ, принимало и положительный характеръ [3]). Особенно низшіе и простые классы народа, невѣдающіе метафизическихъ тонкостей и умствованій и руководящіеся въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ непосредственнымъ инстинктомъ своей природы, не могли мириться съ указаннымъ понятіемъ о нирванѣ. Нирвана понималась такими людьми какъ дѣйствительное, хотя иногда и туманно представлявшееся, состояніе вѣчнаго покоя, отсутствія скорбей и тревогъ и апатическаго настроенія, безъ чего восточный человѣкъ не могъ никакъ представить себѣ блаженства. Особенно понятіе о нирванѣ должно было измѣниться, когда буд-

[1]) Васильевъ, стр. 93. Burnouf. p. 83. M. Müller. S. 242—252 и 219 — 220.
[2]) Köppen. S. 306.
[3]) Wuttke. S. 571.

дизмъ перешелъ отъ вялыхъ и чахлыхъ индійцевъ къ народамъ мощнымъ и исполненнымъ надеждъ и энергіи, для которыхъ идея полнаго уничтоженія, конечно, не представляла ничего, сколько-нибудь обаятельнаго. И для такихъ народовъ нирвана была убѣжищемъ изъ сансары и конечною цѣлью душепереселеній, освобожденіемъ отъ рожденія, старости, болѣзней и смерти со связанными съ ними скорбями и страданіями; но у нихъ представленіе о нирванѣ соединялось съ представленіемъ счастія и блаженства. Безъ такого пониманія нирваны буддизму не пришлось бы пріобрѣсти такаго громаднаго числа своихъ послѣдователей. *Буддизмъ силенъ непослѣдовательностью.* Представленіемъ о блаженныхъ небесахъ, назначенныхъ для радостей и счастливой жизни добрымъ, богатъ даже тибетскій и китайскій буддизмъ, рисующій будущность привлекательными красками. Перешедши въ загробную жизнь, человѣкъ будетъ вѣчно юнымъ и найдетъ себѣ обиталище въ прекрасномъ раю, гдѣ будетъ полный избытокъ золота и драгоцѣнныхъ камней, воздухъ будетъ благоухающимъ, слухъ станетъ услаждаться сладчайшей божественной гармоніей, гдѣ къ услугамъ человѣка явятся серебряныя деревья съ драгоцѣнными плодами, и т. д. Великій народъ, исповѣдающій буддизмъ и немирящійся съ обѣщаннымъ имъ небытіемъ послѣ смерти, разукрашивалъ свою будущую жизнь тѣми красками которыя представляла ему живая дѣйствительность, и доводилъ ихъ, съ помощью разнузданной и не очищенной высшими идеями фантазіи, до странностей и крайностей. Эта матеріализація, впрочемъ обязана, кромѣ того, и самому буддизму, который, не смотря на его стремленіе освободить духъ отъ чувственности, не представляетъ данныхъ для выработки понятій о духовномъ началѣ и духовной жизни. Тѣмъ не менѣе, указанныя представленія о будущей жизни чужды и по нынѣ людямъ, понимающимъ буддизмъ и удовлетворящимся его началами. Такъ, напр., указанное описаніе рая, составляющее предметъ вѣры народныхъ массъ въ Китаѣ и Тибетѣ, отвергается рѣшительно жречествомъ, хотя оно и само отступило отъ истинно-буддійскаго пониманія нирваны. «Есть только рай сердца, а помимо его не существуетъ никакого другаго рая» [1]), говоритъ оно. Предвкушеніе нирваны возможно въ извѣстной степени и въ этой жизни, по ученію буддистовъ. Въ состояніи экстаза душа,

[1]) Wuttke. S. 567.

будучи еще облечена въ тѣло, возвышается до нирваны на нѣкоторое время или, по крайней мѣрѣ, до ея границъ, посредствомъ отстраненія отъ себя всякаго чувства своего личнаго существованія и всякой мысли. А такъ какъ буддизмъ различаетъ четыре степени созерцательнаго состоянія и четыре эфирныхъ сферы, распростертыхъ, въ соотвѣтствіе имъ, надъ чувственнымъ міромъ, то и нирвана понимается какъ бы пространственно. Она представляется небомъ, возвышающимся надъ всѣми небесами, и высочайшею областью въ мірѣ цвѣтномъ и безформенномъ. При этомъ нирвана имѣетъ тройственный характеръ: она раздѣляется на низшую (Nirvana), среднюю (Pari-nirvana) и высшую (Maha-pari-nirvana). Подобное представленіе возникло, безъ сомнѣнія, въ позднѣйшее время, хотя оно и извѣстно южнымъ буддистамъ. Эти нирваны соотвѣтствуютъ тремъ степенямъ высшей мудрости (Bodhi) и тремъ различнымъ классамъ буддійскихъ святыхъ: Архатовъ, Пратьека-Буддъ и совершеннѣйшихъ Буддъ, изъ которыхъ каждый классъ имѣетъ свою собственную нирвану, при чемъ нирваны двухъ первыхъ классовъ образуютъ лишь предверіе къ великой и совершеннѣйшей нирванѣ и потому эти двѣ нирваны совпадаютъ съ высшими небесами безформеннаго міра. Наконецъ, новѣйшія мистическія и пантеистическія школы, проникнутыя браманизмомъ и шиваизмомъ, разумѣютъ подъ нирваной возвращеніе въ общую міровую душу или уничтоженіе въ абстрактной единицѣ,—божествѣ, называемомъ Перво-Буддою [1]), и т. д. Заканчивая рѣчь о нирванѣ, необходимо замѣтить, что, съ высшей точки зрѣнія, буддійское ученіе не отличаетъ сансары отъ нирваны, не смотря на ихъ противоположность. Въ самомъ дѣлѣ, кто убѣдился, что все тлѣнное исчезаетъ и что все измѣнчивое на самомъ дѣлѣ не существуетъ, тотъ признаетъ и сансару небытіемъ, хотя и измѣнчивымъ, призрачнымъ и фальшивымъ сравнительно съ постояннымъ, неизмѣннымъ и истиннымъ небытіемъ нирваны. «Сансара, говорится поэтому, есть по своей сущности пустота, по своей формѣ—обманчива, а по своимъ дѣйствіямъ—гибельна. И нирвана есть пустота по своей сущности, но она уничтожаетъ всякій обманъ и освобождаетъ отъ всякаго зла» [2]).

Объ отношеніи божественнаго и человѣческаго существа другъ

[1]) M. Muller. S. 244.
[2]) Köppen. S. 309.

къ другу не можетъ быть и рѣчи въ системѣ [1]), для которой не существуетъ Творца и Промыслителя вселенной. Тамъ, гдѣ божество представляется подъ видомъ небытія или совершенной пустоты, не можетъ быть культа въ смыслѣ почитанія дѣйствительно существующаго божества и поклоненія ему. Тутъ культъ можетъ выражаться лишь въ признаніи—со стороны существъ—ничтожества всѣхъ предметовъ, входящихъ въ составъ міровой системы, а, съ другой стороны,—въ соотвѣтственномъ съ этимъ взглядомъ образѣ жизни. Потому-то Шакъя-Муни не устанавливалъ никакихъ жертвъ, обрядовъ, церемоній, молитвъ и проч., отвергши, вмѣстѣ съ Ведами и различными предписаніями, и весь браминскій культъ. Онъ поставлялъ душевное спасеніе въ зависимость не отъ соблюденія обрядоваго устава и призыванія боговъ, но отъ нравственнаго самовоспитанія и исполненія указанныхъ заповѣдей. У Шакъя-Муни религія превращалась въ дисциплину и мораль. «Лучше пережить одно мгновеніе въ мирѣ съ самимъ собою, чѣмъ въ теченіе ста лѣтъ приносить ежемѣсячно по тысячѣ жертвъ» [2]), говоритъ Будда. Однако буддизмъ не остался вѣрнымъ своимъ началамъ и въ этомъ случаѣ. Это нигилистическое ученіе безъ непослѣдовательностей погибло бы. Когда буддизмъ сталъ распространяться больше и больше и вербовать себѣ послѣдователей въ средѣ различныхъ народностей, началъ постепенно вырабатываться и буддійскій культъ совмѣстно съ наплывомъ въ буддизмъ браминскихъ и другихъ боговъ и съ возвышеніемъ личности учредителя религіи на степень божественнаго существа. Впрочемъ, и до сихъ поръ еще, гдѣ буддизмъ меньше подвергся различнымъ смѣшеніямъ и измѣненіямъ, духовенство буддійское сознается, что различные обряды, приношенія, процессіи, иллюминаціи и т. под. не составляютъ существа религіи, что «они носятъ скорѣе свѣтскій характеръ, чѣмъ религіозный, и что такіе временные предметы не имѣютъ для него никакого интереса» [3]).

Буддизмъ, чуждый понятія о бытіи личнаго, живаго Бога и унизившій народныхъ боговъ до служебныхъ орудій Будды, воздаетъ почитаніе прежде всего Буддѣ, какъ основателю религіи и идеалу мудрости и добродѣтели, силою которыхъ уменьшаются страданія

[1]) Wuttke. S. 539.

[2]) Köppen. S. 492.

[3]) Ibid.

земной жизни и пріобрѣтается блаженная смерть безъ возрожденія. Когда же выработался догматъ о степеняхъ высшей святости и святыхъ, тогда предметы почитанія умножились до громадныхъ размѣровъ. Но такъ какъ религіозное почитаніе не могло долго ограничиваться однимъ благоговѣйнымъ воспоминаніемъ объ отшедшемъ учителѣ мудрости и добродѣтели и нуждалось во внѣшнемъ возбужденіи и въ чувственныхъ знакахъ, то оно и обратилось на реликвіи и изображенія. Въ почитаніи этихъ чувственныхъ предметовъ буддійское общество надѣялось найти точку опоры для своихъ идеальныхъ стремленій и въ особенности—сдѣлать, при помощи этихъ предметовъ, присущею себѣ личность учредителя религіи чувственнымъ, видимымъ и ощутимымъ образомъ.

Почитаніе реликвій — дѣло чисто буддійское и почти не находится ни въ какой связи съ браманизмомъ [1]). Брамины презрительно относились къ матеріальному элементу и отказывали ему въ истинномъ бытіи, между тѣмъ какъ у буддистовъ современемъ могло выработаться даже почитаніе тѣла, не смотря на усвоявшуюся ему призрачность. Въ III в., по смерти Будды, когда положены были основанія догматамъ и легендамъ о немъ, уже существовало служеніе реликвіямъ Будды; но въ послѣдствіи времени это почитаніе перенесено было и на реликвіи учениковъ Будды и другихъ его послѣдователей, отличавшихся святостію жизни. Будда, считавшій тѣло тлѣннымъ и ничтожнымъ носителемъ нашего «я», получилъ теперь въ глазахъ своихъ послѣдователей прекраснѣйшее тѣло, снабженное 32 или 84 аттрибутами идеальной красоты—на индійскій масштабъ. Буддійскія реликвіи могутъ быть раздѣлены на три класса [2]): 1) Тѣлесные останки,—какъ-то: зубы, кости, ногти, сухо-

[1]) Dunker. S. 208 et. cet.

[2]) Найденные въ пеплѣ, по сожженіи трупа, останки Будды, какъ напр. зубы, маленькія кости, хранившіеся въ дорогихъ сосудахъ изъ золота, серебра, кристалла и драгоцѣнныхъ камней и были распространены по всему краю. Потомъ, буддисты издумали сооружать памятники — ступы, а затѣмъ—молельни и храмы, въ которыхъ хранились, какъ святыня, указанные останки. Большее число такихъ памятниковъ было уже построено около 250 до Р. Х. магадскимъ царемъ Ашокою, который раздѣлилъ хранившіеся въ восьми городахъ останки тѣла Будды на 84,000 частицъ и разослалъ ихъ въ различные города и мѣстечки своего царства. Во всѣхъ странахъ, гдѣ господствовалъ или господствуетъ буддизмъ, находятся во множествѣ эти надгробные памятники съ этимъ

жилія и т. под.; 2) имущество, оставшееся по смерти Будды и святыхъ, состоящее преимущественно въ принадлежностяхъ нищаго, каковы, наприм. платье и сосуды, употреблявшіеся ими при жизни и 3) всѣ предметы, съ которыми они находились въ какомъ нибудь достопамятномъ соприкосновеніи во время своей жизни и которые освятились чрезъ это соприкосновеніе. Служеніе реликвіямъ превышаетъ у буддистовъ поклоненіе изображеніямъ. Эти послѣднія и статуетки, по буддійскому представленію, суть только какъ бы портреты святаго, назначеніе которыхъ состоитъ лишь въ томъ, чтобы сдѣлать его личность присущею сознанію вѣрующаго или служить украшеніемъ моленъ, и т. д. Напротивъ, реликвіи, какъ видимые останки святаго или оставшееся отъ него наслѣдіе, сами по себѣ драгоцѣнны и священны. Что касается до изображеній Будды, то о нихъ нужно замѣтить слѣдующее. Будда изображается—сидя, стоя и лежа. Изображенія Будды—сидячаго и погруженнаго въ экстазъ — пользуются самимъ большимъ религіознымъ почитаніемъ. Въ этомъ, какъ видимъ, высказывается отличительный характеръ моральныхъ и другихъ воззрѣній буддизма. Характеръ изображенія Будды духовенство установило однажды навсегда, и недопускаетъ никакого разнообразія и измѣненія въ этомъ отношеніи. Основная черта, отличающая всѣ изображенія Будды, это — безстрастный покой и индифферентизмъ, съ примѣсью кротости и доброты, переходящей иногда въ нѣжную улыбку. По существующему предписанію касательно изображенія внутреннихъ свойствъ Будды, «видъ его до такой степени долженъ быть полонъ доброты, чтобы онъ говорилъ о немъ, какъ объ отцѣ всѣхъ тварей [1]).

же, большей частью, названіемъ. Въ нихъ очень часто не заключается никакихъ останковъ Будды (Dunker. S. 208—212). Величайшей драгоцѣнностью буддійскаго храма считается лѣвый верхній глазной зубъ Будды, который брамины, какъ полагаютъ, напрасно пытались раздробить. Буддисты разсказываютъ, будто этотъ зубъ производилъ безчисленныя чудеса. Онъ находится на о. Цейлонѣ. Это — отполированный кусокъ желтоватой слоновой кости, въ два дюйма длины, и изогнутый. Зубъ этотъ хранится въ маленькой комнатѣ, роскошно убранной, и лежитъ на столѣ изъ массиванаго серебра въ драгоцѣнномъ колоколообразномъ ларцѣ, состоящемъ изъ нѣсколькихъ ящиковъ, вставленныхъ одинъ въ другой. Въ самомъ внутреннемъ находится зубъ подъ золотыми кокосовыми листами. Наружныя стороны ящика украшены драгоцѣнными камнями.

[1]) Köppen. S. 505.

О молитвѣ, какъ живомъ общеніи человѣка съ своимъ Творцемъ и Промыслителемъ, и изліяніи предъ Нимъ благодарныхъ чувствъ и желаній, не можетъ быть и рѣчи въ буддизмѣ, незнающемъ такого живаго и личнаго Бога и держащемся отрицательныхъ воззрѣній на все въ мірѣ. Отсюда, первоначально религіозное чувство буддистовъ не получало своего выраженія въ молитвѣ и не знало ея. То, что нѣкоторые называли молитвой у буддистовъ, въ сущности составляютъ: а) формы исповѣданія буддійскаго вѣроученія, въ которыхъ человѣкъ заявлялъ свою принадлежность къ буддійскому обществу; б) лаконическія выраженія касательно обязанностей, лежащихъ на буддистахъ и в) хвалебныя изреченія, въ которыхъ выражалось благоговѣйное воспоминаніе объ отшедшемъ учителѣ. Сюда принадлежатъ и выраженія благожелательства, имѣвшія и болѣе общій, и болѣе частный характеръ; таковы, напр. слѣдующія выраженія: «О, если бы всѣ твари способны были содѣлаться счастливыми и освободиться отъ скорби, болѣзней и злыхъ склонностей», или: «о, если бы я могъ за это дѣло возродиться въ слѣдующей жизни Архатомъ» [1]), и т. под. Но всѣ эти формулы, изреченія и т. под. не имѣютъ ничего общаго съ идеей молитвы. Для того, чтобы возможна была молитва, должно существовать то высочайшее «ты», которое бы слышало наши мольбы и отзывалось на нихъ. Въ послѣдствіи, когда Шакья-Муни возведенъ былъ на степень существа, высшаго изъ всѣхъ боговъ, и когда образовался неисчислимый пантеонъ буддъ и разныхъ святыхъ, тогда явилось и это «ты», и возникли молитвенныя обращенія, особенно пріобрѣтшія необыкновенное распространеніе у сѣверныхъ буддистовъ. Нужно однако замѣтить, что и по настоящее время высочайшей молитвой остается исповѣданіе. Буддійскія молитвы отличаются крайне бѣднымъ содержаніемъ и утомительными и скучными повтореніями. Молитвамъ стали усвоять волшебную силу и магическое дѣйствіе, подобно тому, какъ имъ въ браманизмѣ приписывалась необычайная сила [2]). Молитва, вмѣстѣ съ этимъ, низведена была на степень дѣла, совершенно механическаго и безсмысленнаго. Просимое достигается, по сознанію буддистовъ, не только при безсознательномъ произношеніи губами молитвенныхъ формулъ, но и при

[1]) Wuttke. S. 544. Köppen. S. 554.

[2]) Ibid. 543. et. cet.

употребленіи молитвенныхъ машинокъ, которыя своимъ вращеніемъ совершаютъ дѣло человѣческаго спасенія. Честь изобрѣтенія и примѣненія молитвенныхъ машинокъ принадлежитъ сѣверу. О нихъ упоминаетъ уже въ своемъ сочиненіи одинъ китаецъ, жившій въ. концѣ IV-го в. по Р. Х. Эти молитвенныя машины находятся не только у тибетцевъ [1]) и другихъ буддійскихъ народовъ, но и у нашихъ буддистовъ. На нихъ изображается обыкновенно таинственное слово «аумъ», въ которомъ буддистъ видитъ суть исповѣдуемой имъ религіи и магическую спасительную силу.

Въ заключеніе трактата о культѣ—скажемъ два-три слова о буддійскомъ богослуженіи. У южныхъ буддистовъ оно ограничивается преимущественно назидательной стороной, т. е. чтеніемъ и объясненіемъ вѣроисповѣдныхъ формулъ, легендъ и чудесныхъ сказаній изъ жизни Будды, приношеніемъ ему цвѣтовъ, драгоцѣнностей и благоуханій, какъ символовъ культа, и молитвами. Ламайство и—вообще—сѣверные буддисты зашли и тутъ дальше и выработали очень сложныя формы богослуженія, отличающіяся торжественностью и внѣшнимъ блескомъ. Сюда же мы должны отнести исповѣданіе грѣховъ,—учрежденіе, возникшее въ самое древнее время буддизма и представляющее нѣкоторую связь съ ученіемъ о душепереселеніи. «Чѣмъ была у браминовъ молитва, говоритъ Вуттке, тѣмъ же самымъ стала для буддистовъ общественная исповѣдь, потому что въ глазахъ ихъ, кромѣ человѣческаго духа, не было никакого, который бы могъ принять исповѣданіе» [2]). Исповѣдь, совершавшаяся предъ духовными лицами, большею частью пріурочивалась къ праздничнымъ буддійскимъ временамъ. Сперва обязывались исповѣдываться только монашествующія лица, но впослѣдствіи исповѣдь сдѣлалась обязательною и для мірянъ. Исповѣдь соединяется съ большими или меньшими эпитиміями. Впрочемъ, сказанное объ исповѣди относится преимущественно къ древнѣйшимъ временамъ буддизма. Впослѣдствіи, чѣмъ больше стали проникать въ буддизмъ чуждыя воззрѣнія и начала, чѣмъ больше люди искали божества и связи съ божествомъ и чѣмъ дальше въ буддизмѣ мораль отступала на задній планъ предъ культомъ, тѣмъ исповѣдь теряла болѣе и болѣе значенія сравнительно съ молитвою. Въ свою очередь и молитва, какъ

[1]) Wuttke. S. 545.
[2]) Ibid. S. 556.

мы видѣли, имѣла и имѣетъ тамъ извращенный характеръ и превратилась, съ одной стороны, въ дѣло чисто-механическое, а съ другой,—въ какое-то волшебство, что и естественно. Вмѣстѣ съ развитіемъ культа, стала формироваться въ буддизмѣ и іерархія, направляющая богослуженіемъ. Первоначально буддизмъ зналъ лишь святыхъ, прославившихся мудростью и добродѣтелями и по смерти считавшихся благодѣтельствующими существами. Съ теченіемъ времени буддійская іерархія, въ особенности на югѣ, получаетъ широкое развитіе и пріобрѣтаетъ чрезвычайную силу и вліяніе, имѣя во главѣ Далай-ламу, котораго въ средніе вѣка самымъ серьезнымъ образомъ считали многіе какимъ-то папой. Выработался въ буддизмѣ даже догматъ о тройственныхъ проявленіяхъ единой божественной сущности или трехъ прибѣжищахъ: Буддѣ, его ученіи и духовныхъ лицахъ.

Благодаря всему этому, спасеніе стало представляться дѣломъ очень легкимъ и поставлено въ зависимость уже не отъ подвижнической жизни и искорененія въ себѣ страстей и пожеланій, но отъ произношенія формулъ исповѣданія, чтенія св. книгъ, и т. п. Какъ круговращеніе цилиндра замѣняетъ собою актъ непосредственнаго обращенія къ высшимъ существамъ, такъ и чтеніе св. книгъ составляетъ уже само по себѣ заслугу, исполняются или нѣтъ ихъ предписанія. Это искаженіе буддизма съ особенной рѣзкостью бросается въ глаза у буддистовъ китайскихъ и монгольскихъ. «Пріобрѣтеніе блаженства вовсе не требуетъ цѣлаго дня, а только не многихъ мгновеній каждаго утренняго часа, и состоитъ въ десятикратномъ повтореніи молитвы. Молитва, такимъ образомъ, ни для кого не можетъ быть трудною и никому не препятствуетъ въ его мірскихъ занятіяхъ» [1]). Вотъ до какихъ уродливостей дошелъ буддизмъ! Онѣ — живое и неоспоримое доказательство непримиримости его основныхъ принциповъ съ живыми и незаглушимыми потребностями человѣческаго духа и совершенной неестественности самыхъ основъ буддизма. Буддизмъ не зналъ Бога Творца и Промыслителя міра, и потому дошелъ до политеизма и обожествленія людей. Признавши небытіе единственнымъ истиннымъ бытіемъ, буддизмъ выдвинулъ ужасающую массу міровъ и существъ, ихъ населяющихъ. Лишивши человѣка безсмертія и указавши ему нирвану, какъ конеч-

[1]) Wuttke, S. 560.

ную цѣль его жизни, буддизмъ со временемъ силится сгладить и затушевать первоначальное понятіе и о нирванѣ. Пресѣкши для человѣка всякій путь къ общенію съ Богомъ въ формѣ молитвъ, богослуженія и т. д, буддизмъ въ концѣ концовъ доходитъ, подъ разнообразными вліяніями, опредѣлявшими его развитіе, до чудовищныхъ крайностей и въ этомъ отношеніи. Словомъ: все, изъ чего слагается физіономія нравственно-дѣйствующей личности,—ея понятіе о Богѣ, о мірѣ, о себѣ самомъ, буддизмъ поставилъ въ самое колебательное состояніе, совершенно лишилъ всякой устойчивости и постоянства. Но это будетъ яснѣе видно изъ самаго изложенія нравственныхъ требованій буддизма, къ которому мы теперь и приступимъ.

ГЛАВА IV.

Религіозно-нравственное ученіе буддизма.

Мы видѣли, что, со стороны теоретическаго своего ученія, буддизмъ коренится на почвѣ браманизма и служитъ дальнѣйшимъ и болѣе послѣдовательнымъ проведеніемъ идей этого послѣдняго. Тѣмъ-же является для насъ буддизмъ и въ нравственномъ своемъ ученіи. Браманизмъ требовалъ отъ человѣка, чтобы онъ, во имя всеобщаго духа, находящаго свое истинное бытіе въ полной отрѣшенности отъ всякаго внутренняго содержанія и свободѣ отъ всякой ощутимой формы, пожертвовалъ этому неумолимому божеству и своею мыслью, и своимъ чувствомъ, и своею волею и всею своею человѣческою природою, вошелъ во всепоглощающую сущность міра, сбросивши всѣ признаки и свойства личнаго бытія. Эта идея, лежащая въ основѣ браминскаго нравоученія, выступила, какъ увидимъ, въ еще болѣе рѣзкой и рѣшительной формѣ въ буддійскомъ нравоученіи, исходящемъ изъ того принципа, что всякое существованіе, къ какой бы группѣ одушевленныхъ существъ оно ни примыкало, не говоря уже о предметахъ матеріальной природы, само по себѣ уже есть абсолютное зло и протестъ противъ единственнаго и вѣчнаго бытія, которое есть ничто иное, какъ совершенное небытіе или ничто. «Нравственная цѣль, говоритъ г. Васильевъ о буддизмѣ, заключается не въ дарованіи наивозможнаго простора дѣйствіямъ и не въ облегченіи средствъ къ свободѣ, а въ окончаніи всякаго возможнаго движенія, которое производитъ рядъ непре-

станныхъ послѣдствій, отъ которыхъ и надобно освободиться» [1]). Значитъ, какъ браманизмъ, такъ и буддизмъ, требуетъ отъ человѣка единственно того, чтобы онъ убилъ въ себѣ всякую жизнь и въ концѣ концовъ поглотился тѣмъ ужаснымъ ничтожествомъ, которое стремится все втянуть въ себя. Различіе между буддизмомъ и браманизмомъ и въ этомъ случаѣ самое ничтожное, призрачное: тамъ цѣлью человѣческой жизни ставится погруженіе въ Брáма, что соединено съ потерей всякой личной жизни, а здѣсь—погруженіе въ нирвану.

Взирая на всякое существованіе, какъ на зло, и на весь міръ, какъ на «океанъ страданій, скорбей и всякихъ бѣдствій», буддистъ, всецѣло проникнутый безнадежнымъ и глубочайшимъ чувствомъ міровой скорби и видящій во всемъ и вездѣ только ничтожество и суетность, неудержимо бѣжитъ изъ этого міра и порываетъ съ нимъ всѣ связи. Онъ не только боится принимать какое-нибудь участіе въ событіяхъ міра и играть въ немъ какую-нибудь роль, но находитъ вреднымъ и гибельнымъ для себя самое пребываніе въ мірѣ. «Живя въ мірѣ, говоритъ Будда, человѣкъ находится въ крайне угнетенномъ положеніи, какъ будто онъ живетъ въ аду. Зло въ душѣ возникаетъ именно отъ ея пребыванія въ мірѣ. Отказавшись отъ міра, человѣкъ выходитъ на просторъ, какъ бы въ безпредѣльное пространство. Отъ этого все доброе удобно пріумножается и возрастаетъ» [2]). Отсюда—и нынѣ принимающій обѣты выслушиваетъ слѣдующее: «по состраданію, изъ желанія помочь огрубѣвшей природѣ, являлись въ міръ всѣ безчисленные Будды. Они указали намъ прямой путь къ потерянной беззаботности духа. Но чтобы успѣшнѣе шествовать по указанному пути и удобнѣе возвратить природѣ первоначальный ея свѣтъ и силу, и зная, что всѣ бѣды возникаютъ отъ пристрастія, отъ привязанности къ видимому, а это пристрастіе и привязанность къ тварямъ рѣшительно являются отъ условій жизни мірской, Будды указали на отшельничество, какъ на самый лучшій образъ жизни, какъ на самое дѣйствительное средство къ освобожденію духа отъ заботъ. Въ мірѣ у человѣка всѣ чувства въ напряженіи: все ихъ раздражаетъ и питаетъ пожеланія. У отшельника же ничто не возмущаетъ чувствъ; слѣдовательно, чистота

[1]) Васильевъ, стр. 82.

[2]) Труды миссіи въ Пекинѣ, 2 т. стр. 225—236.

мысли и достигается и сохраняется гораздо удобнѣе. Вотъ почему ищущій высшаго совершенства прежде всего считаетъ необходимымъ поступить въ сословіе отшельниковъ» [1]. Отсюда—главная задача буддійскаго отшельника — всевозможно уклоняться отъ всякаго соприкосновенія съ міромъ, преданнымъ «наслѣдственному грѣху» и стремиться только къ тому, чтобы «въ чувствахъ поселить спокойствіе» [2]. Единственное чувство, которое должно служить для него связующимъ звѣномъ съ міромъ, есть чувство безпредѣльной и глубочайшей скорби. «Въ глубокомъ чувствѣ скорби состоитъ начало и конецъ мудрости» [3]. Но и это чувство, какъ увидимъ, вмѣстѣ съ чувствомъ состраданія, не должно имѣть мѣста на высшихъ ступеняхъ буддійскаго совершенства.

Уединенная жизнь, примѣръ которой поданъ былъ самимъ Буддой, восхваляется во многихъ мѣстахъ буддійскихъ книгъ, утверждающихъ, что такая жизнь по преимуществу способствуетъ успокоенію смятенной души и очищаетъ ее отъ страстей и привязанности къ бытію. Укрывшись отъ міра и отъ всѣхъ впечатлѣній мірской жизни, буддистъ долженъ, посредствомъ напряженнѣйшихъ размышленій о ничтожествѣ всего сущаго, «искоренить въ себѣ корень зла, прозрѣть въ чистоту духа и изслѣдовать законъ небытія» [4], не допуская внутрь себя никакихъ посторонніхъ понятій и представленій. Впрочемъ, одинокая жизнь, подъ открытымъ небомъ или на кладбищахъ, не составляла и не составляетъ всегдашней необходимости для буддистовъ. Міросозерцаніе буддизма благопріятствуетъ и общинной жизни. Мы видѣли, что и въ жизни Шакья-Муни полное отшельничество смѣнялось общинной жизнью [5]. Но

[1]) Ibid.

[2]) Dunker, S. 191.

[3]) Wuttke. Zw. B. S. 535.

[4]) Köppen. Erst. B. S. 347.

[5]) Самъ Будда неоднократно высказывался противъ браминскаго аскетизма уединявшаго и изолировавшаго «покалниковъ». «Многіе, гонимые страхомъ грѣха, говоритъ Будда, ищутъ убѣжища въ горахъ и лѣсахъ, въ уединенныхъ мѣстахъ и близъ священныхъ деревьевъ, но это еще не настоящія убѣжища». Burnouf, 1 c. p. 186. Свой взглядъ на это Будда подтвердилъ собственнымъ примѣромъ. Впрочемъ, постоянная резиденція, никогда не покидаемая, была бы противорѣчіемъ съ свойствами нищенской жизни, при которой буддистъ «долженъ уподобляться лѣсному животному, неимѣющему неизмѣннаго жилища, находящему себѣ пищу сегодня

гдѣ бы ни обитали буддійскіе аскеты, существо дѣла не измѣняется: цѣль, преслѣдуемая ими, и средства, ведущія къ достиженію ея, остаются неизмѣнными. Цѣль состоитъ, какъ мы знаемъ, въ погруженіи въ нирвану. Что касается до средствъ, содѣйствующихъ достиженію этой цѣли, то они всѣ опредѣляются свойствами буддійской аскетической жизни. Совершенно отрѣшись отъ міра, буддійскій аскетъ прежде всего сбрасываетъ съ себя мірскую одежду и отказывается отъ всякаго имущества, отъ всякой собственности [1]. Право собственности, какъ мы уже знаемъ, есть результатъ ниспаденія высшихъ существъ и погруженія ихъ во зло. Къ золоту и серебру бикшу—ницій—не долженъ даже и прикасаться. Только предметы первой необходимости, относящіеся къ нищенскому костюму [2], и другія нищенскія принадлежности, могутъ составлять имущество бикшу. Въ книгѣ «Тридцать предписаній» говорится, что буддійскій монахъ долженъ дѣлать себѣ одежду только изъ лохмотьевъ, находимыхъ внутри кладбищенскихъ оградъ, въ навозныхъ кучахъ и тому подобныхъ мѣстахъ, предварительно вымывая найденное. Слѣдующія восемь вещей могутъ имѣть въ своемъ распоря-

здѣсь, а завтра тамъ, и засыпающему тамъ, гдѣ застигъ его сонъ». Köppen. S. 347. А затѣмъ, это шло бы въ разрѣзъ съ одною изъ важнѣйшихъ заповѣдей буддійскихъ, обязывающею человѣка, пріобрѣтшаго истинное познаніе и достигшаго уразумѣнія ничтожества всего сущаго, непремѣнно дѣлиться, по чувству состраданія, съ другими своей мудростью и, по примѣру Будды, спасать одушевленныя существа отъ бѣдствій и скорбей бытія. Неисполняющій этого послѣдняго требованія будетъ «пораженъ слѣпотой во всѣхъ своихъ будущихъ существованіяхъ. Ibid. 348. Очень рано возникшіе и столь распространенные теперь вигары или монастыри, поражающіе роскошью обстановки и удобствами жизни ихъ обитателей, составляютъ уклоненіе отъ истинныхъ требованій буддизма, по которымъ уединенная жизнь должна идти рука объ руку съ общинной, что дѣйствительно и по настоящее время исполняется въ нѣкоторыхъ буддійскихъ странахъ.

[1]) Что касается до обрядовъ, сопровождающихъ принятіе и посвященіе въ бикшу, то они, современемъ, чрезвычайно осложнились и приняли эффектную обстановку. Въ «трудахъ пекинской православной миссіи» подробно описано все это (2-й т. стр. 315—419).

[2]) Будда, наперекоръ браминамъ, рѣшительно воспретилъ наготу. Буддійскій монахъ постоянно одѣтъ и ни на одно мгновеніе не долженъ оставаться нагимъ, хотя бы это было ночью и въ отсутствіе посторонніхъ свидѣтелей. Если его насильственными мѣрами лишатъ платья, то онъ обязанъ принять вновь посвященіе.

женіи буддійскій аскетъ: три принадлежности изъ одежды, поясъ, горшокъ для милостыни, кружку для воды, бритву и иглу. Считается важнымъ для духовныхъ сыновъ Будды остриженіе волосъ и снятіе бороды, усовъ и бровей, въ чемъ, съ одной стороны, выражался своеобразный протестъ противъ браминскихъ отшельниковъ считавшихъ дѣломъ спасительнымъ предоставленіе свободнаго роста волосамъ и ногтямъ, такъ что они часто представляли изъ себя весьма дикое зрѣлище, а, съ другой стороны, въ этомъ заявлялся предубѣжденный до крайности взглядъ на эти предметы, какъ на нечистые и неблаговидные по своему существу наросты. Стрижка производится въ извѣстные періоды, опредѣленные дисциплинарными правилами [1]) и совершается или собственноручно или кѣмъ нибудь изъ старшихъ бикшу. Какъ въ перемѣнѣ свѣтской одежды на духовную буддійскіе аскеты видятъ какъ бы свое нравственное перерожденіе, такъ и въ процедурѣ остриженія волосъ. Отказавшись отъ собственности, чтобы не имѣть надобности заботиться о сбереженіи ея и не воспитывать въ себѣ ненужныхъ и гибельныхъ привязанностей, бикшу въ тоже время отказывается отъ всякаго труда ради насущнаго пропитанія и предается полной физической бездѣятельности, считая грѣховнымъ заниматься даже садоводствомъ и т. п. Всякое возбужденіе жизненныхъ силъ и укрѣпленіе ихъ не допускалось. Будда, отвергши мучительныя покаянныя самоистязанія, свойственныя браминскимъ отшельникамъ, и перенесши, подвижничество преимущественно во внутренній міръ человѣка, все-таки не шелъ противъ не особенно насильственнаго разслабленія тѣла.

[1]) Въ буддизмѣ, не только въ первоначальное время, но и въ послѣдующее, дисциплина шла рука объ руку съ моралью, клонясь къ одной и той же цѣли—обузданію и постепенному ослабленію человѣческой самости. И чѣмъ дальше шло время, тѣмъ болѣе и болѣе развивались и накоплялись дисциплинарныя правила. Если уже въ самое первоначальное время буддійской исторіи соборно осуждались такія дѣянія буддійскихъ аскетовъ, какъ, напр., занятія искусствами и ремеслами, свойственными только человѣку мірскому, употребленіе пищи сидя, а не на корточкахъ, употребленіе соли отдѣльно отъ кушанья и т. п., то о послѣдующемъ времени и говорить нечего. Тутъ отшельнику стало предписываться, какъ и гдѣ сѣсть, лечь, встать, куда и какъ пойти, какъ и на что смотрѣть, какъ держать руки, и при каждомъ изъ подобныхъ движеній какой читать стихъ, какъ и съ кѣмъ говорить,—словомъ предусмотрѣны самыя ничтожныя мелочи и всему придано значеніе. Многія изъ этихъ правилъ цѣликомъ взяты изъ браминскаго кодекса.

Мало того, современемъ вошелъ даже обычай жженія тѣла, какъ средство установить господство духа надъ тѣломъ [1]). Въ Китаѣ же буддійскіе аскеты въ одно время до такой степени увлеклись мыслью лежавшею въ основѣ этого обряда, что стали самымъ безобразнымъ образомъ калечить себя, такъ что правительство вынуждено было прибѣгнуть къ суровымъ репрессивнымъ мѣрамъ для подавленія возраставшаго обычая. Обрядъ жженія хотя и сталъ нынѣ нѣсколько легче, тѣмъ не менѣе все-таки уродуетъ людей. О дѣятельности въ качествѣ гражданина или о какомъ-нибудь мірскомъ призваніи не могло быть и рѣчи тамъ, гдѣ не должно быть никакого государства и никакого общества. Бикшу своимъ нищенствомъ и всѣмъ своимъ образомъ жизни должны были возвѣщать ничтожество и негодность всѣхъ проявленій человѣческой жизни, помимо аскетическаго призванія, и быть живой и наглядной проповѣдью одного изъ основныхъ принциповъ буддійской системы. Бикшу съ горшкомъ въ рукахъ долженъ ходить отъ одного дома къ другому и молча принимать подаяніе. Поступь его должна быть размѣренная и исполнена достоинства. Онъ не долженъ блуждать глазами и разсматривать окружающіе предметы, въ особенности женщинъ. Приблизившись къ жилищу, онъ ничѣмъ не даетъ знать о своемъ присутствіи и о своихъ нуждахъ. Таковымъ онъ долженъ быть и всегда въ отношеніи къ заявленію своихъ потребностей. Только во время сильной болѣзни онъ имѣетъ право отступить отъ этого требованія, прямо обращаясь къ врачу за пособіемъ. «Шраманъ» (смиритель чувствъ) «не нищенствуетъ, но выходитъ съ горшкомъ для сбора милостыни съ цѣлью доставить вѣрующимъ мірянамъ [2]) воз-

[1]) Труды россійской духовной миссіи въ Пекинѣ. Статья: обѣты буддистовъ въ Китаѣ.

[2]) Въ древнѣйшихъ буддійскихъ книгахъ не встрѣчается раздѣленія буддистовъ на духовныхъ и мірянъ, но только на благочестивыхъ и неблагочестивыхъ. Всѣ люди, по буддійскому міросозерцанію, должны быть истыми аскетами въ полномъ смыслѣ слова. Однакожъ, если бы всѣ люди обрекли себя на аскетическую жизнь, такъ что всякія другія формы человѣческой жизне-дѣятельности прекратились бы, то буддизмъ уничтожилъ бы самъ себя. Потому то буддизмъ снова вдается въ непослѣдовательность, допуская существованіе мірянъ. Съ точки зрѣнія буддизма, хотя міряне, вслѣдствіе прежде совершенныхъ грѣховъ, на этотъ разъ и лишены возможности начать духовную жизнь и получить освобожденіе отъ круговорота возрожденій, тѣмъ не менѣе они и теперь въ состояніи — со-

можность совершать добрыя дѣла и получить за это воздаяніе» [1]). Подаяніе милостыни доставляетъ возрожденіе въ шестомъ небѣ, въ которомъ обитаютъ боги. По буддійскимъ воззрѣніямъ, не нищій обязанъ благодарностію благотворителямъ, а благотворители — нищему, удостоившему принять отъ нихъ подаяніе. «Это ваше поле», говоритъ Будда, обращаясь къ мірянамъ. «Сѣйте на немъ избытки ваши: сѣмя не пропадетъ и принесетъ вамъ пользу въ будущихъ перерожденіяхъ» [2]). Мірянинъ въ буддизмѣ—чистый чернорабочій, обязанный кормить аскетовъ, чтобы за это, при самомъ точномъ исполненіи своихъ обѣтовъ, имѣть надежду избѣжать со временемъ перерожденій въ безсловесныхъ, голодныхъ, духовъ и асуръ. Браминская идея о соціальномъ положеніи вайсіевъ и ихъ отношеніи къ другимъ кастамъ сказалась здѣсь лишь въ иной формѣ. Вотъ прославленное равенство, якобы провозглашенное буддизмомъ! Если Платонъ, Аристотель и другіе великіе древніе мыслители не могли возвыситься до гуманнаго взгляда на народъ, то отъ Шакья-Муни, вѣрнаго традиціямъ браманизма, и ожидать этого было-бы напрасно. Въ буддизмѣ классъ чернорабочихъ былъ только шире раздвинутъ и обнималъ всѣхъ мірянъ, начиная съ царей и оканчивая представителями самыхъ неопрятныхъ ремеслъ. Буддисты увѣрены, что есть огромная разница между аскетами и мірянами. «Положимъ, что тотъ и другой одинаково согрѣшили, говоритъ о. Гурій о буддистахъ, и оба равно достойны перерожденія въ безсловесныхъ, напр. въ верблюдовъ, лошадей и проч. Принявшій обѣты переродится въ табуны такого хозяина, гдѣ всегда больше довольства и меньше работы, а не принявшій—въ табуны къ какому-нибудь промышленнику. Тоже самое нужно сказать и о перерожденіяхъ въ лучшемъ состояніи. Если, напр., за хорошую

вершить такія добрыя дѣла, за которыя они подготовятся къ возрожденію для духовной жизни. Оставшійся въ мірѣ и несущій болѣе легкія обязанности, значитъ, только отдаляетъ этимъ время своего спасенія. За исключеніемъ безбрачной жизни и отреченія отъ собственности, міряне должны были подчиняться всѣмъ правиламъ буддійской морали, хотя съ меньшей, конечно, строгостью, и признавались вести простую, тихую и мирную жизнь и «вносить покой въ свои чувства». Ниже мы съ надлежащей подробностью разовьемъ эту сторону буддійской морали.

[1]) Кёppen. S. 357.

[2]) Труды р. духовной миссіи въ Пекинѣ. 2-й т. 326 стр.

жизнь оба они удостоиваются перерожденія въ человѣка, то одинъ перерождается въ богача или чиновника, а другой — въ бѣдняка или въ простолюдина» [1]). Буддисты искренно воображаютъ, что не нищенствующему аскету дѣлается благодѣяніе со стороны подающаго, а, напротивъ, бикшу свидѣтельствуетъ свое состраданіе мірянину, принимая отъ него подаяніе. Отсюда—въ Тибетѣ, гдѣ народъ крѣпко привязанъ къ буддизму, на колѣнахъ, смиренно умоляютъ прославившагося своей жизнью шрамана принять подаяніе. Чтобы всякому мірянину доставить возможность совершать добрыя дѣла раздаяніемъ милостыни, шраману заповѣдуется обходить дома по порядку и не пропускать ни одного дома, какъ бы онъ не показался бѣднымъ. Только онъ долженъ избѣгать домовъ роскоши и распутства, вдовъ, женскихъ одинокихъ келій во избѣжаніе соблазна, палатъ царей и знатныхъ и жилищъ невѣрующихъ, скептиковъ, и т. п. Если бикшу набралъ пищи больше, чѣмъ нужно для утоленія голода или умѣреннаго насыщенія, то онъ совершилъ грѣхъ [2]). Разсыпать и разронять что-нибудь изъ поданнаго значитъ учинить грѣхъ.

Такъ какъ бикшу все вниманіе свое останавливаетъ на укрощеніи страстей и долженъ избѣгать всякаго возбужденія ихъ, то, естественно, онъ не можетъ съ полнымъ безразличіемъ смотрѣть на качество и свойство той или другой пищи. Всякая пища, которая способна болѣе другой нарушать душевный міръ и возбуждать страстныя движенія, запрещалась съ большей или меньшей строгостью. Тѣлесный организмъ человѣка, по буддійскому представленію, самъ по себѣ служитъ источникомъ страстныхъ движеній и пожеланій. Шраманъ «постоянно долженъ помнить, что тѣло есть ничто иное, какъ гнѣздилище болѣзней, что оно скрываетъ въ себѣ, какъ зерно—зародышъ, старость и смерть, гордость и лицемѣріе, и что жизнь въ этомъ гниломъ кускѣ есть смерть» [3]). Пожеланія,

[1]) Ibid 325.

[2]) Со временемъ, когда нищенство стало терять свой первоначальный характеръ и когда усилилась монастырская жизнь, это правило измѣнилось въ требованіе принимать все подаваемое, потому что монастырь можетъ владѣть всякой собственностью. Такое правило исходило изъ слѣдующаго соображенія. Бикшу «обязанъ принимать всякаго рода подаяніе, чтобы чрезъ это доставить подателю возможность совершить доброе дѣло».

[3]) Wuttke. S. 550—554.

исходящія изъ этого тѣла, бикшу долженъ истреблять непрерывно и неустанно. «Подобно замку, находящемуся на пограничной линіи, долженъ оберегать самого себя бикшу, ни на одно мгновеніе не ослабляя своей бдительности, и мощной рукой обуздывать свои пожеланія, подобно тому, какъ сѣвшій на слона употребляетъ противъ него острое желѣзо, когда слонъ выходитъ изъ повиновенія» [1]). Эти призывы къ непрестанной борьбѣ съ тѣломъ еще энергичнѣе выразились въ слѣдующемъ афоризмѣ. «Лучше вырвать мозгъ изъ костей, чѣмъ ублажать тѣло». Изъ многочисленныхъ постановленій касательно употребленія пищи, большей частью заимствованныхъ изъ браманизма, нѣтъ ни одного столь рѣшительнаго и безусловнаго, какъ воспрещеніе употребленія спиртныхъ напитковъ, которые сильнѣе всего возбуждаютъ страсти и возмущаютъ душевный покой. «Всякій напитокъ хуже яда, и потому человѣкъ охотнѣе долженъ пить расплавленный металлъ, чѣмъ вино». «Пьяница неизбѣжно пойдетъ въ адъ, исполненный грязи и ила или возродиться умалишеннымъ [2]). Только въ случаѣ опасной болѣзни дозволяется употребленіе вина въ качествѣ врачебнаго пособія. За исключеніемъ этого единственнаго случая, буддистъ долженъ не имѣть даже общенія съ человѣкомъ, пьющимъ вино, и не дышать однимъ воздухомъ съ нимъ. Мясо позволялось употреблять шраману въ крайнихъ случаяхъ и въ исключительныхъ обстоятельствахъ. Впрочемъ, употребленіе мяса человѣка, слона, лошади, змѣи, тигра, крокодила, собаки и кошки безусловно воспрещалось. Изъ царства растительнаго строго запрещалось употреблять въ пищу такіе продукты, которые способны къ росту и въ которыхъ—въ зародышѣ—таится жизнь другихъ, подобныхъ имъ растеній, какъ напр. стручковые плоды и разныя зерна. Наклонность къ пресыщенію составляетъ для одушевленныхъ существъ самую гибельную похоть вмѣстѣ съ половыми влеченіями. Укрощать ее значитъ несомнѣнно идти къ послѣдней цѣли. Пища принималась только до полдня, послѣ котораго ѣсть уже воспрещалось. Во время употребленія пищи требуется соблюдать строгую благопристойность, покой душевный и полную нетребовательность и безразличіе, имѣя въ виду то убѣжденіе, что принятіе пищи имѣетъ цѣлью—

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. S. 578—579.

отнюдь не доставленіе наслажденія чувству вкуса, но поддержаніе тѣла.

✓ Покинувши міръ и отказавшись отъ собственности, шраманъ повидаетъ въ тоже время свою семью, родственниковъ и знакомыхъ, при чемъ формально отрекается отъ родителей, даже слагаетъ съ себя прежнее свое имя и принимаетъ новое. Онъ становится человѣкомъ безъ родины и отчизны и, на вопросъ объ его отечествѣ, онъ отвѣтитъ, что для него не существуетъ отечества. Питать чувство любви и привязанности къ родителямъ, родственникамъ и т. под. значитъ совершать грѣхъ и увеличивать бѣдствія бытія и безъ того богатаго всякими несчастіями и скорбями. Онъ долженъ быть свободенъ отъ любви и ничего не считать для себя дорогимъ, «потому что любовь влечетъ за собою страданія и утрата любимаго предмета отзывается скорбнымъ чувствомъ» [1]). «Духовное лицо не должно горевать о смерти своего отца или матери» [2]). Если шраманъ долженъ бороться и подавлять родственныя чувства въ себѣ, то тѣмъ болѣе неумѣстна для него брачная жизнь и расположеніе къ женскому полу. «Человѣкъ, имѣющій жену, дѣтей, богатство и домъ, находится въ гораздо большей опасности, чѣмъ темничный заключенникъ, окованный цѣпями и кандалами. Между тѣмъ какъ, благодаря какому-нибудь счастливому случаю, можно освободиться изъ темницы, привязанные къ женѣ, дѣтямъ и тому подобному какъ бы находятся въ пасти тигра и не могутъ освободиться изъ нея, неосторожно попавши въ нее» [3]). Половое влеченіе, разсматриваемое въ буддизмѣ, какъ одно изъ первѣйшихъ и гибельнѣйшихъ золъ, запрещается строжайшимъ образомъ и служитъ, по буддійскимъ понятіямъ, существеннѣйшимъ препятствіемъ къ пріобрѣтенію требуемаго душевнаго покоя и безстрастія къ продолженію духовной жизни, единственно обусловливающей спасеніе человѣка. «Если бы люди имѣли еще какую-нибудь другую страсть подобнаго бурнаго характера, говоритъ Шакъя-Муни, то никто не достигъ бы освобожденія» [4]). Нарушеніе цѣломудрія, допущенное монахомъ, влечетъ за собою лишеніе его духовнаго достоинства

[1]) Pfleiderer. Zw. Bd. S. 227.
[2]) Köppen, S. 352.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.

«Какъ человѣкъ, которому отрубили голову, уже не въ состояніи больше жить, такъ не можетъ оставаться ученикомъ Шакья-Муни духовное лицо, имѣвшее плотское сношеніе съ женщиной»[1]. Не одно только половое влеченіе запрещалось съ такой настойчивой строгостью, но и всякое прикосновеніе къ женщинѣ, взглядъ на нее и т. под. „О, монахи! Не взирайте на женщинъ", говоритъ Будда. „Если же вамъ по необходимости придется говорить съ женщиной, то помышляйте при этомъ слѣдующее: какъ монахъ, я долженъ жить въ этомъ порочномъ мірѣ подобно лотосу, незапачканному иломъ. На старицъ вы должны смотрѣть какъ на своихъ матерей, на старшихъ васъ по возрасту женщинъ, какъ на своихъ старшихъ сестеръ, а на молодыхъ, какъ на однолѣтнихъ съ вами сестеръ"[2]. Почти третья часть заповѣдей, заключающихся въ „сутрѣ освобожденія", относится къ этому пункту. Духовный согрѣшитъ, если онъ даже прикоснется рукой къ женщинѣ или хоть къ маленькой дѣвочкѣ, взглянетъ на женщину съ чувствомъ удовольствія, поговоритъ съ ней въ какомъ-нибудь уединенномъ мѣстѣ, проѣдетъ въ лодкѣ, управляемой женщиной, посидитъ съ ней на одной и той же скамьѣ, приметъ милостыню изъ рукъ женскихъ,—женщина должна положить милостыню предъ духовнымъ лицемъ и молча удалиться,—если ему приснится женщина, и т. п. Равнымъ образомъ, духовному лицу предписываются правила осторожности касательно поведенія съ бикшуни или монахинями. Онъ вовсе не долженъ принимать одежды отъ нихъ, не давать своей для мытья, не дѣлать никакихъ духовныхъ наставленій безъ дозволенія начальника, во время духовныхъ собесѣдованій не оставаться при монахиняхъ послѣ солнечнаго заката и т. д. Тогда только буддійскій монахъ можетъ считать себя безопаснымъ со стороны губительнаго женскаго вліянія, когда въ немъ потухнетъ «всякое влеченіе въ женскому полу». Пока не исчезнетъ даже самое незначительное влеченіе къ женщинѣ, до тѣхъ поръ мужчина находится въ такомъ же зависимомъ положеніи относительно женщины, какъ теленокъ — въ отношеніи къ своей матери»[3]. Безъ сомнѣнія, буддизмъ съ такой-же строгостью

[1]) Ibid.

[2]) Köppen. S. 353.

[3]) Pfleiderer: B. II. S. 227.

относится и ко всякимъ неестественнымъ способамъ удовлетворенія половыхъ влеченій. Запрещая ихъ, онъ выражается въ то же время и противъ насильственныхъ мѣръ къ искорененію плотскихъ вожделѣній этого рода. Вотъ что однажды Будда сказалъ человѣку, который, будучи охваченъ плотской страстью и не найдя никакого средства къ обузданію ея, прибѣгъ къ самооскопленію. «Лучше удалять свои дурныя мысли, чѣмъ мужскіе органы, какъ сдѣлалъ ты. Если будетъ укрощенъ духъ, владычествующій надъ органами, то и служители его будутъ сами собою спокойны. Много ли ты помогъ себѣ, изувѣчивши свои половые органы и питая въ то же время свои превратныя чувства? Нужно, напротивъ, замыкать двери глазъ, чтобы не проникли чрезъ нихъ въ домъ души, подобно вору, чувственныя влеченія. Если же предоставлять свободу глазамъ, то зрѣлище красоты возбудитъ пожеланіе. И лучше было бы шраману, если бы вонзили ему въ глаза раскаленное желѣзо, чѣмъ быть склоненнымъ чрезъ нихъ къ нарушенію обѣта»[1]).

Отказавшись отъ права собственности и строго держась цѣломудренной жизни, буддійскій аскетъ даетъ обѣтъ послушанія и чрезъ то отказывается отъ своей воли. Конечно, это послушаніе

[1]) Köppen S. 354. Никто не былъ принуждаемъ держаться навсегда данныхъ обѣтовъ. И по нынѣ всякій посвященный можетъ немедленно возвратиться въ міръ, потому что «никто не долженъ съ противленіемъ исполнять свои обязанности». Самъ Будда постановилъ, чтобы лица, невыносящіе борьбы съ своими половыми влеченіями, призываемыя настойчиво своими мірскими обязанностями къ иной жизни и заразившіяся сомнѣніемъ относительно истинности «добраго закона», безпрепятственно могли слагать съ себя духовное достоинство. Отсюда-то въ буддійскихъ странахъ каждодневно случается, что монахи, рѣшившіеся на духовную жизнь по принужденію со стороны родителей или для избѣжанія царской службы, изъ-за нищеты, лѣности, изъ любви къ одиночеству и умственнымъ занятіямъ или по какимъ-нибудь другимъ мірскимъ побужденіямъ, снова покидаютъ свое званіе, чтобы вступить въ наслѣдство, жениться и т. д. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ все болѣе и болѣе вырождался буддійскій аскетизмъ и утрачивалъ первоначальный характеръ. Не смотря на это или, правильнѣе сказать, именно поэтому во многихъ буддійскихъ странахъ существуетъ обычай, по которому аскетическая жизнь не представляетъ серьезнаго подвига цѣлой жизни. Такъ, напр., каждый сіамецъ обязанъ посвятить себя духовному званію на годъ, на два или на нѣсколько лѣтъ, смотря по усердію, съ правомъ возвратиться въ міръ, когда вздумается. Въ нѣкоторыхъ государствахъ Индіи эта аскетическая жизнь, обязательная для всѣхъ юношей безъ исключенія, хотя бы они были царскими дѣтьми, длится не болѣе трехъ мѣсяцевъ.

имѣетъ мѣсто лишь для начинающихъ и несовершенныхъ. «Какъ гибнетъ мотылекъ, прельщенный красотою огня, какъ уловляется серна, обманутая лукавымъ голосомъ охотника, такъ бываетъ и съ человѣкомъ, когда, надѣясь на себя, пренебрегаетъ онъ уроками другихъ, когда опытность старцевъ не имѣетъ для него цѣны. Человѣкъ этотъ есть жертва всѣхъ заблужденій» [1]). Вообще нужно замѣтить, что это качество должно главнымъ образомъ выражаться въ томъ, чтобы ни чѣмъ не нарушать согласія и мира съ собратами, почитая старшихъ и питая благожелательныя чувства къ младшимъ. Вмѣстѣ со всѣмъ этимъ буддійскій аскетъ старается не давать мѣста въ своей душѣ различнымъ наклонностямъ, душевнымъ движеніямъ, страстямъ, и силится пріобрѣсти душевный покой и безстрастіе, что бы тѣмъ скорѣе и вѣрнѣе проложить себѣ путь изъ сансары въ нирвану. Побѣждать всѣ душевныя движенія: радость и скорбь, любовь и ненависть, гнѣвъ и удовольствіе, и вообще избѣгать всякаго возбужденія чувства самости или личности — вотъ идеалъ истиннаго послѣдователя Будды. «Побѣдить себя самаго болѣе важно, чѣмъ одержать тысячи побѣдъ въ борьбѣ съ тысячами враговъ. Кто обуздаетъ и укрѣпитъ себя самаго, надъ тѣмъ не имѣютъ никакой власти и самыя высшія существа: ни Гандара, ни Мара, ни самъ Брама. Мудрый сообщаетъ должное направленіе волнующимся, разсѣевающимся, очень трудно сдерживаемымъ и контролируемымъ мыслямъ, подобно тому, какъ опытный стрѣлокъ—стрѣлѣ» [2]) «Спасительна воздержность по отношенію къ тѣлеснымъ требованіямъ, спасительна воздержность въ рѣчи, спасительна воздержность въ чувствахъ. Изъ пожеланія проистекаетъ печаль, а изъ печали раждается страхъ: освободившійся отъ пожеланія, значитъ, чуждъ печали и страха. Никакой огонь не превышаетъ своею силою чувственное влеченіе, никакое иго—ненависть, ни какая сѣть—страсть, ни какая рѣка — похоти»... [3]) «Кого въ мірѣ побѣдятъ зловредныя чувственныя влеченія, того скорби увеличатся; но кто самъ побѣдитъ ихъ, скорби отпадутъ отъ того, какъ дождевыя капли съ лотоса» [4]). «Какъ дерево, будучи надломлено, снова выростаетъ, пока его корень не будетъ вырванъ изъ земли, такъ печали не

[1]) Васильевъ. Т. 1.
[2]) Köppen. S. 451.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.

оставятъ человѣка до тѣхъ поръ, пока онъ не истребитъ самой привязанности къ наслажденіямъ». «Если человѣкъ чуждъ гнѣва и надменности, то разрушилъ всякія оковы» [1]) «Кто взираетъ на міръ, какъ на водяной пузырь или какъ на метеоръ, тотъ не увидитъ царя смерти. Какія радости и наслажденія существуютъ въ этомъ мірѣ»?! «Все суетно и ничтожно [2]). «Изъ страстей сильнѣе другихъ страсть, направленная на прекрасное. Бо́льшей страсти, чѣмъ эта, не существуетъ. Если кто-нибудь будетъ объятъ страстью къ красотѣ, тому грозитъ потеря истинной дороги къ нирванѣ [3]). И какіе бы успѣхи ни дѣлалъ ученикъ Будды въ этомъ укрощеніи самаго себя и въ подавленіи своихъ душевныхъ движеній, онъ не только самъ не долженъ выставлять на показъ своихъ доблестей, но быть равнодушнымъ къ доброй молвѣ, распространившейся о немъ. «Какъ скала недвижимо стоитъ во время бури, такъ мудрецъ не увлекается порицаніями или одобреніями». Напротивъ, онъ никогда не долженъ воображать себя праведнымъ и обязанъ непрерывно бодрствовать надъ собою и беречься грѣха. «Существуетъ ли такой человѣкъ, который бы хоть въ одинъ какой-нибудь часъ чувствовалъ себя свободнымъ отъ всякаго грѣха! Одно неправое слово [4]), взглядъ на соблазнительный предметъ, слушаніе лживой рѣчи составляетъ уже преступленіе и грѣхъ» [5]). «Бдительность есть путь къ безсмертію, а безпечность — путь къ смерти. Бодрствующіе не умрутъ, а безпечные теперь уже представляются какъ бы мертвыми. Безпечность любятъ безразсудные, а мудрые держатся бдительности, какъ своей лучшей опоры. Лучше прожить одинъ день силы и напряженія, чѣмъ сто лѣтъ безсилія и вялости. Старайтесь о бдительности, охраняйте ваше сердце и высвобождайтесь изъ гибельнаго міра, какъ это дѣлаетъ слонъ, попавшій въ болото. Вся-

[1]) Köppen, S. 452.
[2]) Ibid.
[3]) Wuttke, S. 578.
[4]) Буддистъ-мірянинъ долженъ также избѣгать лжи во всемъ своемъ поведеніи, пустой и вздорной болтовни, клеветы, злословія, осужденія, корыстолюбія, гнѣва, любодѣйства и т. под. Употребить ложь буддистъ можетъ въ томъ только случаѣ, когда ею предотвращается тяжелое преступленіе или когда ея требуетъ чувство состраданія по отношенію къ ближнимъ.
[5]) Wuttke, S. 578.

кій будь скоръ на добрыя дѣла и отвращай чувства отъ зла», потому что зло «все крѣпче и крѣпче приковываетъ насъ къ этому міру». «Если человѣкъ совершилъ зло, то не долженъ снова повторять его: онъ не найдетъ въ немъ утѣхи, такъ какъ печаль есть результатъ зла. Если человѣкъ совершилъ доброе дѣло, то пусть онъ продолжаетъ дѣйствовать въ этомъ родѣ: онъ найдетъ въ этомъ свое утѣшеніе, потому что радость есть плодъ добра» [1]). «Не тотъ человѣкъ дѣлается истиннымъ бикшу, кто лишаетъ себя волосъ, живетъ подаяніемъ и вѣруетъ въ ученіе, но единственно тотъ, кто отличается постоянною бдительностью и работою надъ самимъ собой. Бикшу, пренебрегающему послѣдняго рода обязанностями, лучше бы было пожирать расплавленное олово, чѣмъ питаться подаяніемъ. Беззаботность въ подавленіи волнующихъ насъ чувствъ ведетъ въ адъ» [2]). Но если грѣхъ совершился, то что же долженъ предпринять ученикъ Будды? Онъ долженъ исповѣдать свой грѣхъ предъ братіями, если не въ состояніи укротить свои пожеланія и подавить чувственныя влеченія, потому что важно только настроеніе, изъ котораго раждаются дѣйствія и поступки, а не сами они по себѣ, и потому совершенный грѣхъ можетъ быть заглаженъ только чувствомъ раскаянія и улучшеніемъ настроенія [3]). «Только побѣда злыхъ вожделѣній и улучшеніе нашего настроенія имѣютъ очистительное вліяніе» [4]). Но исповѣданіе и было, по выраженію Дункера, доказательствомъ и подтвержденіемъ раскаянія, утверждая

[1]) Кöppen. S. 451—453.

[2]) Pfleiderer S. 227—228.

[3]) Буддизмъ не знаетъ въ своемъ нравственномъ ученіи обязанностей по отношенію къ Богу, ограничиваясь обязанностями къ себѣ самому и къ ближнимъ, и потому послѣдователь его не искупляетъ предъ Нимъ (Богомъ) своихъ грѣховъ жертвами и другими подобными дѣлами. Въ своемъ стремленіи къ совершенству, человѣкъ опирается только на самаго себя, а отъ божества онъ ничего не можетъ ожидать. Высочайшимъ существомъ служитъ для него самъ же человѣкъ, достигшій истиннаго познанія. Буддизмъ такимъ образомъ влагаетъ участь каждаго въ его собственныя руки. Если человѣкъ отказался отъ духовной жизни и не старается искоренить въ себѣ чувство самости, то онъ этимъ вредитъ только себѣ самому, отодвигая свое спасеніе все на бо́льшее и бо́льшее разстояніе. Отсюда и грѣховъ не существуетъ бо́льшихъ или меньшихъ самихъ въ себѣ: качество ихъ опредѣляется степенью отдаленія чрезъ нихъ отъ спасенія въ нирванѣ.

[4]) Кöppen, S. 366—370.

такимъ образомъ доброе настроеніе» [1]). Понятно, какъ долженъ относиться буддистъ къ внѣшнимъ бѣдствіямъ, неизбѣжнымъ и при простомъ, умѣренномъ и безстрастномъ образѣ жизни, къ несправедливостямъ, испытываемымъ отъ другихъ, къ злобнымъ дѣйствіямъ противъ него, увѣчьямъ и даже къ смерти, причиняемымъ ему. Бѣдствія жизни онъ переноситъ съ холоднымъ терпѣніемъ и потому тяжесть ихъ не чувствуется имъ въ такой сильной степени. Онъ почти съ радостью принимаетъ всѣ непріятности и жестокости, наносимыя ему со стороны другихъ, чтобы истребить въ себѣ всякаго рода злонамѣренность, злорадство, гордость, превозношеніе и т. п. чувства, привязывающія его къ міру и полагающія прочную основу для новаго его возрожденія. Вотъ примѣръ, взятый нами у Бюрнуфа. Молодой человѣкъ, по имени Пурна, рѣшается идти проповѣдывать новую вѣру дикимъ народамъ. Отправляясь въ путь, онъ имѣетъ такую бесѣду съ своимъ учителемъ по вѣрѣ. „Жители Хронопаранта, къ которымъ ты идешь, говоритъ учитель, вспыльчивы, жестоки, бѣшены и наглы. Что, если эти люди, о Пурна, встрѣтятъ тебя злыми, грубыми и наглыми словами? Что если они придутъ въ ярость и оскорбятъ тебя?“—„Если жители Хронопаранта, отвѣчалъ Пурна, обратятся съ такими словами, придутъ въ ярость противъ меня и оскорбятъ меня, то я подумаю: значитъ эти люди добры и кротки, когда они не поднимаютъ на меня рукъ и не бросаютъ въ меня камнями“. „Но если жители Хронопаранта поднимутъ на тебя руки и возьмутся за каменья, тогда что подумаешь объ нихъ“? „Я подумаю: значитъ они добры и кротки, когда они не трогаютъ меня ни желѣзомъ, ни мечемъ“. „Но если.., тогда что подумаешь объ нихъ?“ И тогда подумаю, что они добры и кротки, потому что не лишаютъ меня совершенно жизни. „Но еслибъ твоя жизнь была въ совершенной опасности отъ нихъ, что тогда подумалъ бы ты?“ Я подумалъ бы: все-таки эти люди добры и кротки, освобождая меня съ такой легкой скорбью отъ этого тѣла, исполненнаго нечистотъ. „Хорошо, Пурна, ты благочестивъ. Съ такимъ совершеннымъ терпѣніемъ ты можешь идти въ страну Хронопарантъ. Иди, Пурна, освобожденный, освобождай. Достигшій другаго берега, помогай достигнуть его другимъ. Утѣшенный, утѣшай. Достигшій

[1]) Dunker Zw. B. S. 193.

нирваны, веди къ ней и другихъ." [1]) Мы приведемъ еще одинъ примѣръ изъ тѣхъ, которыми такъ полны буддійскія легенды. Мачиха Куналы, сына царя Дармашоки, воспылала самою страстною любовью къ своему пасынку и въ теченіе долгаго времени напрасно искала въ немъ отзыва на свое нечистое чувство. Сынъ отвѣчалъ ей твердо и рѣшительно: „о мать! я предпочитаю умереть, только бы остаться цѣломудреннымъ. Къ чему мнѣ жизнь, которая сдѣлается для многихъ людей предметомъ порицанія". Тогда царица упросила своего мужа, Дармашоку, предоставить въ ея распоряженіе на семь дней царскую власть и, пользуясь этимъ, приказала ослѣпить Куналу. Сами палачи отказались отъ исполненія этого жестокаго приговора, говоря, что у нихъ не хватитъ на это духа. Принцъ, полагая, что приказъ объ его ослѣпленіи данъ отцомъ, приглашаетъ палачей повиноваться и, предлагая имъ подарки, говоритъ: „исполните вашъ долгъ, хоть ради этихъ подарковъ". Но палачи все-таки съ непреклонностію стояли на своемъ, такъ что исполненіе звѣрской казни нужно было поручить временнымъ палачамъ. Сперва былъ вырванъ одинъ глазъ. Принцъ велѣлъ подать его себѣ, взялъ его въ руки и сказалъ: „отчего ты, грубый кусокъ мяса, не видишь теперь формъ предметовъ, какъ видѣлъ ихъ за минуту предъ этимъ? Какъ заблуждаются тѣ безумцы, которые страстно привязываются къ тебѣ"! Когда же оба глаза были выколоты, то Кунала воскликнулъ: „у меня отняты глаза тѣлесные, но за то я прозрѣлъ умомъ". Узнавъ, что причиною его изувѣченія— не отецъ, а мачиха, онъ не находилъ ничего другаго, кромѣ словъ полнаго и искренняго прощенія: „да будетъ счастлива, долголѣтна и могущественна царица, доставившая мнѣ такое счастіе"! Его молодая жена, узнавъ о казни своего мужа, въ отчаяніи бросается къ ногамъ его, но онъ утѣшаетъ ее: „перестань плакать и не тоскуй; каждому готовится возданіе по дѣламъ его". Царь, узнавши о гнусномъ злоупотребленіи со стороны его жены ввѣренною ей властью, намѣревается казнить ее смертью, но Кунала неотступно проситъ у него прощенія виновной. „Поступай согласно съ честью и не убивай женщины. Высочайшая награда ожидаетъ того, кто прощаетъ обиды. Государь! Я не испытываю никакой печали и, кромѣ любви, ничего не чувствую къ той, которая исторгла у меня глаза. Въ

[1]) Burnouf. p. 252.

подтвержденіе истины сказаннаго, пусть возвратятся ко мнѣ мои глаза". Не успѣлъ онъ окончить этихъ словъ, какъ глаза его приняли первоначальный видъ [1]). Здѣсь мы видимъ и цѣломудріе, и презрѣніе къ физическимъ страданіямъ и прощеніе обидъ. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что примѣры терпѣнія, цѣломудрія, кротости, милосердія и т. под., выдвигаемые буддизмомъ, часто носятъ на себѣ слишкомъ ощутительные слѣды чуждаго происхожденія и въ буддійской передѣлкѣ получаютъ до пес plus ultra чудовищную форму. Съ другой стороны, эти факты въ буддизмѣ получаютъ свой специфическій смыслъ. Такъ, напр., буддійскія легенды даютъ намъ цѣлую массу примѣровъ всякаго отсутствія ненависти къ жесточайшимъ изъ враговъ. Но эта ненависть, съ точки зрѣнія буддійской, является неумѣстною, съ одной стороны, потому что все, случающееся съ нами, составляетъ награду или наказаніе за дѣйствія прежнихъ жизней и частію—настоящей, а съ другой — потому, что всякаго рода обиды, притѣсненія, оскорбленія и т. под. призрачны и ничтожны. Если нужно погасить въ себѣ всякія движенія чувства и воли и умереть для всѣхъ проявленій духовной жизни, то о ненависти, къ чему бы то ни было, о защитѣ правъ своей личности, которыя вмѣстѣ со всѣмъ другимъ суть порожденія зла и грѣха, о возстановленіи нарушенной справедливости и рѣчи быть не можетъ въ буддизмѣ. Это даже не стоицизмъ. Стоицизмъ презираетъ страданія и смерть, и какъ въ этомъ отношеніи онъ ни представляется намъ не естественнымъ, все-таки можетъ возбуждать нѣкоторое сочувствіе къ себѣ, какъ протестъ противъ изнѣженности вѣка и т. под. Между тѣмъ буддизмъ сводится къ полному обезличенію въ нравственномъ отношеніи всѣхъ явленій психической жизни и людскихъ отношеній. Впрочемъ то и другое ученіе въ весьма многомъ не далеко отстоятъ другъ отъ друга.

Нравственныя требованія, предъявляемыя буддизмомъ аскетамъ, какъ-то—отреченіе отъ міра и собственности, дѣвственная жизнь, послушаніе, соединенныя съ укрощеніемъ чувствъ и пожеланій, идутъ еще дальше, заставляя буддійскаго аскета добивать себя до послѣднихъ предѣловъ возможнаго... Буддійскій аскетъ остановился бы на полпути въ своемъ стремленіи къ нирванѣ, если бы не постарался искоренить въ себѣ «существо съ постояннымъ и разсѣян-

[1]) Burnouf. p. 403.

нымъ духомъ», т. е. разумную свою способность путемъ созерцательнаго состоянія. *Созерцаніе составляетъ верховный пунктъ духовной жизни и дѣятельности и краеугольный камень всей буддійской морали и дисциплины*, такъ какъ оно непосредственно ведетъ къ освобожденію. Буддисты сравниваютъ созерцаніе съ огнемъ, истребляющимъ чувственныя пожеланія и мыслящее начало и уничтожающимъ, такимъ образомъ, самый корень привязанности къ существованію. «Истинную природу знанія, истребляющаго разрушительныя страсти, возводящаго къ совершенству достохвальныя добродѣтели, изгоняющаго унизительныя чувственныя воззрѣнія, ослабляющаго живость радости и скорби, раскрывающаго безукоризненные образы жизни и все ведущаго къ уничтоженію, составляетъ неослабѣвающее созерцаніе» [1]). «Не испытавшій созерцательнаго состоянія не войдетъ послѣ смерти въ нирвану, потому что, пока не уничтожится природа или разумная способность, составляющая причину жизни человѣка, онъ будетъ вынужденъ принимать все новыя и новыя формы и облекаться все въ новую и новую одежду, образующуюся изъ матеріи или стихій природы» [2]). Созерцательное состояніе составляетъ какъ бы преддверіе нирваны и предвкушеніе того безличнаго бытія, котораго такъ искалъ индіецъ, незнавшій вѣры въ безсмертіе души и страшившійся грядущихъ перерожденій. Не можемъ не замѣтить, что и въ этомъ отношеніи буддизмъ остается вѣренъ произведшему его брамапизму и идетъ прямо по слѣдамъ его. Въ созерцаніи человѣкъ окончательно поборалъ въ себѣ личную жизнь и убивалъ всѣ обнаруженія бытія.—Буддисты различаютъ четыре ступени созерцанія. На первой ступени созерцанія буддійскій аскетъ освобождается не только отъ всякаго влеченія къ мірскимъ наслажденіямъ, отъ всякой привязанности къ земнымъ благамъ и отъ тяжкихъ путъ дурныхъ страстей и пороковъ, но и отъ всякихъ желаній и чувствъ, порождаемыхъ міромъ и столкновеніями съ нимъ. Его наполняетъ одна мысль: это—мысль о тлѣнности и ничтожествѣ всего сущаго и всѣхъ проявленій личнаго бытія. Отстраняя отъ себя всякую другую мысль и всякое другое желаніе, человѣкъ сосредоточивается всецѣло на мысли о нирванѣ. И вотъ мысль о существенномъ и несравнимомъ превосходствѣ этого высшаго блага

[1]) Köppen. S. 586—587.

[2]) Ibid.

надъ всѣми мірскими благами, вмѣстѣ взятыми, наполняетъ аскета внутреннимъ миромъ и блаженствомъ. На второй ступени, благодаря всецѣлому и безраздѣльному сосредоточенію мысли на одномъ предметѣ и пріобрѣтенному душевному миру, ничѣмъ не возмущаемому, различающая и сравнивающая его способность ослабляется и парализуется до такой степени, что аскетъ дѣлается даже не способнымъ мыслить о чемъ-нибудь другомъ, за исключеніемъ нирваны. Тутъ нирвана уже непосредственно обнимается созерцаніемъ. Вступивши на третью ступень, человѣкъ какъ бы притупляется и къ ощущенію того сладкаго мира, который онъ испытывалъ на предъидущей ступени. Единственное чувство, которое въ немъ остается еще не вытравленнымъ,—это какое-то пріятное физическое общее ощущеніе, впрочемъ въ высшей степени туманное, неопредѣленное. При этомъ духъ не теряетъ еще памяти и сознанія и не утрачиваетъ своей индивидуальности. На четвертой ступени [1]) окончательно замираетъ психическая жизнь аскета, и въ его душѣ водворяется гробовое спокойствіе, приближающее человѣка окончательно къ тому состоянію, которое ожидаетъ его въ нирванѣ. Тутъ для человѣка теряютъ всякое различіе чувства физическаго и духовнаго удовольствія и неудовольствія, радости и скорби, злаго и добраго и т. д.. память исчезаетъ и духомъ овладѣваетъ желанная пустота, въ которой улетучивается вся духовная жизнь. Вотъ что говорится въ буддійскихъ свящ. книгахъ объ аскетахъ, воплотившихъ въ себѣ высшія требованія буддійской морали. «Они свободны отъ всякой привязанности къ тремъ мірамъ, смотрятъ одинаково безразлично на золото и земляную глыбу, съ однимъ и тѣмъ же чувствомъ относятся къ сандальному дереву и срубающей его сѣкирѣ.“ За то они „дѣлаются такими, которые пріобрѣтаютъ почитаніе, поклоненіе и благоговѣніе со стороны всѣхъ боговъ“ [2]). Человѣкъ, прошедшій эти четыре ступени созерцательной дѣятельности, становится истинно свободнымъ, и для него теряютъ всякій смыслъ время и пространство и свойства всякой реальности,

[1]) Впрочемъ, буддисты, не ограничились впослѣдствіи времени и этими четырьмя ступенями созерцанія и прибавили къ нимъ еще четыре самыхъ высшихъ Описывая четыре названныхъ нами ступени созерцанія, мы имѣли въ виду и эти послѣднія.

[2]) Wuttke S. 551 et cet. Köppen. S. 585—593.

такъ что для него не существуетъ и его собственной мысли о ничтожествѣ бытія и мысли. Иначе говоря, человѣкъ доходитъ до полнаго внутренняго самоубійства, котораго не зналъ даже браманизмъ. Закончимъ наше обозрѣніе буддійскаго аскетизма слѣдующими словами Сентъ-Илера: „чтобы душа снова не явилась подъ какимъ-нибудь новымъ образомъ въ этомъ мірѣ, достойнымъ лишь проклятія, какъ жилище обмана и бѣдствія, буддизмъ даже разрушаетъ элементы души и хвалится постоянно такимъ героизмомъ“ [1])

Доселѣ мы имѣли въ виду буддійское нравоученіе, насколько оно опредѣляетъ собою единственную форму нравственной жизни, узаконяемую имъ и заключающуюся въ аскетизмѣ. *Идеалъ аскета*, каковымъ онъ представляется въ нашемъ доселѣшнемъ изложеніи, и *есть собственно нравственный идеалъ буддизма*. Буддизмъ, вѣрный своимъ принципамъ и не отступающій отъ нихъ, не долженъ бы допускать проявленій нравственной жизни въ семейной, общественной и государственной сферѣ. Тѣмъ не менѣе буддизмъ и въ этомъ случаѣ не могъ не впасть въ непослѣдовательность и неустоимость настойчивымъ требованіямъ и запросамъ жизни. Поэтому, сколько для полноты нашего изслѣдованія, столько въ цѣляхъ полной оцѣнки буддизма, мы должны изложить и съ этой стороны буддійское нравоученіе.

Какъ ни представляется брачная жизнь непримиримою съ основными принципами буддизма, онъ не могъ недопустить и здѣсь измѣны своему принципу, какъ и въ другихъ случаяхъ, и не въ состояніи былъ положить конецъ семейной жизни. Въ странахъ, исповѣдующихъ буддизмъ, міряне не только вступаютъ въ бракъ съ одной женщиной, но и со многими. Есть даже такія мѣста, въ которыхъ господствуетъ самая грубая поліандрія. Полигамія, составляющая почти общее явленіе въ буддійскихъ странахъ, опирается на буддійскія понятія о взаимномъ отношеніи половъ и о женщинѣ. Самъ Будда не очень почтительно смотрѣлъ на женщинъ и приписывалъ имъ такія качества, которыя ставятъ ихъ въ нравственномъ отношеніи несравненно ниже мужчинъ и препятствуютъ имъ жить сообразно съ существенными требованіями буддійской морали. На этомъ основаніи онъ долго отказывался допускать женщинъ къ духовной жизни, и только усиленныя просьбы любимаго ученика его,

[1]) M. Müller. Erst. B. S. 220.

Ананды, склонили его согласиться на принятіе женщинъ въ общество шрамановъ, но не безъ ограниченій извѣстнаго рода [1]) На сколько подобный же взглядъ сохранился на женщину и въ послѣдствіи времени, это можно видѣть изъ того, какого рода возрожденія считались недостойными Бодисатвы, — кандидата на достоинство Будды. Бодисатва, по буддійскимъ понятіямъ, не можетъ возродиться, благодаря своимъ возвышеннымъ добродѣтелямъ, клопомъ, муравьемъ, червемъ и тому подобными субъектами этого рода, а равно какъ адскимъ исчадіемъ, увѣчнымъ, прокаженнымъ и женщиной. Напротивъ, человѣку въ наказаніе за его дурную жизнь предстоитъ возрожденіе женщиною. «Душа человѣка, преданнаго чувственнымъ влеченіямъ, возродится въ женскомъ тѣлѣ» [2]). Этотъ же взглядъ на женщинъ высказывается въ обычаѣ, существующемъ въ Хлассѣ, по которому женщина не иначе можетъ появляться въ многолюдныхъ мѣстахъ, какъ окрашенная черной краской. Женщина въ буддизмѣ трактуется, такимъ образомъ, какъ существо низшей породы и какъ предметъ соблазна и удовлетворенія чувственности. Для буддиста жена, дочь, мать имѣютъ «совершенно одинаковое значеніе съ непотребной женщиной» [3]). Прямымъ слѣдствіемъ этого является угнетенное положеніе женщины и произволъ мужчинъ самаго необузданнаго свойства въ дѣлѣ расторженія браковъ и наложничества, противъ чего жена не имѣетъ никакого права заявлять своихъ претензій. Но если таковы отношенія мужчинъ къ женщинамъ, то мы не можемъ ожидать лучшихъ и чистѣйшихъ отношеній между родителями и дѣтьми. И здѣсь выступаетъ неограниченная власть однихъ и безусловное повиновеніе другихъ, носящее характеръ самоотрицанія [4]) Въ установленіи взаимныхъ отношеній родителей и дѣтей, какъ и повсюду въ буддизмѣ, проглядываетъ очень ясно и ощутительно вліяніе браманизма. И если бы предписанія касательно обязанности дѣтей къ родителямъ не умѣрялись другими, болѣе мягкими, сторонами буддизма, то они прямо превращали бы дѣтей въ рабовъ и обезличили бы ихъ до послѣдней

[1]) Ананда, благодаря указанному ходатайству, и по сіе время почитается духомъ-покровителемъ и защитникомъ монашествующихъ женщинъ.

[2]) Wuttke. S. 584.

[3]) Burnouf. p. 558.

[4]) Lassen. Zw. B. S. 228.

возможности. Вотъ какъ разсматриваются эти отношенія между родителями и дѣтьми. «Если бы дѣтище возложило своего отца на одно плечо, а свою мать — на другое, и носило бы ихъ такъ постоянно въ теченіе ста лѣтъ, то оно сдѣлало бы для нихъ все-таки меньше, чѣмъ они для него сдѣлали» [1]). Въ одной проповѣди, которую Будда произнесъ при Шравасти, развивалъ онъ ту мысль, что почитаніе родителей и повиновеніе имъ имѣютъ больше достоинства, чѣмъ молитва и жертвы. «Брама́, говоритъ онъ, чествуется и почитается въ томъ семействѣ, въ которомъ оказывается совершенное уваженіе къ отцу и матери. Почему это? Потому что для сына, по свидѣтельству закона, отецъ и мать служатъ какъ бы самимъ Брамой» [2]). Такимъ образомъ, основное буддійское воззрѣніе, по которому оно разсматриваетъ брачную жизнь, какъ зло, и совершенно запрещаетъ её для шрамана, высказывается и въ томъ случаѣ, когда буддизмъ, терпя бракъ въ качествѣ неотстранимаго зла, устанавливаетъ правила семейныхъ отношеній, потому что эти правила не только не упрочиваютъ семьи, но, напротивъ, вносятъ разрушительный элементъ въ семейную жизнь.

Но человѣкъ, будучи семьяниномъ, не можетъ не принадлежать въ то же время къ обществу въ болѣе или менѣе обширномъ смыслѣ слова. Общественныя отношенія держатся на взаимномъ сочувствіи членовъ общества другъ другу и на живомъ содѣйствіи другъ другу въ достиженіи тѣхъ или другихъ цѣлей. Буддизмъ, допустившій семейную жизнь, тѣмъ самымъ долженъ былъ признать и общественную. Кругъ существъ, на которыя должно быть обращено сочувствіе человѣка, какъ увидимъ, въ буддизмѣ весьма широкъ, обнимая собою и животный, и даже растительный міръ. Такъ какъ, съ буддійской точки зрѣнія, все живущее образуетъ собою общество страждущихъ, бѣдствующихъ и скорбящихъ, то на буддиста, въ такихъ его соціальныхъ отношеніяхъ, возлагается первая и главная обязанность не только не увеличивать и безъ того великихъ и неисчислимыхъ бѣдствій, но по возможности облегчать перенесеніе ихъ и уменьшать страданіе существъ, чего бы это ни стоило для буддиста. Отсюда берутъ свое начало заповѣди о снисходительности, помощи, милосердіи [3]) и т. п. Всѣ онѣ коренятся

[1]) Burnouf. p. 270 et. 133.

[2]) Ibid.

[3]) Dunker S. 192.

въ чувствѣ состраданія къ одушевленнымъ существамъ и имѣютъ своей конечной цѣлью искорененіе самолюбія или, по буддійскому выраженію, «уничтоженіе эгоистическаго существа». Такимъ образомъ, и эта буддійская добродѣтель имѣетъ чисто—отрицательный характеръ какъ по своему источнику, такъ и по своей конечной цѣли. Благотворительность по отношенію ко всему существующему должна быть безпредѣльна и безразборчива. Примѣръ такой благотворительности подалъ самъ учредитель религіи. Буддійскія легенды разсказываютъ, какъ Будда въ прежнихъ перерожденіяхъ продавалъ себя для того, чтобы помочь ближнимъ, и какъ самъ онъ бросался на съѣденіе дикимъ звѣрямъ, чтобы сохранить имъ жизнь. Однажды Будда, не имѣя при себѣ ничего, чѣмъ бы помочь просившему у него милостыню, вырвалъ у себя глазъ и положилъ его нищему на руку. Въ другой разъ Будда съ полной готовностью рѣшился отдать нищему свою жену, не имѣя при себѣ ничего другаго. Онъ накормилъ однажды собственнымъ мясомъ тигрицу съ дѣтьми, издыхавшими отъ голода. Сохранилось преданіе о Буддѣ, что онъ во время зимы укрылъ въ шелку нощь, скрылъ ее въ древесной скважинѣ и кормилъ. «Онъ процѣживалъ по нѣсколько разъ воду, чтобы не поглотить насѣкомое. Такъ сострадательно было его сердце ко всѣмъ существамъ» [1]). Будда запрещалъ своимъ ученикамъ носить одежду изъ шелковой матеріи и обуваться въ кожанныя сандаліи, потому что добываніе этихъ предметовъ соединено съ умерщвленіемъ живыхъ существъ. Первымъ слѣдствіемъ сострадательнаго отношенія къ одушевленнымъ существамъ было абсолютное запрещеніе убивать ихъ. «Ничего не долженъ ты умерщвлять, будь это человѣкъ, отецъ или мать твои, будь это саранча или другое какое-нибудь насѣкомое. Если бы кто нибудь собственными руками совершилъ убійство, или другому поручилъ совершить его или только съ удовольствіемъ разсматривалъ убитое существо, все это одинаково строго накажется. Самая важная изъ всѣхъ заповѣдей есть заповѣдь не убивать ни одного существа, а пощада ко всему живому составляетъ самую святѣйшую обязанность» [2]). Убійство какъ бы оно ни мотивировалось, составляетъ въ глазахъ буддиста

[1]) Wuttke S. 582.

[2]) Köppen. S. 155. Wuttke. S. 581.

величайшій грѣхъ. Единственная кровь, которую можетъ пролить буддистъ, есть его собственная кровь, если пожертвованіе тѣломъ и жизнью можетъ служить ко спасенію жизни другаго существа или избавить его отъ страданій. Запрещеніе убивать всякое живое существо было возведено на степень государственнаго закона царемъ Маладскаго царства Асокою, жившимъ въ III вѣкѣ до Р. Хр. [1]). Отсюда же—строго воспрещается всякая война, особенно конечно—завоевательная. Войнолюбивые цари, честолюбивые завоеватели, тираны и т. п. подвергнутся, подобно всякаго рода убійцамъ, самымъ страшнымъ мученіямъ въ адскомъ огнѣ [2]). И ни одно животное не должно быть убиваемо, хотя бы оно было вредно и хотя бы пришлось дѣйствовать противъ него по чувству самосохраненія. Понятно, почему буддизмъ, подобно браманизму, такъ относится къ животнымъ всякаго рода. Онъ видитъ въ нихъ одинаковыя съ собой существа, подверженныя одинаковой жизненной долѣ и тѣсно связанныя съ нимъ душепереселительнымъ процессомъ. Отсюда-то буддійскія легенды безпощадно клеймятъ охотящихся на животныхъ, палачей, мясниковъ, поваровъ, рыболововъ и тому подобныхъ людей и видятъ въ нихъ лицъ самой звѣрской натуры, заслуживающихъ адской кары или самыхъ презрѣнныхъ возрожденій [3]). Въ самомъ Китаѣ буддисты считаютъ «человѣкомъ преисподней [4])» того, который покупаетъ для умерщвленія какое бы то ни было животное. Далѣе, не смотря на то, что въ Китаѣ шелководство издавна признавалось почтеннымъ ремесломъ, буддистъ долженъ отказываться и отъ этаго занятія. Не имѣя же возможности оставить свое ремесло, онъ обязанъ, по крайней мѣрѣ, дать себѣ рѣшительное слово спасти нѣкогда всѣхъ погубленныхъ имъ шелковичныхъ червей. Въ этомъ случаѣ онъ долженъ слѣдовать примѣру Бодисатвы, высказавшему однажды слѣдующее: «я обязанъ столько же заботиться объ освобожденіи людей, сколько и объ освобожденіи животныхъ [5])». Буддійскимъ монахамъ въ Сіамскомъ королевствѣ воспрещается выходить въ сумерки—утреннія и вечернія—изъ опасенія раздавить подъ ногой какое-нибудь насѣкомое. Буддистъ, выходя на улицу со свѣтильникомъ, такъ осторожно старается нести его, чтобы не могла опалиться ни одно насѣкомое, пролетающее мимо. «Сіамцевъ стала бы тревожить совѣсть,—говоритъ одинъ католическій епископъ,—если бы они убили насѣкомое,—комара или муравья, высасывающихъ у нихъ кровь. Когда я однажды велѣлъ своему садовнику нетребить скорпіоновъ и змѣй, попадавшихся ему при копаньѣ сада, то онъ отвѣчалъ, что если это непремѣнно нужно сдѣлать, то я приведу другаго работника, такъ какъ самъ я не могу рѣшиться, изъ-за незначительной платы за свой трудъ, сдѣлаться виновнымъ въ убійствѣ [1])». Въ извѣстное время года, свидѣтельствуетъ упомянутый епископъ, богатые люди покупаютъ цѣлые челноки, наполненные рыбой, чтобы снова пустить ее въ рѣку. Охрана произведеній природы должна доходить до того, чтобы не наступить на упавшій листъ: нужно его обойдти тщательно. Оберегая и сохраняя жизнь существъ, буддистъ долженъ въ то же время дѣлать все, что можетъ облегчить имъ бѣдствіе бытія и уменьшить число скорбей. «Образъ жизни просвѣщеннаго долженъ быть исполненъ кротости состраданія и благотворительности. Благотворительность составляетъ великую заслугу. Ты долженъ быть ласковъ и благожелателенъ ко всякому существу. Ты долженъ распространять въ мірѣ радости [2]). Буддійскія легенды разсказываютъ объ Асокѣ, что онъ тысячами кормилъ бикшу, строилъ богадѣльни для больныхъ и слабыхъ людей и повелѣвалъ для удобства путешественниковъ садить при дорогахъ фруктовыя деревья и цѣлебныя травы, рыть колодцы, строить бесѣдки и т. п. Госпитали строились и для животныхъ. Въ эти госпитали принимались не только буйволы, коровы, козы, овцы и вообще животныя высшей организаціи, но и крысы, мыши, кроты, скорпіоны, пауки, черви и гады всякаго рода. «Сіамцы, говоритъ упомянутый епископъ, принимаютъ чужестранцевъ съ радушіемъ и вообще соперничаютъ между собою въ изобрѣтеніи способовъ облегченія трудностей путешествія. Частныя лица на собственный счетъ устраиваютъ для удобства путешественниковъ лѣстницы и мосты и сооружаютъ на дорогахъ и на берегу большихъ рѣкъ убѣжища и квартиры. Вниманіе женщинъ простирается до того, что они еже-

[1]) Wuttke. S. 582.
[2]) Lassen Zw. B. S. 418.
[3]) Köppen. S. 458.
[4]) Wuttke S. 582.
[5]) Ibid.

[1]) Köppen, Wuttke и др.
[2]) Wuttke. S. 579 et cet.

дневно выставляютъ на столбовыхъ дорогахъ большія кадки воды, чтобы путешественники могли утолить свою жажду» [1]). Этотъ обычай существуетъ на Цейлонѣ и въ нѣкоторыхъ другихъ буддійскихъ мѣстностяхъ. Такой образъ дѣйствій имѣетъ для буддистовъ очень важное значеніе. «Все, что благочестивый оказываетъ существамъ, дѣлаетъ онъ самому Буддѣ: доставляя радость существамъ, онъ исполняетъ божественной радостью самого Будду» [2]). Какъ видимъ, обязанность состраданія и обнаруженія его въ дѣятельной помощи страждущимъ простирается не на мірянъ только, но на всѣхъ исповѣдающихъ буддизмъ безъ исключенія. Но, очевидно, не всѣ способы выраженія буддійскаго состраданія составляютъ дѣло, доступное аскетамъ, такъ какъ нѣкоторые изъ нихъ требуютъ такого образа жизни, который противорѣчитъ кореннымъ требованіямъ буддійскаго аскетизма. Отсюда объясняется тотъ не естественный характеръ, который, по буддійскимъ легендамъ, принимаетъ самопожертвованіе аскетовъ. Имъ не чѣмъ жертвовать для облегченія участи голодныхъ, жаждущихъ и т. п., и вотъ легенды заставляютъ аскетовъ вырѣзать куски собственнаго мяса, выдергивать у себя глаза и т. д. Главная форма благотворительности, доступная буддійскимъ аскетамъ на извѣстныхъ ступеняхъ ихъ духовной жизни по отношенію къ людямъ, это—проповѣдь о ничтожествѣ всего сущаго, но и она очень мало пригодна для мірянъ.

Но какъ здѣсь въ отношеніяхъ буддиста къ страждущимъ предлагается, собственно говоря, низшее, крайне одностороннее и безплодное для развитія общественныхъ силъ требованіе, такъ точно и касательно отношеній, существующихъ въ сферѣ государственной жизни, буддизмъ не предлагаетъ ничего такого, что свидѣтельствовало бы, что нравственное значеніе этихъ отношеній понятно и цѣнится буддизмомъ.

Мораль, вообще учащая терпѣливо переносить всякую несправедливость и всякую жестокость, проповѣдуетъ слѣпое повиновеніе власти и строго запрещаетъ всякій протестъ противъ злоупотребленій и насилій тирраніи, поощряя, такимъ образомъ, деспотизмъ и воспитывая въ рабствѣ народныя массы. Отсюда то, буддисты съ готовностью переносятъ чуждое иго и сторонятся отъ участія

[1]) Ibid. У Кэпена также и др.

[2])Wuttke. S. 579.

въ правленіи. Благодаря ученію, по которому все, случающееся съ человѣкомъ, считается прямымъ и неизбѣжнымъ воздаяніемъ за дѣйствія теперешней или прежней жизни, лютѣйшія пытки и казни составляютъ отличительную черту почти всѣхъ буддійскихъ государственныхъ кодексовъ. Распятіе на крестѣ и заливка горла расплавленнымъ оловомъ—казни весьма обыкновенныя. Убійство наказывается убійствомъ, увѣчье—увѣчьемъ и т. д. Буддизмъ, требующій отъ всѣхъ своихъ послѣдователей совершеннаго отреченія отъ міра и поставляющій высшей цѣлью міроваго круговращенія уничтоженіе всего тлѣннаго и преходящаго, вовсе не мирится съ существованіемъ государства, преслѣдующаго какую-нибудь опредѣленную задачу и стремящагося къ осуществленію какого-нибудь опредѣленнаго идеала, и вовсе чуждъ всякихъ земныхъ и міровыхъ интересовъ, вопросовъ національныхъ, политическихъ, соціальныхъ, гуманныхъ [1]). Существованіе государства не мирится, наконецъ, съ основнымъ характеромъ буддійской морали. Буддистъ долженъ стремиться не къ творческой дѣятельности и къ труду на какомъ-нибудь житейскомъ поприщѣ, но къ самоотреченію, отчужденію отъ всякой дѣятельности и къ абсолютному покою духа. Жизнь же въ государствѣ есть дѣятельность не для своихъ только, но для общественныхъ цѣлей, есть трудъ, а не сонъ и требуетъ живаго, бьющагося сердца, а не опустошеннаго или оцѣпенѣвшаго въ летаргическомъ снѣ. Впрочемъ, и тутъ жизнь взяла свое и не подчинилась капризнымъ и своенравнымъ требованіямъ системы. Допустивъ въ свою среду мірянъ, буддизмъ не могъ не допустить терпимости и по отношенію къ государственной жизни. Конечно, буддійское государство, допущенное въ качествѣ неизбѣжнаго зла, должно носить свой особый оттѣнокъ, въ извѣстныхъ отношеніяхъ отличающій его отъ браминскаго. Если небытіе есть сущность и основа всего, то всѣ люди должны быть равноправны, и браминское дѣленіе на касты должно было потерять, какъ мы видѣли, свою суровость и незыблемость. Вотъ что высказывалъ Будда относительно этого послѣдняго вопроса. «Мой законъ, говоритъ онъ, есть законъ милосердія ко всѣмъ, подобно тому какъ существуетъ одинъ и тотъ же для всѣхъ законъ воздаянія. Какъ вода одинаково всѣхъ омываетъ и очищаетъ, добрыхъ и злыхъ, и какъ небо отверзто для всѣхъ, такъ

[1]) Koppen. S. 480.

и мое ученіе не дѣлаетъ никакого различія между мужемъ и женой [1]), знатнымъ и незнатнымъ. Между исповѣдниками Будды нѣтъ болѣе ни брамина, ни судры. «Кто пристальнѣе всмотрится въ тѣло, говоритъ онъ же, тотъ не найдетъ никакого различія между тѣломъ раба и царя. Въ самомъ худомъ тѣлѣ можетъ обитать лучшая душа. Только по отношенію къ духу, заключающемуся въ тѣлѣ, оно должно быть уважаемо или неуважаемо. Добродѣтель не спрашиваетъ о кастахъ» [2]) и т. д. Въ одной изъ буддійскихъ легендъ говорится слѣдующее: «между браминомъ и человѣкомъ всякой другой касты не существуетъ такого различія, какъ между камнемъ и золотомъ, свѣтомъ и тьмой. Браминъ, на самомъ дѣлѣ, произошелъ не отъ воздуха или вѣтра и не выросъ изъ земли: браминъ родился отъ женщины совершенно также, какъ и всякій чандалъ. Послѣ смерти брамина, тѣло его бросаютъ, какъ вещь совершенно негодную, т. е. поступаютъ съ нимъ, какъ съ тѣлами людей всѣхъ другихъ кастъ. Въ чемъ же здѣсь отличіе брамина отъ другихъ [3])». Такихъ мѣстъ мы могли бы привести очень много. Впрочемъ, Будда, не смотря на это, допускалъ, что рожденіе въ высшемъ или низшемъ положеніи есть слѣдствіе добродѣтелей или пороковъ предшествовавшей жизни и что въ дѣйствительности законно существуетъ восходящая градація отъ чандалъ до браминовъ [4]). Вмѣстѣ съ этимъ въ глазахъ буддиста естественно пали и національныя разности, такъ рѣзко дававшія чувствовать себя въ браминскомъ государствѣ. Буддійское государство—не національное государство. Кто позналъ истину, тотъ и буддистъ, будетъ ли онъ по происхожденію индіецъ, монголъ, сіамецъ, калмыкъ, бурятъ и т. д. Буддійское государство можетъ быть всюду, гдѣ принята мысль

[1]) Повидимому, эти слова Будды противорѣчатъ его же собственнымъ словамъ касательно женщинъ, приведеннымъ нами выше. Но это противорѣчіе, кажущееся. Здѣсь Будда говоритъ о равенствѣ между мужчиной и женщиной со стороны ихъ происхожденія, а не добродѣтели или способности къ добродѣтели.

[2]) Благодаря этому, кастовое дѣленіе сохраняется у нѣкоторыхъ буддійскихъ народовъ и доселѣ. Наши калмыки, напр. раздѣляютъ себя на аристократію и простонародіе, т. е. на людей бѣлой касты и черной, что напоминаетъ прямо браманизмъ.

[3]) Köppen. S. 128—130. Wuttke S. 533. Dunker. S. 196.

[4]) У тѣхъ же писателей.

о ничтожествѣ всего существующаго. Относясь индиферентно къ естественнымъ національнымъ разностямъ, буддизмъ съ такимъ же безразличіемъ относится къ той или другой формѣ государственнаго правленія и къ тому или другому складу разныхъ отраслей государственной жизни. Въ глазахъ настоящаго послѣдователя Будды все это не имѣетъ никакого интереса и представляется дѣломъ суетнымъ и ничтожнымъ. Буддизмъ не предноситъ государству никакого идеала и не ставитъ ему никакой задачи. Съ своей стороны буддійское государство, чуждое національныхъ интересовъ, почти безразлично относится къ религіознымъ убѣжденіямъ и представленіямъ людей, входящихъ въ составъ его или принадлежащихъ къ другимъ государствамъ. Брамины отлучали отъ своего общества и налагали проклятіе на всякаго, разномыслящаго съ ними, смотря на него, какъ на чудовище, прикосновеніе котораго такъ же вредно, какъ отрава или чумная зараза. Буддистъ же далекъ отъ предубѣжденія противъ чуждыхъ ученій и культовъ, не проповѣдуетъ никакой ненависти къ исповѣдникамъ другихъ религій и запрещаетъ преслѣдовать ихъ, избѣгать, наказывать, или умерщвлять, совѣтуя, напротивъ того, дѣйствовать на нихъ путемъ убѣжденія. Мало того, буддистъ обязанъ почтительно относиться къ исповѣдникамъ другихъ религій и содѣйствовать ихъ распространенію и развитію. Такое отношеніе буддиста къ другимъ религіямъ и ихъ исповѣдникамъ есть слѣдствіе отрицательнаго характера буддійскаго ученія, по которому оно стремится не къ созданію чего либо, но къ разрушенію всего существующаго. Наконецъ, буддистъ, преслѣдуя исповѣдниковъ той или другой религіи, тѣмъ самымъ оказался бы противникомъ кореннаго правила буддійской морали и принципа буддійскаго ученія вообще, по которому благочестивый обязанъ, на сколько для него возможно, уменьшать бѣдствія и несчастія одушевленныхъ существъ, а не увеличивать страданій ихъ и тѣмъ поддерживать существенное зло, т. е. круговращеніе міровъ и одушевленныхъ существъ. Буддистъ, видящій во всѣхъ одушевленныхъ существахъ дѣтей одного и того же «ничто», представляетъ себѣ и всѣ религіи родственными одна другой, вышедшими изъ одного источника, преслѣдующими одну и туже цѣль и указывающими на одинъ и тотъ же конецъ. Всѣ религіи, по мнѣнію буддиста, суть только различныя выраженія и искаженія одной и той же истины и одного и того же

спасенія, возвѣщенныхъ Буддою [1]). Только жестокія религіи и кровавые культы буддистъ исключаетъ изъ этой родственной связи и почитаетъ ихъ произведеніями злыхъ духовъ. Послѣдователи Будды не считаютъ себя, такимъ образомъ, исключительными обладателями всей религіозной истины, но признаютъ въ ней участіе другихъ. Отсюда-то, у буддистовъ образовалось вѣрованіе въ то, что въ самыхъ небесныхъ жилищахъ находится три яруса, занимаемые такими существами, «которыя, не зная Будды и его ученія, исполнили мѣру своихъ добродѣтелей и обязанностей» [2]). Уже первый буддійскій царь Асока является образцомъ религіозной терпимости. Не смотря на то, что всѣми силами своей власти и своего авторитета старался о распространеніи буддизма, онъ никого не только не хотѣлъ принуждать къ принятію буддизма крутыми и насильственными мѣрами, но очень ясно давалъ знать, что всякій имѣетъ право жить по своей вѣрѣ и быть блаженнымъ по своему» [3]). «Почитать надлежитъ, конечно, только свою собственную религію, но не слѣдуетъ осуждать и религію другихъ. Бываютъ даже случаи, когда нужно почитать религію другихъ. И если, по требованію обстоятельствъ, люди поступаютъ такъ, то они споспѣшествуютъ своей собственной религіи и оказываютъ пользу религіи другихъ. Значитъ, только единодушіе благотворно... Даже всѣ люди могутъ слушать и почтительно слѣдовать закону того или другаго народа» [4]). Меньшее, наконецъ, имѣетъ достоинство раздаяніе милостыни, чѣмъ исполненіе того, что содѣйствуетъ «прославленію и

[1]) Вотъ какъ ламаисты передаютъ это. «Когда явился на землѣ Шакъя-Муни, онъ возвѣщалъ свое ученіе не только въ Индіи, но и въ самыхъ отдаленныхъ странахъ, и нашелъ, что не всѣ народы способны понимать ламайскую вѣру. Не желая, между тѣмъ, оставить ихъ блуждающими въ тьмѣ невѣдѣнія, онъ сдѣлалъ то, что казалось ему самымъ полезнымъ дѣломъ: именно онъ далъ чуждымъ народамъ такой законъ, который сообразовался бы съ складомъ мыслей каждаго изъ нихъ. Милосердіе Будды простиралось, такимъ образомъ, на всѣ народы (Кöppen. S. 462). Китайскіе буддисты на этомъ основаніи не видятъ существенной разницы между ученіемъ Фо и Конфуція, утверждая, что ученіе Конфуція только не освобождаетъ окончательно отъ душепереселеній, тогда какъ ученіе Будды или Фо доставляетъ полное освобожденіе изъ сансары.

[2]) Köppen. S. 463, ср. у М. Мюллера, Дункера и др.

[3]) Köppen. S. 464—465. См. у М. Мюллера, Вуттке и др.

[4]) Ibid.

развитію всѣхъ религій» [1]). Однако, не смотря на это, и буддизмъ не могъ совершенно остаться вѣрнымъ своему религіозному индиферентизму. Такъ, мы уже знаемъ, что буддійскимъ аскетамъ, въ самое раннее время буддійской исторіи, воспрещалось обращаться за милостыней къ невѣрующимъ и скептикамъ. Много можно было бы принести и другихъ данныхъ въ пользу этой мысли, но ради избѣжанія расширенія предѣловъ нашего сочиненія мы опускаемъ ихъ.

Таково религіозно—нравственное міровоззрѣніе буддизма. Сводя къ общимъ итогамъ все сказанное нами, мы постараемся выразить сущность буддійскаго нравоученія по возможности въ немногихъ положеніяхъ, которыя бы обнимали всѣ его главные, существенные моменты. Затѣмъ, противопоставимъ буддизму христіанское нравственное ученіе въ тѣхъ его сторонахъ, въ какихъ это противопоставленіе требуется буддизмомъ. Мы сперва сформулируемъ формальную сторону буддійскаго нравоученія, а за тѣмъ — матеріальную.

Обращаясь къ первой изъ этихъ двухъ сторонъ, мы видимъ, что исходнымъ пунктомъ буддійскаго нравоученія служитъ понятіе о злѣ въ противоположность добру. Что же такое зло съ точки зрѣнія буддизма и въ чемъ онъ полагаетъ сущность его? 1) Зло—это сама жизнь, самое существованіе человѣческое, какъ неизбѣжно сопровождающееся неотдѣлимыми отъ всякаго реальнаго бытія бѣдствіями и несчастіями. Гдѣ есть жизнь, тамъ непремѣнно предполагается и зло, какъ коренной, существенный признакъ ея. Все, въ чемъ проявляется и выражается эта жизнь, есть ничтожество, суетность. Значитъ, съ буддійской точки зрѣнія добро тамъ, гдѣ потухаетъ и уничтожается эта жизнь. Высочайшее благо для буддиста — это нирвана, предполагающая всецѣлое уничтоженіе не только личнаго, но и безличнаго человѣческаго бытія, обыкновенно допускаемаго даже наиболѣе крайними пантеистическими системами. 2) Но на вопросъ, откуда это зло и чѣмъ обусловливалось первичное происхожденіе его, буддизмъ не даетъ намъ отвѣта, подобно тому какъ онъ не даетъ отвѣта и на вопросъ, откуда этотъ міръ, какая сила создала его изначально и какъ вяжется бытіе его съ понятіемъ о «ничто», о небытіи, какъ объ единственномъ дѣйствительномъ бытіи.

[1]) Ibid.

Поставляя корень зла въ присущемъ одушевленнымъ существамъ влеченіи къ жизни, выражающемся, съ одной стороны, въ желаніи сохранить и продлить собственную жизнь, а съ другой—въ стремленіи дать жизнь подобнымъ себѣ существамъ, буддизмъ только констатируетъ эмпирически—данный фактъ, но не выясняетъ нисколько первоначальнаго происхожденія этаго кореннаго или «первороднаго» грѣха. 3) Разсматривая жизнь, какъ зло, какъ рядъ всякаго рода бѣдствій и несчастій, съ безусловной необходимостью предполагаемыхъ ею, буддизмъ поставляетъ главнѣйшимъ и единственнымъ побужденіемъ къ добродѣтельной жизни сознаніе бѣдствій и несчастій жизни и страхъ ожидающихъ человѣка перевоплощеній. 4) Сообразно со всѣмъ этимъ, и добродѣтель поставляетъ буддизмъ не въ пріобрѣтеніи какого-либо положительнаго нравственнаго совершенства и не въ развитіи силъ человѣческаго духа сообразно съ природой каждой изъ нихъ, но въ подавленіи всѣхъ жизненныхъ потребностей и стремленій духовно-чувственной природы человѣка и въ парализаціи и мысли, и чувства, и воли его до такой степени, что онъ утрачиваетъ самое сознаніе о прекращеніи всего этого. Порочное состояніе, порокъ, съ буддійской точки зрѣнія, составляетъ въ человѣкѣ то, что противорѣчитъ этому стремленію къ обезличенію себя и самоуничтоженію. 5) Нравственнымъ высочайшимъ идеаломъ для буддиста служитъ не живой, личный Богъ, Котораго онъ вовсе не знаетъ, но живущая лишь въ мысли, въ представленіи буддиста, фантастическая личность Будды, погрузившагося въ нирвану и не имѣющаго съ своими послѣдователями никакого живаго, реальнаго общенія.

Обращаясь къ матеріальной сторонѣ буддійскаго нравоученія, мы приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ. 1) Въ сферѣ индивидуальной жизни человѣка буддійская добродѣтель выражается въ такомъ его настроеніи, по которому для буддиста: а) жизнь тѣлесная, здоровье тѣла и тѣлесныя естественныя силы составляютъ не высокое благо для цѣлей духа, но ничтожество, суетность и зло, по отношенію къ которымъ возможно единственно желаніе, желаніе—освободиться отъ нихъ, б) не благоразумное пользованіе многообразными дарами природы и обладаніе собственностью, имуществомъ, составляютъ нравственно-безупречное качество человѣческаго духа, но пренебреженіе ко всему этому, удаленіе отъ нихъ, с) не способность избрать опредѣленное поприще для дѣятельности, для

плодотворнаго труда, и—безукоризненно проходить его, но покой духа и тѣла, апатическое настроеніе, составляютъ существенное желательное качество его въ этомъ отношеніи. Единственное призваніе въ жизни, существующее для буддиста, это—аскетизмъ, какъ единственное и исключительное условіе освобожденія отъ сансары. Этотъ аскетизмъ а) со стороны своихъ отношеній къ внѣшней дѣятельности есть полное, безусловное отреченіе отъ міра, который есть ничтожество, зло по самому факту своего бытія, и—отъ всѣхъ интересовъ людскихъ, какъ неизбѣжно грѣховныхъ; а б) со стороны своего внутренняго характера буддійскій аскетизмъ состоитъ въ доведеніи человѣческой личности до полной абстракціи; въ подавленіи всякой жизне-дѣятельности ея и въ превращеніи ея въ ничто. 2) Что касается до такъ называемыхъ соціальныхъ или общественныхъ добродѣтелей, проявляющихся въ жизни семейной, національной, государственной, то ихъ не знаетъ, собственно говоря, буддизмъ, какъ скоро онъ остается вѣренъ кореннымъ своимъ принципамъ. Семейныя, національныя и т. п. отношенія и связи, съ точки зрѣнія основныхъ началъ буддійскаго міровоззрѣнія, суть зло, отъ котораго нужно освобождаться, такъ какъ они привязываютъ человѣка къ сансарѣ—этому бѣдственному и грѣховному существованію и сами въ себѣ не заключаютъ ничего истиннаго и устойчиваго. Всѣ эти связи и отношенія буддизмъ можетъ допустить и допускаетъ, только какъ неизбѣжное, неотвратимое зло. Но допустивши существованіе семьи, общества, государства, буддизмъ требуетъ отъ членовъ ихъ своеобразныхъ добродѣтелей, которыя однакожъ несравненно ниже добродѣтелей, свойственныхъ аскетамъ, и прямо отнюдь не ведутъ въ нирвану. а) Въ семейной жизни добродѣтель буддійская выражается въ полномъ подчиненіи жены мужу, а дѣтей родителямъ,—отцу—главнымъ образомъ,—въ кротости и мягкости обращенія старшихъ членовъ семьи съ младшими; въ отношеніяхъ человѣка ко всѣмъ «одушевленнымъ» существамъ — въ дѣятельномъ состраданіи; b) въ національныхъ столкновеніяхъ и связяхъ—въ полной, безразличной терпимости; а с) въ государственной жизни—въ кажущемся чувствѣ равноправности, въ религіозномъ индиферентизмѣ и въ безусловномъ миролюбіи, не допускающемъ войны. д) Отношеній же къ церкви для буддиста не существуетъ, потому что буддизмъ не создалъ церкви.

ГЛАВА V.

Сопоставленіе буддійскаго нравоученія съ христіанскимъ.

Начертанный выше нравственный идеалъ буддизма поставляется съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ въ живую непосредственную связь, почитается нѣкоторыми выше христіанскаго нравоученія и большинствомъ одобряется почти безусловно. Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ сопоставленію буддійскаго нравоученія съ христіанскимъ, считаемъ нужнымъ сдѣлать слѣдующія предварительныя замѣчанія относительно такихъ воззрѣній на буддійское нравоученіе.

Что касается генетической связи буддизма съ христіанствомъ, то ея вовсе не оказывается, какъ это мы старались доказать, излагая историческое происхожденіе буддизма. Мало того, изъ нашего изложенія слѣдуетъ, что буддизмъ многимъ обязанъ христіанскому вліянію на него. Но и то, что заимствовано буддизмомъ изъ христіанства, подверглось такой передѣлкѣ, что по своему духу и смыслу утратило всякое истинное сходство съ нимъ. Ближайшее разсмотрѣніе существеннѣйшихъ моментовъ буддійскаго нравоученія, съ точки зрѣнія христіанской, еще больше откроетъ отсутствіе, какого-бы то ни было, родства христіанства съ буддизмомъ и выставитъ предъ нами въ яркомъ свѣтѣ діаметральную противоположность ихъ другъ съ другомъ, равно какъ и полную несостоятельность тѣхъ, которые усиливаются видѣть въ нравственномъ идеалѣ буддизма что-то высокое, облагораживающее, цивилизующее. Мы не хотимъ думать, что этого рода панегиристы буддизма, ставя такъ высоко нравственное ученіе его, имѣютъ какую-нибудь заднюю мысль, клонящуюся къ подрыву христіанскаго авторитета. Всего вѣроятнѣе, это происходитъ отъ того, что они опускаютъ изъ виду самые принципы, лежащіе въ основѣ буддійскаго нравоученія, и соблазняются встрѣчающимися въ немъ требованіями и предписаніями, дѣйствительно безукоризненными, если ихъ брать въ отдѣльности, отрѣшенно отъ цѣлаго строя понятій и воззрѣній, къ которымъ они примыкаютъ и отъ которыхъ они неотдѣлимы. Въ самомъ дѣлѣ, буддизмъ, напр., настойчиво внушаетъ своимъ послѣдователямъ терпѣніе, прощеніе

обидъ, благотворительность и т. под. Все это несомнѣнно здравыя требованія. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что буддизмъ нужно поставлять выше всѣхъ моральныхъ системъ даже древняго языческаго міра?! Всѣ эти требованія встрѣчаются почти у всѣхъ древнихъ языческихъ моралистовъ, хотя они и выражаются въ различныхъ формахъ. Но не этимъ опредѣляется сущность нравственныхъ воззрѣній и не въ этомъ коренится различное вліяніе ихъ на нравственное сознаніе и на практическую жизнь человѣка. Смотря по тому, что лежитъ въ основѣ этихъ воззрѣній и что обусловливаетъ специфическій смыслъ ихъ у различныхъ моралистовъ, они могутъ разнообразиться до изумительной степени и даже противорѣчить другъ другу. Возьмемъ, напр., терпѣніе. Иной смыслъ и значеніе оно имѣетъ у китайцевъ, иной — у индійцевъ, иной — у персовъ, иной—у Платона, иной — у эпикурейцевъ, иной—у стоиковъ. Если останавливать вниманіе на этихъ частныхъ отрывочныхъ выраженіяхъ нравственнаго сознанія народовъ или отдѣльныхъ лицъ, то мы вынуждены будемъ обезразличить самыя противоположныя нравственныя доктрины и совершенно объединить ихъ въ нашемъ представленіи. Только пониманіе принциповъ, основныхъ началъ той или другой нравственной системы даетъ средство, съ одной стороны, понять смыслъ и значеніе отдѣльныхъ, частныхъ нравственныхъ правилъ, а съ другой—надлежащимъ, правильнымъ образомъ оцѣнить ихъ жизненность и благотворность. Значеніе высшихъ, коренныхъ принциповъ въ наукѣ и жизни понималъ уже Пиѳагоръ Самосскій. Онъ выражался, что безъ надлежащаго знанія и пониманія истиннаго принципа даже вовсе не возможно какое-нибудь трезвое, правильное знаніе вообще, подобно тому какъ безъ главы, безъ правителя, не могутъ существовать ни семейство, ни государство [1]). Въ указанномъ игнорированіи основныхъ началъ буддизма, по нашему мнѣнію, и заключается причина странныхъ восторженныхъ отзывовъ о буддійской морали.

Кромѣ того, такіе отзывы исходятъ отъ лицъ, недавшихъ себѣ труда отличить въ буддійскомъ нравственномъ ученіи то, что принадлежитъ ему специфически, отъ того, что есть ничто иное, какъ

[1]) Stein's: Historisch-kritische Darstellung der pathologischen Moralprincipien und einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen auf dem socialen Gebiete, S. 5—6.

результатъ послѣдующихъ наслоеній, образовавшихся подъ чуждыми вліяніями. Таково, напр., ученіе о любви, милосердіи и т. п., какъ мы имѣли уже случай замѣчать. Тоже нужно сказать о цѣломъ рядѣ нравственныхъ предписаній и правилъ, вторгшихся въ буддійское нравоученіе съ теченіемъ времени, между которыми мы встрѣчаемъ заповѣди, узаконяющія отношеніе человѣка къ верховному Существу, прежде рѣшительно неизвѣстныя буддизму, и самое подробное исчисленіе грѣховъ противъ Бога и ближнихъ съ подраздѣленіемъ ихъ на смертные, тяжкіе и т. д., между тѣмъ какъ прежде вся сумма предписаній сводилась къ слѣдующимъ требованіямъ: не убивать ничего живаго, не похищать чужой собственности, сохранять цѣломудріе, не лгать, не употреблять наркотическихъ веществъ, послѣ полудня ничего не ѣсть, не заниматься музыкой и танцами, не употреблять косметическихъ составовъ, не спать на широкой и мягкой постелѣ и не имѣть при себѣ золота или серебра. Имѣя въ виду охарактеризовать сущность нравственнаго ученія буддизма въ его наиболѣе чистомъ видѣ, мы считали внѣ своей задачи распространяться о всѣхъ нравственныхъ предписаніяхъ и запрещеніяхъ, выработавшихся въ буддизмѣ съ теченіемъ времени. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что и они являются въ буддизмѣ далеко не тѣмъ, чѣмъ представляютъ ихъ нѣкоторые ученые, и носятъ характеръ свойственной буддизму мертвенности и болѣзненной экзальтированности.

Наконецъ, ошибки въ пониманіи и оцѣнкѣ буддизма проистекаютъ отъ того, что буддійскую нравственность лишаютъ ея естественнаго основанія, именно—религіознаго и разсматриваютъ независимо отъ него, исходя изъ той мысли, будто нравственная жизнь человѣка не имѣетъ надобности опираться на религіозный авторитетъ и раскрывается исключительно, вполнѣ на своей, совершенно самостоятельной, почвѣ. Такъ, напр., смотритъ на дѣло Кэппенъ и нѣкоторые другіе писатели о буддизмѣ. Не мѣшаетъ замѣтить, что мысль о независимости нравственности отъ религіи высказывалась еще задолго до Р. Х. въ языческомъ мірѣ и тогда же горячо оспаривалась самыми замѣчательными представителями философской мысли. Мысль о независимости нравственности отъ религіи, въ первый разъ заявившаяся, хотя безъ достаточной опредѣленности и даже сознательности, у Софокла въ его трагедіи «Антигона», какъ думаетъ Пфлейдерръ [1]), въ наше время стала весьма популярной, благодаря въ особенности нѣкоторымъ представителямъ французской, англійской и германской философіи, настойчиво проводившимъ ту мысль, что нравственная жизнь совершенно не зависитъ отъ религіозной идеи, что она управляется собственными законами, неимѣющими ничего общаго съ религіей, и что религія есть ничто иное, какъ популярное выраженіе нравственной идеи. Входить въ критическую оцѣнку этого, весьма важнаго и въ тоже время труднаго, вопроса не составляетъ для насъ въ настоящемъ случаѣ особенной надобности, и потому мы можемъ ограничиться слѣдующими краткими замѣчаніями. Во-первыхъ, совершенно превратно судятъ о буддизмѣ, когда говорятъ, что буддизмъ, какъ враждебный всякой вѣрѣ въ высочайшее Существо, служитъ неоспоримымъ доказательствомъ полнѣйшей независимости нравственности отъ религіи. Слово «атеистъ», которое изслѣдователями буддизма такъ часто примѣняется въ отношеніи къ его основателю Шакъя-Муни, отнюдь нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что для него вовсе несуществовало никакого представленія объ абсолютномъ. Слово «атеистъ», появившееся въ первый разъ у грековъ, означало тамъ человѣка, котораго представленіе о высочайшемъ Существѣ не соотвѣтствовало господствующимъ вѣрованіямъ. Въ этомъ смыслѣ греки называли атеистами такихъ геніевъ-философовъ, каковы: Ксенофонъ, Анаксагоръ, Сократъ [2]). Въ наше время атеистами на научномъ языкѣ называютъ мыслителей, которые не признаютъ бытія живаго, личнаго Бога, ни сколько не отрицая, однакожъ, вообще бытія верховнаго начала жизни, сливаемаго обыкновенно ими съ міромъ и не живущаго, по ихъ представленію, отдѣльною и независимою отъ міра жизнью. Формы этого атеизма очень разнообразны, смотря по тому, изъ какихъ началъ онъ проистекаетъ и въ какой степени отрицаетъ истинную идею Бога. Наиболѣе общія формы атеизма суть: пантеизмъ и матеріализмъ. Въ этомъ-то смыслѣ Будда — такой же атеистъ, какъ напр. Спиноза или Гегель. Какъ касательно Спинозы слѣдующія слова Шлейермахера: «онъ»—Спиноза—«былъ преиспол-

[1]) Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert. 1872. S. 14.

[2]) Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящихъ временъ, Льюиса, въ перев. В. Спасовича. Стр. 39, 73 и 141.

ненъ религіей и религіознымъ чувствомъ» [1]) въ извѣстномъ смыслѣ весьма справедливы, не смотря на то, что Спиноза отъ современныхъ ему и позднѣйшихъ людей заслужилъ названіе атеиста, такъ и относительно Будды, съ извѣстной точки зрѣнія, нельзя сказать, чтобы онъ былъ абсолютнымъ безбожникомъ: и у Будды было своего рода религіозное міровоззрѣніе, хотя въ высшей степени своеобразное, даже чудовищное, по сравненію его съ христіанскимъ. Значитъ, Будду нужно называть атеистомъ лишь въ условномъ смыслѣ слова. Безусловный атеизмъ, въ смыслѣ полнѣйшей безпринципности, составляетъ достояніе идіотовъ и новѣйшихъ ложныхъ позитивистовъ, запрещающихъ даже останавливаться на такихъ вопросахъ, какъ вопросъ объ абсолютномъ бытіи, о конечныхъ причинахъ и т. п. Что Будда не былъ атеистомъ въ только что указанномъ смыслѣ слова, это видно и изъ тѣхъ данныхъ, которыя заключаются въ буддійской же религіи. Такъ, въ предписаніяхъ ея мы встрѣчаемъ прямое и сильное осужденіе тѣхъ, кто сдѣлался атеистомъ вслѣдствіе пренебреженія къ вопросу о высочайшемъ бытіи, и—всецѣлаго погруженія мысли въ міръ «пустыхъ, ничтожныхъ» явленій, и кто своею животною, чувственною жизнью помрачилъ въ себѣ нравственное сознаніе до такой степени, что потерялъ внутреннее расположеніе къ вѣчному и безпредѣльному [2]). Отъ атеистовъ Будда запрещалъ даже принимать милостыню своимъ бикшу. Для атеистовъ же онъ назначилъ самыя низшія и мучительныя перерожденія. Атеизмъ, впослѣдствіи времени, былъ поставленъ буддистами въ числѣ смертныхъ грѣховъ. Для безбожниковъ отводится буддистами особое мѣсто въ аду, гдѣ ожидаютъ ихъ такія ужасныя мученія, какія только могла изобрѣсти пламенная и необузданная фантазія восточнаго человѣка. Но при этомъ для насъ весьма важно то обстоятельство, что смыслъ и задача нравственной жизни понимаются и опредѣляются въ буддизмѣ именно такъ, какъ этого требуетъ высшій теологическій принципъ буддизма. Тотъ фактъ, что Будда поставилъ цѣлію человѣческой нравственной жизни постепенное духовное самоубійство, не только не составляетъ какого-либо случайнаго явленія въ нравоученіи буддійскомъ,

[1]) Rede über die Religion. S. 47.

[2]) Это вѣчное и безпредѣльное, само собою разумѣется, нужно понимать съ точки зрѣнія буддійской, уже достаточно нами разъясненной.

но есть неизбѣжный логическій выводъ изъ той догмы буддизма, что абсолютное, къ которому должно стремиться конечное, условное, есть небытіе, ничто. Во-вторыхъ, какъ у Будды, такъ и вообще у подобныхъ ему атеистовъ, нравственная идея не только не отрывается отъ религіозной, но совершенно гармонируетъ съ нею и опредѣляется ею, если только мыслящій духъ шелъ послѣдовательно, неуклонно, по однажды намѣченному пути. И насколько религіозная идея тутъ уклоняется отъ чистоты и высоты христіанскихъ представленій о Богѣ, на столько же бываетъ далека и нравственная идея отъ христіанскаго идеала жизни. Для большей ясности и доказательности нашей мысли приведемъ два-три примѣра. Такъ, съ точки зрѣнія стоиковъ, верховное существо есть ничто иное, какъ высочайшая естественная сила, чуждая сердца, но обладающая разумомъ. Нужно ли говорить, что именно изъ этого представленія ихъ о Божествѣ исходилъ идеалъ ихъ бездушнаго, холоднаго, какъ ледъ, мудреца, исполненнаго надменности и самомнѣнія. Величайшій ученикъ Сократа, Платонъ, рядомъ съ верховнымъ Существомъ, въ представленіи о которомъ видно предчувствіе «Отца и Создателя вселенной», ставитъ матерію, изначала существующую и имѣющую независимое бытіе. Согласно съ этимъ Платонъ поставляетъ и существо нравственной жизни въ освобожденіи духа изъ оковъ чувственности и въ господствѣ разума, какъ божественнаго начала. Отсюда же—зло у него составляетъ какую-то космическую необходимость и представляется явленіемъ естественнымъ. Суть нравственнаго зла здѣсь не понята. Выдвигая неумѣренно значеніе разума, Платонъ поставляетъ полное спасеніе человѣка въ познаніи, въ мудрости, чрезъ то ставитъ порокъ въ главную зависимость отъ невѣдѣнія, добродѣтели усвояетъ характеръ интеллектуальной функціи, всѣхъ не философовъ обрекаетъ на страданія подъ тяжестью зла, грѣха и т. д. Аристотель представляетъ себѣ Бога, какъ одну разумную движущую причину, начертавшую однажды законы природы и затѣмъ предоставившую ихъ свободному ихъ дѣйствію. Не отсюда ли и мораль Аристотеля носитъ какой-то механическій характеръ взмѣриванія и взвѣшиванія? Хотя Аристотель и горячо возставалъ противъ Сократа и Платона, считавшихъ нравственность и знаніе за одно и тоже [1]), и подробно доказывалъ,

[1]) Въ наше время подобную мысль пустилъ въ ходъ Бокль въ своей «Исто-

что подобный взглядъ основанъ на психологической ошибкѣ, опускающей изъ виду различіе между теоретическимъ и практическимъ знаніемъ, тѣмъ не менѣе и онъ, видя въ Божествѣ преимущественно разумъ, отчеснявшій собою въ немъ чисто-нравственныя свойства, поставлялъ добродѣтель въ совершенствѣ познавательной способности человѣка, а счастіе — въ мудрости. Какъ видимъ, представленію о природѣ и свойствахъ Божества вполнѣ соотвѣтствуетъ представленіе о природѣ и свойствахъ нравственной жизни. Тутъ, слѣдовательно, рѣчь можетъ и должна быть не о томъ, что такая-то моральная система лишена религіозной, принципально-теоретической основы, а о томъ, какова эта основа сама въ себѣ и въ ея отношеніи къ нравственной идеѣ. «Понятіе о Богѣ составляетъ... до такой степени необходимое предположеніе и условіе нравственности, говоритъ Вуттке, что сущность и степень нравственности условливается сущностью и степенью этого понятія о Богѣ, хотя высшая степень этого послѣдняго и не служитъ необходимой причиной высшей степени нравственности. Истинная нравственность, значитъ, возможна только тамъ, гдѣ существуетъ истинное представленіе о Богѣ, т. е. гдѣ Богъ понимается, какъ безконечный духъ въ полномъ смыслѣ слова, а не какъ существо, такъ или иначе ограниченное» [1]). Въ третьихъ, хотя нравственная жизнь и возможна безъ религіи, предполагающей не одно признаніе Божества, но и живыя отношенія къ Нему, изъ этого еще отнюдь не слѣдуетъ, чтобы такая нравственность имѣла твердыя основы и истинную цѣль. «Въ самомъ дѣлѣ, если бы свѣтъ религіи потухъ, то было бы не понятно, справедливо замѣчаетъ Мартенсенъ, почему и зачѣмъ тогда нужно было бы вести нравственную жизнь при всѣхъ этихъ конечныхъ и временныхъ отношеніяхъ» [2]). Одного сознанія долга, который, во что бы то ни стало, долженъ быть исполненъ, здѣсь вовсе недостаточно. Одно уже фактическое признаніе лежащаго на насъ долга—вести добродѣтель-

ріи цивилизаціи въ Англіи», произведшую не мало путаницы въ умахъ у насъ. Не можемъ не замѣтить, что Лекки въ своемъ сочиненіи: «Исторія возникновенія и вліянія раціонализма въ Европѣ», переведенномъ и на русскій языкъ А. Н Пыпинымъ, слишкомъ поверхностно отнесся къ вопросу, снова и въ нѣсколько иной формѣ возбужденному Бокленъ.

[1]) Handbuch der christlichen Sittenlehre. Erst. B. S. 363.

[2]) Die christliche Ethik, dargestelt von Martensen. Zw. Aufl. Allgem. Th. S. 23.

ную жизнь необходимо предполагаетъ вѣру въ живаго, личнаго Бога, поставившаго предъ нами опредѣленную нравственную задачу для осуществленія ея въ нашей жизни и вложившаго въ нашу душу сознаніе обязательности для насъ такой жизни [1]). Думать, будто

[1]) Были мыслители въ древнее и новѣйшее время, которые съ увлеченіемъ, достойнымъ лучшаго дѣла, защищали ту мысль, что идея долга происходитъ отъ взаимнаго соглашенія людей, образовавшихъ одно общество и установившихъ общія руководительныя начала жизни во взаимныхъ отношеніяхъ между собою. Въ этомъ отношеніи оригинальнѣе всѣхъ былъ Б. Мандевиль. Въ своемъ сочиненіи «Изысканіе о происхожденіи добродѣтели» Мандевиль развиваетъ ту мысль, что добродѣтель создана коварствомъ властителей, которые для того, чтобы удобнѣе было управлять людьми, убѣдили ихъ, что укрощать свои страсти и жертвовать собою для общаго блага есть дѣло честное. Это убѣжденіе съ теченіемъ времени, передаваясь путемъ традиціи, наслѣдственности и воспитанія, перешло какъ бы въ плоть и кровь человѣка (System der Ethik, von I. H. Fichte. 1850. Erst. Th. 542—544. Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen, von Leckys. 1870. Erst. B. S. 5—6. Теорія нравственныхъ чувствъ, А. Смита, въ перев. Бибикова, 1868, стр. 400—408). Но объяснять такимъ образомъ происхожденіе идеи долга не значитъ ли признавать слѣдствіе началомъ и дѣйствіе причиною? Если бы чувствованіе долга не было присуще намъ отъ природы, то, во-первыхъ, и указаннаго соглашенія не могло бы произойти, а, во-вторыхъ, отвнѣ навязанныя правила жизни не имѣли бы никакой внутренней обязательной силы и не привились бы къ жизни. Но допустимъ, что такъ или иначе удалось навязать подобныя правила людямъ. Откуда же объяснить, что нарушенія постановленныхъ правилъ сопровождаются во всѣхъ людяхъ такими внутренними терзаніями, отъ которыхъ человѣкъ, если бы и хотѣлъ, никакъ не можетъ освободиться? Нельзя же думать, чтобы люди выдумали и вселили въ себя этого ничѣмъ неподкупаемаго мучителя. Противъ всеобщности этихъ внутреннихъ мученій, сопровождающихъ преступныя дѣянія нисколько не говоритъ тотъ, не рѣдко указываемый, фактъ, что нѣкоторые ужасные преступники съ видимымъ самодовольствомъ разсказываютъ о своихъ ужасныхъ дѣяніяхъ и видимо рисуются при этомъ, хвалятся своими звѣрскими подвигами. Такихъ примѣровъ мы достаточно встрѣчаемъ въ произведеніяхъ Ѳ. М. Достоевскаго, Максимова, рисующихъ предъ нами жизнь «каторжниковъ». Но дѣло въ томъ, не вызывается ли этотъ нахальный тонъ желаніемъ заглушить вопли совѣсти, или стремленіемъ пріобрѣсти вѣсъ, авторитетъ, среди такихъ людей, на которыхъ особенно способны вліять—закупающимъ образомъ,—подобные разсказы. Съ другой стороны, нужно проникнуть въ душу этихъ людей и видѣть, втеченіе долгаго періода времени, совершающееся въ ней, чтобы сказать съ рѣшительностью, что они уже утратили способность къ вышеуказаннымъ психическимъ состояніямъ. Къ тому же, бываетъ не рѣдко, что люди, втеченіе долгаго времени не испытывавшіе терзаній совѣсти, вдругъ, подъ вліяніемъ какого-нибудь обстоя-

идея долга имѣетъ свою опору въ себѣ самой и что безусловность и самостоятельность долга исчезла бы, если бы мы нашли для нея другое какое-нибудь основаніе, лежащее внѣ ея, не справедливо. Отнимая у нравственнаго долга соотвѣтственное ему абсолютное же основаніе, каковымъ служитъ идея Божества, и обосновывая долгъ, въ концѣ концовъ, на самомъ себѣ, мы вносимъ въ нравственную дѣятельность эгоизмъ, отъ котораго, повидимому, старались быть дальше, и липаемъ её высшаго нравственнаго начала. Какъ скоро мы предположимъ, что воля сама себя обязываетъ, то, съ одной стороны, мы впадемъ въ противорѣчіе съ тѣмъ общеизвѣстнымъ фактомъ, что она часто возмущается противъ обязанности и должна быть насильно подчинена долгу, а, съ другой, — разрушимъ самое понятіе о долгѣ, такъ какъ существенное свойство долга состоитъ въ томъ, чтобы внушить человѣку, что онъ не самъ себѣ владыка... Безусловность требованій долга не только не уменьшается нисколько чрезъ то, что мы признаемъ основаніемъ его волю Божію, непрестанно указывающую человѣку на его назначеніе быть—добрымъ, но, напротивъ, возрастаетъ въ своей силѣ и утрачиваетъ характеръ субъективности. Что касается до самостоятельности долга, будто бы сохраняющейся лишь тогда, когда человѣческій разумъ представляется самъ источникомъ его, то и эта самостоятельность — чисто фиктивная. Поэтому представители современнаго спекулятивнаго теизма, каковы І. Фихте, Ульрици и др., совершенно правы, утверждая, что чувство долга имѣетъ свое основаніе въ Богѣ [1]). Кромѣ

тельства, пробуждаются отъ нравственной летаргіи и платятся за долгіе годы преступной жизни невыразимыми душевными мученіями. Фактъ этихъ внутреннихъ терзаній и мученій, вызываемыхъ противорѣчіемъ нашей жизни съ нравственными требованіями, больше, чѣмъ самая способность различать добрыя и злыя въ нравственномъ отношеніи дѣянія, говоритъ въ пользу имманентности намъ нравственнаго чувства. Безъ идеи долга, должнаго, присущаго нашей природѣ и реагирующаго, при его нарушеніи, въ формѣ тревожныхъ мучительныхъ душевныхъ состояній, фактъ нравственнаго сознанія былъ бы необъяснимъ. Тогда возможно было бы различеніе только полезнаго отъ вреднаго, пріятнаго отъ непріятнаго, но не нравственнаго отъ безнравственнаго; но указанныя психическія состоянія специфически, существенно, отличны отъ тѣхъ, когда мы допустили что нибудь безполезное или вредное для насъ. Наконецъ, даже представленіе добраго само по себѣ едва ли способно вызвать чувство долга; скорѣе всего, оно само условливается въ своемъ происхожденіи этимъ послѣднимъ.

[1]) System der Ethik, von I. Fichte. Zw. Th. Zw. Abth. S. 13. Тѣло и душа,

того, едва ли можно представить себѣ человѣка, который бы вѣрилъ въ долгъ, въ обязанности, и въ тоже время далекъ былъ отъ вѣры въ Бога. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствительно вѣровать въ обязанность и быть готовымъ ради ея охотно жертвовать своими силами, собственностью, самыми дорогими привязанностями и даже самою жизнью, не значитъ ли признавать этимъ самымъ нравственную силу выше всего въ мірѣ и считать ее вполнѣ заслуживающею того, чтобы все подчинялось и покорялось ей, какъ низшее высшему? Вѣра въ нравственную силу есть ничто иное, какъ вѣра въ полное торжество добра и въ побѣду добраго надъ всѣмъ тѣмъ, что противодѣйствуетъ и противорѣчитъ ему. Сомнѣваться въ торжествѣ добра надъ всѣмъ тѣмъ, что противорѣчитъ и что противоположно ему, значило бы сомнѣваться въ томъ, что эта сила нравственная выше и цѣннѣе всего въ мірѣ. Вмѣстѣ съ этимъ жертвы всякаго рода въ пользу этой силы были бы уже не только безцѣльными, но и теряли-бы свой нравственный высокій характеръ, такъ какъ это значило бы уже не справедливое пожертвованіе высшимъ, болѣе цѣннымъ для человѣка, чему-то, что возбуждаетъ одно лишь сомнѣніе. Но «безусловная вѣра въ обязанность, говоритъ Мартенсенъ, заключаетъ въ себѣ уже сокровенную вѣру въ нравственный міровой порядокъ и въ нравственное міроправленіе, еще не совсѣмъ пробужденную или сознанную вѣру въ божественное Провидѣніе, которое само содѣйствуетъ полной побѣдѣ праваго дѣла надъ неправдою и которое не можетъ допустить, чтобы подвигъ служенія долгу остался «тщетнымъ» или напраснымъ» (1 Кор. 15, 58) [1]). Нѣтъ такой нравственной дѣятельности, которая, при полномъ сознаніи человѣкомъ существа ея и ея задачи, не основывалась бы на этой вѣрѣ въ нравственное міроправленіе. Этимъ объясняется, почему Кантъ и Фихте старшій, не смотря на то, что тотъ и другой имѣли цѣлію освободить нравственность отъ какихъ бы то нибыло внѣшнихъ опредѣленій и слѣдовательно отъ религіозныхъ мотивовъ и чрезъ то утвердить полную ея независимость, все таки въ концѣ концовъ пришли къ сознанію необходимости религіозныхъ основъ для своей морали. Та-

Ульрици, перев. подъ редакц. Прот. Заркевича, ст. 718. Богъ и природа,—его же, въ русск. перев. Т. 2-й, стр. 215.

[1]) Martensen, 28 S.

кимъ образомъ, та безусловная свобода и самостоятельность воли, которой домогались эти философы, превращается наконецъ въ религіозную зависимость, хотя бы эта религіозность и не была христіанскою. Такое противорѣчіе собственнымъ началамъ грозитъ и всякой моральной доктринѣ, пытающейся оторвать нравственную жизнь человѣка отъ религіозной. Мы уже не говоримъ о томъ, въ какое безъисходное положеніе ставится нравственно-дѣйствующая личность, лишенная духовной связи, живаго общенія съ верховнымъ Міроправителемъ и Спасителемъ человѣчества, когда она страждетъ отъ какихъ бы то нибыло неотвратимыхъ внѣшнихъ причинъ и условій и когда она исполняется сознаніемъ грѣховности, безсилія нравственнаго, виновности своей... Такимъ образомъ, мы не видимъ не только ни малѣйшихъ основаній къ тому, чтобы раздѣлять взглядъ противниковъ зависимости нравственности отъ религіи, но вынуждаемся всѣмъ сказаннымъ разсматривать буддійское нравоученіе въ его непосредственной связи съ религіозными идеями буддизма. Въ противномъ случаѣ мы впали бы въ грубую ошибку, и извратили бы понятіе о самомъ нравоученіи буддизма и объ его отношеніи къ христіанскому. Радикальное противорѣчіе между христіанскою нравственностью и буддійскимъ нравственнымъ идеаломъ коренится существеннѣйшимъ образомъ въ самыхъ теоретическихъ или религіозныхъ истинахъ буддійскаго и христіанскаго ученія. Какъ извѣстно, назначеніе теоретическихъ истинъ религіи состоитъ въ томъ, чтобы выяснить человѣку ученіе о Богѣ, о мірѣ и о немъ самомъ, указать отношеніе Бога ко всему существующему и опредѣлить происхожденіе и истинную природу всего сущаго, настоящее состояніе его и послѣднія цѣли. Чтобы религія дѣйствительно могла быть надежной наставницей и руководительницей человѣка въ его жизни, на всѣ эти вопросы онъ долженъ имѣть строго опредѣленный отвѣтъ, при томъ отнюдь не противорѣчащій какимъ бы то нибыло очевиднымъ и несомнѣннымъ истинамъ человѣческаго разума. Въ христіанской религіи человѣкъ и находитъ на самомъ дѣлѣ такой отвѣтъ на самые томительные и неотвязчивые вопросы его ума, сердца и воли. Между тѣмъ въ буддійскомъ теоретическомъ ученіи онъ встрѣчаетъ не только капитальныя несогласія съ основными началами нашего разума, но и противорѣчія въ понятіяхъ объ одномъ и томъ же предметѣ или рѣшительный отказъ дать отвѣтъ на самые важные вопросы для человѣческаго сознанія.

Буддійское теоретическое ученіе не только не представляетъ категорическихъ понятій, какъ мы видѣли, объ объектахъ, въ области которыхъ совершается и къ которымъ имѣетъ прямое и непосредственное отношеніе нравственная дѣятельность, но сбивается и путается до противорѣчій съ самимъ собою въ рѣшеніи вопросовъ о нравственно-дѣйствующей личности, колебля самое ея существованіе. Крайне смутное и тёмное предчувствіе христіанскихъ идей и представленій высказывается въ буддизмѣ только тамъ, гдѣ онъ уклоняется отъ своихъ принциповъ, обращается за заимствованіями къ чуждымъ религіознымъ представленіямъ и прислушивается къ голосу неподавимыхъ окончательно требованій человѣческой природы, видоизмѣняя свое ученіе сообразно съ ними. Эта мысль, положенная нами въ основаніе всего нашего изслѣдованія буддизма; яснѣе обрисуется теперь, когда мы противопоставимъ буддійскому нравственному идеалу христіанство со стороны его нравственнаго ученія, при чемъ выступитъ предъ нами въ полномъ свѣтѣ всеобъемлемость, жизненность, благотворность и спасительность христіанскихъ нравственныхъ началъ и крайняя односторонность, неестественность и мертвенность буддійскихъ.

Излагая христіанское нравственное ученіе и сопоставляя его съ буддійскимъ, мы будемъ слѣдовать порядку, указанному въ заключеніи четвертой главы нашего труда.

§. 1. Христіанскій взглядъ на добро и зло.

1. Понятіе о томъ, что такое добро, даетъ намъ само же слово Божіе. Не смотря на всю простоту этого понятія, оно отличается чрезвычайною глубиною и въ полномъ свѣтѣ указываетъ намъ сущность добра. Богъ, заканчивая твореніе той или другой области вселенной, останавливался своимъ взоромъ — такъ это представляется въ Библіи —на явившемся, по Его премудрому и всемогущему слову, твореніи, и находя, что это твореніе вполнѣ соотвѣтствуетъ творческой Его мысли и волѣ, называлъ его добрымъ (Быт. 1, 4 и проч.). По совершеніи всего, предположеннаго Богомъ, творенія, Творецъ вселенной озираетъ ее всю и признаетъ доброю зѣло (Быт. 1, 31). Такое же понятіе о добромъ мы находимъ и въ

словахъ Апостола Павла, говорящаго, что «всякое созданіе Божіе добро» (1 Тим. 4, 4). Изъ этихъ словъ Св. Писанія видно, что добро есть ничто иное, какъ полное согласіе наличной дѣйствительности съ ея идеею или назначеніемъ. Въ этомъ смыслѣ всякое бытіе, входящее въ составъ вселенной, къ какой бы области ея оно ни принадлежало, есть добро, коль скоро оно, по своему фактическому состоянію, служитъ полнымъ выраженіемъ мысли и воли высочайшаго Существа, создавшаго его. Съ этой точки зрѣнія, во всей вселенной нѣтъ и не можетъ быть такого предмета, къ которому нельзя было бы отнести слово «добро», если только онъ не находится въ очевидномъ противорѣчіи съ собственной своей сущностью или назначеніемъ. Но находясь, по своему фактическому состоянію, въ полномъ согласіи съ своей индивидуальной природою и служа прямымъ откровеніемъ воли Божіей, которая есть безконечное добро, всякій предметъ въ мірѣ, всякое явленіе, происходящее въ немъ, являются добромъ и въ томъ отношеніи, что они находятся въ согласіи съ сущностью цѣлаго, къ которому они принадлежатъ: прежде всего эта гармонія предполагается съ ихъ видовымъ и родовымъ понятіемъ, за тѣмъ—съ болѣе общимъ понятіемъ, къ которому относится самый родъ, и въ концѣ концовъ—съ природой вообще, съ цѣлымъ міромъ, общая высшая цѣль бытія котораго предполагаетъ гармоническое сочетаніе разныхъ частныхъ цѣлей, преслѣдуемыхъ отдѣльными предметами сообразно съ ихъ индивидуальной природой и находящихся въ живомъ непосредственномъ отношеніи къ общей цѣли вселенной, предначертанной Творцемъ ея. Вселенная есть одинъ цѣльный, живой организмъ, въ которомъ каждый членъ, обладая той или другой долей самостоятельнаго бытія, въ то же время существуетъ для другихъ, такъ что только взаимнымъ согласнымъ жизнеотправленіемъ всѣхъ членовъ, образующихъ цѣлое, условливается доброе бытіе вселенной, подобно тому какъ нормальная жизнь тѣла, какъ живаго организма, обезпечивается гармоническою дѣятельностью всѣхъ членовъ его (1 Кор. 12, 14—26). Такимъ образомъ, по указанію Слова Божія добрымъ будетъ всё то, что согласно не только съ своимъ частнымъ назначеніемъ, съ идеею своей индивидуальной природы, но и съ общей цѣлью всего существующаго. Высочайшее, безусловное добро въ этомъ смыслѣ есть Богъ. Называя Бога абсолютнымъ добромъ, мы имѣемъ въ виду какъ полное согласіе Его съ самимъ Собою, никогда и ничѣмъ ненарушаемое,

такъ и то Его отношеніе къ міру, по которому Онъ, силою своего всемогущества и премудрости, сохраняетъ за сотвореннымъ дарованныя ему силы и средства къ цѣлесообразной жизни и содѣйствуетъ достиженію предоставленныхъ ему цѣлей. Но доброе, какъ видимъ, есть не мертвое, покоющееся бытіе сотвореннаго, но его жизнь, состоящая въ активномъ проявленіи силъ и свойствъ тварей или въ ихъ дѣятельности, направленной къ достиженію извѣстной опредѣленной цѣли. Въ мірѣ ничего нѣтъ мертваго, вовсе лишеннаго своеобразной жизни. Богъ, образъ совершенствъ котораго носятъ твари, не только есть сама жизнь (Втор. 32, 40), но и источникъ жизни (Псал. 35, 10). Христіанскій Богъ есть Богъ живыхъ, а не мертвыхъ (Матѳ. 22, 32). Съ христіанской точки зрѣнія, добро поставляется не въ отсутствіи жизни, но исключительно въ жизни, соотвѣтствующей предоставленной ей цѣли, такъ что чѣмъ полнѣе и всестороннѣе она раскрывается сообразно съ индивидуальной природой даннаго существа и съ его отношеніями къ цѣлой совокупности сотвореннаго, надъ которымъ стоитъ живой личный Богъ, какъ его Глава и Правитель, тѣмъ больше добра заключаетъ въ себѣ данное бытіе. Кипучая, всесторонняя и гармоническая жизнь какъ отдѣльныхъ тварей въ частности, такъ и цѣлой вселенной вообще, служитъ откровеніемъ мысли и воли Божіей о мірѣ и есть то, что собственно и заслуживаетъ названія добра. Эта жизнь, смотря по природѣ предметовъ, входящихъ въ составъ міра, имѣетъ двоякій характеръ, причемъ и цѣль жизни достигается двоякимъ образомъ. Жизнь въ сферѣ физическихъ, матеріальныхъ предметовъ есть физическая, матеріальная жизнь, а жизнь въ мірѣ духовныхъ существъ есть жизнь духовная. Первая подчинена необходимымъ, неизмѣнно дѣйствующимъ въ ней и направляющимъ ее законамъ, а въ основѣ второй лежитъ свобода, лишенная этого характера фатальности и подчиняющаяся велѣніямъ разума. Предметы природы достигаютъ цѣли своего бытія независимо отъ ихъ желанія, а существа разумно-свободныя—сознательно, свободно. Касательно достиженія цѣли своего бытія и предметы природы, и разумно-свободныя существа совпадаютъ между собою. Различіе состоитъ только во внутреннемъ содержаніи дѣйствующихъ въ нихъ силъ, изъ которыхъ однѣ—духовныя, отличающіяся свободою дѣйствій, а другія — несвободныя, фатальныя, необходимо дѣйствующія такъ, а не иначе. Въ жизни разумно-свободныхъ существъ

сознательное, свободное дѣйствіе, направленное къ достиженію нравственной цѣли, есть нравственный актъ, а въ природѣ таковымъ является въ силу законовъ необходимости происходящее явленіе направленное къ нравственной цѣли десницей Божіей. Будучи сама въ себѣ неспособна къ нравственной дѣятельности, природа подчиняется ея цѣлямъ невольно, между тѣмъ какъ разумно-свободное существо само дѣятельно совершаетъ свои нравственныя отправленія. Отсюда, жизнь природы есть добро независимо отъ ней самой,—добро безсознательное, невольно совершаемое. Жизнь разумно-свободныхъ существъ бываетъ доброю, на сколько она создается личной ихъ самодѣятельностью, безъ вліянія внѣшней принудительной силы, сознательно. Отсюда, уже нравственно-добрымъ, а не просто добрымъ, является согласіе жизни разумно-свободныхъ существъ съ ихъ природою и съ окружающимъ міромъ. Здѣсь воля Божія, поставившая опредѣленную цѣль всему существу, уже сознается и осуществляется непринужденно, по свободному влеченію. Это нравственно-доброе возможно только въ сферѣ жизни разумно-свободныхъ существъ, такъ какъ нравственность возможна только въ царствѣ свободы самосознающей, гдѣ сама физическая жизнь проникается и одухотворяется нравственнымъ элементомъ. Слово Божіе источникомъ нравственно-добраго всюду поставляетъ самосознающую и самоопредѣляющуюся личность. О нравственной природѣ самаго Бога можно говорить потому только, что онъ есть Существо безусловно-свободное, самоопредѣляющееся. Называя Бога верховнымъ нравственнымъ добромъ, мы основываемся на понятіи о Богѣ, какъ безусловно свободной личности [1]. Съ этой точки зрѣнія Кантъ былъ безусловно правъ, говоря, что ни на небѣ, ни на землѣ ничего не можетъ быть нравственно-добраго кромѣ доброй воли [2]. Нравственно-доброе, будучи возможно только для существъ, одаренныхъ свободою, состоитъ уже не въ одномъ лишь согласіи ихъ съ ихъ назначеніемъ. Это согласіе является здѣсь результатомъ свободнаго направленія всей жизни этихъ существъ къ достиженію предназначенной имъ цѣли. Законосообразность явленій природы дается для нихъ сама собою, а законосообразность въ сферѣ нравственной жизни пріобрѣтается путемъ непрерывной са-

[1]) Martensen. S. 81.

[2]) Grundlegung zur Methaphisik der Sitten. S. 1.

модѣятельности разумно-свободныхъ существъ. Природа служитъ отображеніемъ Божества по самому своему устройству, данному ей однажды навсегда Творцемъ, и не можетъ развиваться въ другомъ направленіи. Человѣку же уподобленіе Богу ставится, какъ отдаленнѣйшая цѣль, достигаемая постепеннымъ, непрерывнымъ и самодѣятельнымъ процессомъ нравственной жизни, — цѣль, отъ которой онъ въ состояніи уклониться въ сторону. Насколько человѣкъ путемъ всесторонняго своего духовнаго развитія, самодѣятельно уподобляетъ себя Богу, приводя свою волю въ гармонію съ волей Божіей и такимъ образомъ укрѣпляя свое нравственное общеніе съ Богомъ, зиждущееся на всецѣлой любви къ Нему, настолько онъ становится нравственно-добрымъ. Полная гармонія человѣческой воли съ волею Божіею — вотъ нравственно-доброе. «Нравственно доброе, говоритъ Эттингенъ, есть установившееся фактически единство между законо-сообразностію и свободою» [1]).

Но добро, будучи плодомъ свободной нравственной дѣятельности человѣка, не можетъ быть чѣмъ-либо внѣшнимъ по отношенію къ человѣческому духу, но входитъ, такъ сказать, въ его плоть и кровь, составляетъ его неотъемлемую собственность, какъ свойство или качество духа, и не подлежитъ уже утратѣ. Въ этомъ смыслѣ оно становится для человѣка благомъ [2]), не переставая въ тоже время быть цѣлію его нравственныхъ стремленій и нравственной дѣятельности, такъ что, чѣмъ больше человѣкъ употребляетъ усилій и напряженій къ достиженію этой цѣли, тѣмъ онъ больше и больше овладѣваетъ добромъ, какъ благомъ, лично имъ пріобрѣтаемымъ и составляющимъ его неотъемлемое достояніе. Это благо— высочайшее благо для человѣка. Имъ условливаются и опредѣляются всѣ другія блага, какъ-бы они, повидимому, ни были разнообразны и разнородны. Всѣ другія блага, если только онѣ истинныя а не призрачныя блага, могутъ быть только составными частями или элементами этого высочайшаго блага и должны находиться въ полной гармоніи съ нимъ. Это высочайшее благо, неотъемлемое отъ человѣка (Мато. 6, 19—20), есть ничто иное, какъ всестороннее совершенство съ одной стороны отдѣльныхъ людей, а съ другой—всего человѣческаго рода. — совершенство, опредѣляемое

[1]) Die christliche Sittenlehre. Erst. Buch. S. 105.

[2]) Die Moral des Christenthums, von Palmer, S. 53.

волею Божіею и условливаемое живымъ непрестаннымъ общеніемъ съ Богомъ, какъ высочайшимъ благомъ и источникомъ всѣхъ благъ. Но совершенство отдѣльнаго человѣка и совершенство цѣлой совокупности разумно-свободныхъ существъ не раздѣльны: одно другимъ опредѣляется и условливается... Духовное развитіе и совершенствованіе отдѣльнаго человѣка не мыслимо безъ общества подобныхъ ему существъ и безъ живаго соприкосновенія съ ними, предполагающаго воздѣйствіе и вліяніе одного субъекта на другаго, плодомъ чего и бываетъ взаимное ихъ духовное развитіе. По сотвореніи человѣка Богъ поставляетъ его не только въ живое и непосредственное отношеніе къ окружающей его природѣ, царемъ которой онъ долженъ былъ сдѣлаться посредствомъ благоразумнаго пользованія ея дарами и воздѣлыванія ея въ цѣляхъ духа (Быт. 2, 15), но создаетъ для него другаго человѣка, говоря: *не добро быти человѣку единому* (Быт. 2, 18), и чрезъ то прямо указываетъ, что духовная жизнь человѣка была-бы лишена одного изъ важнѣйшихъ, существенно—необходимыхъ условій къ ея нормальному развитію, если бы человѣкъ былъ поставленъ внѣ отношеній къ подобнымъ себѣ. Стоя внѣ отношеній къ людямъ, человѣкъ не можетъ быть добрымъ вообще и нравственно-добрымъ въ особенности, какъ это видно изъ предъидущаго нашего изложенія. Вмѣстѣ съ этимъ, становится для него невозможнымъ и недоступнымъ и высочайшее благо, какъ и всякое другое благо, могущее быть лишь составнымъ элементомъ перваго. Человѣкъ становится обладателемъ высочайшаго блага настолько, насколько онъ находится въ живомъ, непосредственномъ плодотворномъ общеніи со всѣмъ, что есть добро или откровеніе мысли и воли Божіей, и путемъ нравственной самодѣятельности превращаетъ все это въ свое личное достояніе. Истинное, дѣйствительное общеніе человѣка съ однимъ Богомъ безъ общенія съ сотвореннымъ Имъ не мыслимо потому уже одному, что это не возможно, какъ извращеніе Богомъ установленнаго и хранимаго порядка жизни. Весь созданный міръ представляетъ собою ничто иное, какъ царство Божіе, въ которомъ исполненіе воли Божіей выражается въ нормальныхъ отношеніяхъ другъ къ другу живыхъ, владѣющихъ разумомъ и свободою, членовъ этого царства и въ надлежащемъ отношеніи всѣхъ ихъ къ своему Владыкѣ. Владыка вселенной есть сама истина, абсолютная слобода, безпредѣльная любовь и высочайшая справедливость. Люди созданы по образу Божію,

и потому и имъ присуще влеченіе къ знанію, къ общенію, имѣющему своею основою любовь, къ независимости и къ справедливости. Отсюда — царствомъ Божіимъ можетъ быть только царство истины, любви, свободы и справедливости, характеризующихъ жизнедѣятельность и всѣ разнообразныя отношенія существъ, входящихъ въ составъ его. Это-то царствіе Божіе и есть для человѣка высочайшее благо. Быть живымъ, дѣйствительнымъ членомъ этого царства значитъ быть исполненнымъ истины, любви, справедливости и свободы. Въ какой степени умъ человѣческій озаряется свѣтомъ знанія, сердце его бьется любовью къ Богу и ко всему, на чемъ почиваетъ любовь Божія, воля его воспитывается до степени полной нравственной свободы, правда проникаетъ всѣ многообразныя человѣческія отношенія, въ такой степени человѣкъ становится обладателемъ высочайшаго блага. Почему высочайшее, полное и неизмѣнное счастіе человѣчества необходимо сопряжено съ раскрытіемъ въ жизни его началъ истины, любви, свободы и справедливости. Это понятно само собою. Всякое удовлетвореніе естественныхъ нашихъ потребностей сопровождается чувствомъ удовольствія. Но потребность въ нравственно-доброй жизни составляетъ естественную, прирожденную нашу потребность, удовлетворяющуюся только въ царствѣ добра, каково-есть царствіе Божіе. Значитъ, съ удовлетвореніемъ этой потребности самымъ неразрывнымъ образомъ связано чувство душевнаго мира и чистѣйшей радости. Въ той мѣрѣ, въ какой наши нравственныя потребности составляютъ суть всѣхъ нашихъ потребностей, въ такой—и свѣтлое чувство, вызываемое удовлетвореніемъ ихъ, превышаетъ всякое другое пріятное чувство, вызываемое удовлетвореніемъ другихъ разнообразныхъ нашихъ потребностей, имѣющихъ своимъ центромъ нравственную потребность: нравственно добрая жизнь и блаженство умиротворенной совѣсти не раздѣльны. Это царствіе Божіе, въ которомъ единственно удовлетворяются нравственныя потребности человѣка и въ которомъ онъ находитъ источникъ высочайшихъ радостей, не есть что либо преходящее, имѣющее исчезнуть нѣкогда. Какъ вѣчны, не преходящи стремленія человѣка къ нравственно-доброй жизни, нераздѣльной отъ блаженства, такъ вѣчно и это царство Божіе (Матѳ. 25, 46), предполагающее вѣчную жизнь составляющихъ его членовъ. Со смертію человѣка это участіе въ царствіи Божіемъ не только не прекратится, но продолжится въ безконечность. Въ этой загробной

жизни прежнее нравственное доброе развитіе человѣка воспринимается и становится исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго развитія и совершенствованія, условливающаго блаженство людей. Настоящее нравственное состояніе человѣка и степень его благобытія условливаютъ лишь состояніе человѣка въ будущемъ, когда обновятся небо съ землею (Апок. 21, 1) и когда не будетъ уже болѣзней, скорбей и несчастій всякаго рода (Рим. 8. 21—22). Въ настоящемъ, земномъ бытіи человѣка царствіе Божіе только начинается для него. Человѣкъ здѣсь настолько лишь входитъ въ него и дѣлается блаженнымъ, счастливымъ его членомъ, насколько онъ всѣ свои разнообразнѣйшія житейскія отношенія, положенія и состоянія дѣлаетъ органомъ живущаго въ немъ нравственно-добраго. Въ будущей же жизни царствіе Божіе откроется во всей своей полнотѣ и славѣ и будетъ развиваться въ безконечность вмѣстѣ съ нравственнымъ постепеннымъ усовершенствованіемъ входящихъ въ него членовъ... Внѣ этого царствія нѣтъ для человѣка добра. Внѣ его нѣтъ и блаженства для людей, для всего сущаго. Гдѣ истинное добро для человѣка, тамъ и его истинное благо. Согласуя свою жизнь съ тѣмъ, что есть само по себѣ безусловное добро, человѣкъ овладѣваетъ и этимъ благомъ.

Зло, съ точки зрѣнія христіанской, не есть этотъ міръ, какъ совокупность всего созданнаго, какъ это видно изъ предъидущаго. Все земное, на сколько оно служитъ откровеніемъ мысли и воли Божіей, есть добро. Слово Божіе различаетъ въ этомъ мірѣ то, что составляетъ для человѣка совокупность благъ, даруемыхъ ему Богомъ и необходимыхъ для его нравственнаго развитія, отъ зла, живущаго въ этомъ мірѣ и наполняющаго его. Это зло есть сумма человѣческихъ волей, идущихъ противъ назначенія человѣка и влекущихъ его всецѣло туда, гдѣ царствуетъ смерть. Зло физическое,—именно: разрушительныя дѣйствія стихій, истребленіе однихъ животныхъ другими, болѣзни всякаго рода и т. п.—составляетъ лишь слѣдствіе зла нравственнаго. Разсматриваемое само въ себѣ, оно не можетъ даже и называться зломъ. Будучи естественнымъ наказаніемъ зла нравственнаго, оно, въ рукахъ Провидѣнія, служитъ средствомъ къ обращенію и исправленію грѣшника. Какъ нравственно-доброю можетъ быть только человѣческая воля или вообще воля, такъ она же служитъ источникомъ и нравственно-злаго. Это зло есть ничто иное, какъ нарушеніе нормальныхъ отношеній человѣ-

ческой воли къ волѣ Божіей,—необходимо соединяющееся съ несогласіемъ человѣка съ своей природой и ея назначеніемъ. Если сущность нравственно добраго состоитъ въ истинѣ, любви, свободѣ и правдѣ, то сущность нравственнаго зла состоитъ въ преобладаніи противоположныхъ направленій въ жизни человѣчества. Нравственное зло, предполагающее забвеніе истины и противленіе ей, нарушеніе вѣчнаго права и развитіе деспотизма, рядомъ съ раболѣпствомъ, выражается въ эгоизмѣ. Человѣческая воля, проникнутая самолюбіемъ, ставитъ себя выше воли Божіей и стремится, внѣ должныхъ отношеній къ ней, господствовать въ мірѣ, пользоваться имъ и наслаждаться. Подобно тому какъ нравственно-доброе воплощается въ царствіи Божіемъ и условливается бытіемъ его, такъ и нравственное зло предполагаетъ совокупность волей, развивающихся въ одномъ направленіи и создающихъ царство зла, которое образуется не изъ людей только, но и изъ духовныхъ злыхъ существъ, и имѣетъ владыкою своимъ діавола. Это царство зла представляетъ собою радикальную противоположность съ царствіемъ Божіимъ, включающимъ не только людей, но и всѣхъ членовъ добраго духовнаго міра, и ведетъ противъ него ожесточенную брань... То обстоятельство, что зло не есть начало созидающее и организующее, но разстроивающее и разрушающее, ни сколько не противорѣчитъ понятію о томъ, что оно представляетъ собою царство или совокупность нѣсколькихъ волей, согласно дѣйствующихъ. Не смотря на то, что въ царствѣ зла, благодаря взаимной ожесточенной борьбѣ между собою различныхъ эгоистическихъ воль, должно господствовать разъединеніе и раздѣленіе (Матѳ. 12, 25), и что это царство живетъ разрушеніемъ и растройствомъ истиннаго порядка, оно всетаки является единымъ, замкнутымъ въ себѣ, цѣлымъ въ томъ отношеніи, что всѣ члены его единодушно враждуютъ противъ царствія Божія и силятся положить конецъ его бытію.

Съ точки зрѣнія христіанской, высочайшее благо есть ничто иное, какъ гармонія добра и блаженства, чистѣйшей духовной радости, внутренняго мира. Въ противоположность высочайшему благу величайшее зло состоитъ въ гармоніи между грѣхомъ и злосчастіемъ. Большаго бѣдствія не существуетъ помимо грѣха, который не разлученъ съ тягостнымъ сознаніемъ для человѣка его виновности и съ терзаніями совѣсти, ничѣмъ не отстранимыми и не заглушимыми. Это—такое бѣдствіе или зло, въ сравненіи съ кото-

рымъ всѣ другія бѣды — почти ничто и котораго сгладить или уничтожить невозможно обладаніемъ какими бы то ни было благами земными. *Какая польза человѣку*, говоритъ Спаситель, *если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ* (Матѳ. 16, 25)? Это бѣдствіе представляется неразлучнымъ спутникомъ въ жизни всѣхъ людей, отчуждившихся отъ Бога, какъ высочайшаго блага, и извратившихъ свои нравственныя потребности. Бываютъ люди, у которыхъ сознаніе ихъ виновности не пробудилось и совѣсть не выступила съ своими мучительными укорами. Но и для этихъ людей не существуетъ счастья вслѣдствіе ненормальнаго удовлетворенія ими ихъ нравственныхъ потребностей. Та неизъяснимая, повидимому, печаль, чувство тягостнаго пресыщенія благами жизни и ощущеніе пустоты бытія, которыя овладѣваютъ человѣкомъ, не смотря на то, что, повидимому, онъ-то и долженъ бы быть счастливымъ, судя по всѣмъ внѣшнимъ условіямъ его жизни, и которыя заставляютъ человѣка употреблять въ дѣло всю свою изобрѣтательность, чтобы новыми удовольствіями и наслажденіями положить конецъ разъѣдающей тоскѣ, — всѣ это есть результатъ извращенія нравственнаго порядка жизни,—результатъ, который напрасно пытался бы человѣкъ отвратить. Но что же сказать о тѣхъ людяхъ, въ которыхъ сознаніе глубокой нравственной отвѣтственности пробуждается со всей силой и совѣсть болѣзненно, мучительно потрясаетъ весь нравственный организмъ человѣка, какъ неизбѣжная реакція противъ долговременной нравственной летаргіи? Тягостнѣе этого состоянія трудно и представить что-либо, если только человѣкъ потерялъ самъ выходъ изъ своего отчаяннаго положенія, что бываетъ съ людьми тогда, когда исчезаетъ для нихъ всякая возможность обращенія, когда будущее потеряно, когда утрачена всякая надежда на спасеніе и когда къ ихъ тяжелому внутреннему состоянію само собою присоединяется и внѣшнее соотвѣтственное мучительное положеніе. Такое состояніе ожидаетъ человѣка въ загробномъ мірѣ, начинаясь здѣсь на землѣ и подготовляясь всей исторіей его земной жизни. Тамъ царство нравственнаго зла съ неотдѣлимыми отъ него мученіями явится во всей своей силѣ и въ истинномъ своемъ видѣ, отдѣляясь окончательно отъ противоположнаго ему царства, съ которымъ оно какъ бы перемѣшивалось здѣсь на землѣ. Это царство зла или самъ адъ, какъ мы замѣтили, можетъ быть, въ извѣстныхъ размѣрахъ, и въ предѣлахъ здѣшней,

земной жизни. Если высочайшимъ благомъ для человѣчества служитъ такое его состояніе, когда всѣ отношенія людей между собою, отправленія всѣхъ силъ человѣческаго духа, всѣ сферы ихъ дѣятельности, короче—вся вообще жизнь людей, всецѣло становятся нравственно-добрыми, какъ гармонирующія съ волей Божіей, то противоположное состояніе всего этого будетъ ничѣмъ инымъ, какъ царствомъ всевозможныхъ бѣдствій или самымъ адомъ. Именно это бываетъ тогда, какъ общество человѣческое находится въ состояніи полнаго разложенія, доходитъ до послѣдней степени разстройства, когда эгоизмъ порываетъ всѣ благородныя связи, соединяющія людей, когда водворяется безбожіе и дерзкое кощунство надъ всѣмъ святымъ, когда порокъ торжествуетъ въ тысячахъ формъ, когда внѣшнія бѣдствія, не разлучныя съ такимъ состояніемъ общества, достигаютъ своего maximum'а. Въ исторіи человѣчества можно указать на нѣсколько примѣровъ подобныхъ бѣдственныхъ состояній. Но это царство зла еще опредѣленнѣе и рѣшительнѣе проявится на землѣ, когда *откроется человѣкъ грѣха, сынъ погибели, противящійся и превозносящійся выше всего, называемаго богомъ* (2 Ѳесс. 2, 3—4—). Глава этого царства, вооруженный всѣми возможными средствами для борьбы съ добромъ, не исключая и средствъ, представляемыхъ культурой и цивилизаціей человѣчества, воздвигнетъ страшную войну противъ царствія Божія, противъ всякаго добра, слѣдствіемъ чего *будетъ великая скорбь, какой не было отъ начала міра до нынѣ и не будетъ* (Матѳ. 24, 21), такъ какъ господство нравственнаго зла не разлучно съ бѣдствіями и скорбями жизни.

Нужно ли много распространяться о томъ, какую радикальную противоположность представляетъ буддійское ученіе о добрѣ и злѣ съ христіанскимъ. Это несоизмѣримыя противоположности. Въ буддизмѣ вовсе не понято ни добро, ни зло въ ихъ истинной сущности. Какъ и во всякомъ пантеистическомъ міровоззрѣніи, доведенномъ до послѣднихъ, крайнихъ выводовъ, въ буддизмѣ уничтожаются всякія дѣйствительныя нравственныя противоположности: то, что мы называемъ добромъ, въ основаніи своемъ ничѣмъ существенно не отличается въ буддизмѣ отъ того, что называется зломъ. Кажущаяся глубина и рѣшительность въ пониманіи зла и добра, свойственномъ буддизму, есть ничто иное, какъ оптическій обманъ. Въ немъ не зло противоположно добру, но бытіе не-бытію. Зла и добра

не воля человѣческая, но то, что не зависитъ отъ самого человѣка, который самъ себѣ не могъ дать жизни и не можетъ и отнять её у себя окончательно въ смыслѣ продолженія этой жизни въ загробномъ мірѣ. Понятія о царствѣ добра въ буддизмѣ нѣтъ и быть не можетъ. Отказавши человѣку въ будущей жизни и лишивши такимъ образомъ нравственную жизнь ея дѣйствительной цѣли, буддизмъ не только чуждъ всякаго представленія о царствѣ Божіемъ но отрицаетъ его въ самомъ принципѣ. Всякое общество, имѣющее какую-нибудь положительную цѣль, не мирится съ буддизмомъ. Кажущійся универсализмъ буддизма не болѣе, какъ миражъ. Земная жизнь сама по себѣ зло, а другой жизни нѣтъ. Созданіе царства Божія или вообще какого-либо порядка требуетъ положительной творческой нравственной дѣятельности. Между тѣмъ для буддиста идеалъ заключается въ отвращеніи отъ всего земнаго, будетъ ли это видимая природа или формы человѣческаго общежитія и человѣческой разнообразной жизнедѣятельности. Нравственная жизнь въ буддизмѣ заключена въ чисто-индивидуальную рамку. Къ тому же, какая воля будетъ владычествовать въ этомъ царствѣ, когда, съ буддійской точки зрѣнія, само по себѣ желаніе, какого бы рода оно ни было, есть зло, грѣхъ? Буддизмъ имѣетъ цѣлію разрушить и существующій порядокъ, а не созидать и устанавливать новый. Царство зла въ буддизмѣ понимается, какъ господство различныхъ физическихъ бѣдствій и страданій, не разлучныхъ съ жизнію вообще, какого бы нравственнаго достоинства она ни была. Буддизмъ исходитъ не изъ понятія о нравственномъ злѣ, господствующемъ въ волѣ людей, но изъ понятія о бѣдствіяхъ жизни. Для буддиста страшна жизнь не потому, что въ ней торжествуетъ зло надъ добромъ, а потому, что человѣка въ его жизни одолѣваютъ различныя бѣдствія и страданія. Не будь этихъ послѣднихъ, жизнь стала бы для него, повидимому, заманчивой и желанной. Отсюда буддизмъ не предлагаетъ человѣку выбора между царствомъ добра и царствомъ зла нравственнаго, а требуетъ отъ него—убить въ себѣ всякую способность къ различенію явленій жизни и оцѣнкѣ ихъ съ точки зрѣнія той или другой нравственной нормы. Лучшее, счастливое состояніе, съ точки зрѣнія буддизма, состоитъ не въ принадлежности къ царству добра, неразлучной съ блаженствомъ, но въ свободѣ отъ жизни. Здѣсь самое существованіе міра есть зло и не представляетъ собою ничего такого, что заслуживало бы одобренія и поддержанія...

2. *Происхожденіе зла.* Отличаясь отъ буддизма коренным образомъ въ пониманіи зла и добра, христіанство существенно отличается отъ буддизма и въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи зла.

Христіанство открываетъ происхожденіе зла въ актѣ грѣхопаденія нашихъ прародителей, находившихся до искушенія ихъ діаволомъ въ состояніи невинности и живаго непосредственнаго общенія съ Богомъ. Понятно, что первоначальное состояніе нашихъ прародителей не могло быть состояніемъ совершенства. Постоянное и постепенное развитіе и совершенствованіе—это лишь та цѣль, которую человѣкъ долженъ былъ имѣть непрестанно въ виду. Полное нравственное совершенство твари, тотчасъ по ея созданіи, было бы безцѣльнымъ и противорѣчило бы самому понятію объ ограниченномъ духовно-чувственномъ существѣ, которое должно заключать въ себѣ только возможность къ доступному для него совершенству. Его жизнь и дѣятельность тогда только и могутъ имѣть нравственное достоинство и нравственный характеръ, когда человѣкъ, путемъ свободныхъ усилій, уничтожитъ въ себѣ самую возможность зла и дастъ въ своей жизни мѣсто исключительно одному только добру. Равнымъ образомъ, было бы ошибкой представлять первоначальное состояніе нашихъ прародителей какимъ-то безразличнымъ, индиферентнымъ къ добру и злу. Такое состояніе, вообще не мыслимое для нравственнаго, разумно-свободнаго существа, было бы само по себѣ зломъ. Какъ созданіе Божіе, носящее на себѣ слѣды божественныхъ совершенствъ, первобытный человѣкъ могъ имѣть и долженъ былъ имѣть прямое влеченіе къ добру и носить его въ своей душѣ. Человѣку оставалось только самостоятельно и самодѣятельно укоренить въ себѣ это влеченіе и сдѣлать для себя невозможнымъ всякое его извращеніе и уклоненіе въ противоположную сторону. Но если первобытный человѣкъ отличался добрымъ нравственнымъ предрасположеніемъ и направленіемъ, то въ чемъ же заключалась для него возможность паденія? Если мы въ состояніи паденія дѣлаемъ зло, то это явленіе понятное. Зло коренится уже въ нашемъ сердцѣ и переплетается со всѣмъ нашимъ существомъ, такъ что склоненіе нашей уже растлѣнной воли ко грѣху не представляетъ ничего изумительнаго. Но откуда въ первобытномъ человѣкѣ могло возникнуть влеченіе къ злу, когда добро для него должно было быть предметомъ всѣхъ помысловъ и желаній и лежало въ основѣ его существа? Ключъ къ разрѣшенію этого вопроса даетъ намъ Откро-

веніе въ его ученіи о свободѣ человѣческой воли и объ искушеніи. То совершенствованіе духа, къ которому былъ призванъ человѣкъ, было возможнымъ лишь при свободѣ его воли. Но эта свобода при своемъ происхожденіи не могла быть совершенной и сливаться такимъ образомъ неизбѣжно съ волею Божіею, которая должна быть ея основаніемъ и опорою. Какъ только мы представимъ волю первобытнаго человѣка съ однажды навсегда опредѣленнымъ направленіемъ, мы тотчасъ лишимъ ее существеннаго ея свойства — свободы и низведемъ въ рядъ натуральныхъ явленій, подчиненныхъ законамъ роковой необходимости. «Подобно всѣмъ силамъ и способностямъ человѣка и способность свободнаго рѣшенія, говоритъ справедливо Ульрици, способность какъ бы пріостанавливать являющіяся побужденія, стремленія, склонности, подвергать ихъ обсужденію и дѣлать между ними выборъ,—и эта способность можетъ достигать полной, ничѣмъ ненарушаемой дѣятельности только мало по малу, при постоянномъ упражненіи» [1]). «Абсолютное совершенство свободы находится только въ Богѣ: только въ Немъ мысль наша можетъ предположить абсолютное тожество свободы и необходимости, исключающее всякую возможность иного соотношенія», замѣчаетъ Вендтъ [2]). Но что особенно важно: какъ только мы представимъ себѣ свободу первобытнаго человѣка неспособною выразиться такъ и иначе, согласно и несогласно съ волей Божіей, вмѣстѣ съ этимъ мы неизбѣжно уничтожимъ и нравственный характеръ его жизни, при чемъ сдѣлается невозможнымъ разсужденіе о томъ, нравственно добра или зла эта жизнь. Такимъ образомъ, воля должна была собственными усиліями и дѣйствіями доработаться до той совершенной нравственной свободы, когда она исключительно управляется идеей добра и вполнѣ гармонируетъ съ волей Божіей. Значитъ, первобытный человѣкъ могъ обладать волей въ смыслѣ способности дѣлать выборъ между такими-то и такими-то дѣйствіями, какъ добрыми, такъ и злыми. Но это отнюдь не значитъ, чтобы она граничила съ полнымъ произволомъ и не заключала въ себѣ никакого ограничительнаго начала. Въ этомъ случаѣ и самая свобода была бы лишена всякаго нравственнаго смысла и значенія. Такимъ регуляторомъ воли человѣческой можетъ и могла быть только воля Божія, дающая

[1]) Богъ и природа, 2-й т. стр. 244.

[2]) Kirchliche Ethik vom Standpunkt der Freiheit. Zw. Th. S. 183.

человѣку норму, съ которою онъ долженъ сообразоваться во всѣхъ моментахъ своей жизни. Такимъ образомъ, воля человѣческая въ одно и тоже время и опирается на саму себя, и зависима отъ воли божественной. Здѣсь-то и коренится для воли человѣческой возможность поставить саму себя въ независимость отъ высочайшей воли и на мѣсто даннаго ей закона создать и поставить свой собственный. Стремленіе къ автономіи или къ полной независимости— вотъ внутреннее искушеніе для первобытнаго человѣка. Оно могло заявиться фактически и могло замереть навсегда подъ давленіемъ самой же человѣческой воли. Между тѣмъ, къ этому внутреннему искушенію для прародителей присоединяется внѣшнее, идущее со стороны духа злобы. Этотъ послѣдній избираетъ пунктомъ своего нападенія именно то, что должно было служить пробнымъ камнемъ нравственной твердости прародителей, указывая имъ на возможность независимаго отношенія къ Богу и соблазняя ихъ заманчивой перспективой сдѣлаться какъ бы богами. Прародители сначала смущаются и колеблются, но наконецъ мечта о независимости отъ Бога, искусно возбужденная и разсчитанно поддерживаемая, беретъ перевѣсъ надъ чувствомъ долга повиновенія Творцу и Промыслителю. Зло, паденіе, какъ стремленіе къ независимости отъ Бога, есть фактъ историческій, поддающійся объясненію, но не заключающій въ себѣ никакой внутренней необходимости, представленіе о которой ведетъ даже къ уничтоженію различія между добромъ и зломъ. Отрицаніе этого факта невозможно, тѣмъ болѣе, что сознаніе человѣческое до сихъ поръ не представило ни одной теоріи, которая сколько нибудь раціонально объяснила бы первичное происхожденіе зла. Напрасно утверждали и утверждаютъ доселѣ еще, будто представленіе о первоначальномъ невинномъ состояніи человѣка и о послѣдующемъ его паденіи невозможно, потому что это противорѣчитъ идеѣ безусловнаго прогресса, характеризующаго жизнь человѣчества. Во первыхъ, идея безусловнаго прогресса разрушается и философскимъ путемъ, и историческимъ изученіемъ, и должна быть отнесена къ области иллюзій человѣческаго мышленія, оторвавшагося отъ всякой реальной почвы. Съ другой стороны, идея прогресса, разумно понятая, предполагаетъ только постепенный переходъ отъ несовершенства къ совершенству, между тѣмъ какъ различіе между добромъ и зломъ не есть различіе между болѣе или менѣе совершеннымъ: зло въ человѣческой жизни составляетъ

всюду поражающій насъ фактъ коренной разницы и непримиримой противоположности между добромъ и зломъ,—фактъ, отрицаніе котораго возможно развѣ для поверхностнаго оптимизма, закрывающаго глаза предъ явленіями дѣйствительности и навязывающаго имъ несвойственный колоритъ...

Зло нравственное или грѣхъ, поелику оно противорѣчитъ природѣ и назначенію человѣческаго существа, тотчасъ же обнаружилось неизбѣжнымъ въ этомъ случаѣ разрушеніемъ внутренней гармоніи между элементами человѣческаго существа, или зломъ физическимъ: за грѣхомъ послѣдовало само собою разстройство гармоническаго равновѣсія душевныхъ силъ человѣка, извращеніе душевныхъ дѣятельностей и отправленій и измѣненіе взаимнаго отношенія между физической и психической природой человѣка. Послѣдняго рода результатъ грѣхопаденія нашихъ прародителей, именно извращеніе отношеній между духомъ и тѣломъ, въ особенности теперь не можетъ представляться чѣмъ нибудь загадочнымъ и не понятнымъ, когда физіологія и психологія всѣ больше и больше открываютъ тѣсную связь между отправленіями нашего духа и органическими функціями. Въ самомъ дѣлѣ, есть ли какая нибудь возможность сомнѣваться въ этомъ въ виду такихъ поразительныхъ фактовъ, какъ физическое заболѣваніе вслѣдствіе живаго представленія какой либо болѣзни или смерть вслѣдствіе внезапной радостной или печальной вѣсти?..

Нравственное зло, до котораго впали наши прародители, естественно не осталось ихъ личнымъ достояніемъ, но сообщилось ихъ потомкамъ. Зло стало врожденнымъ человѣку. Начало грѣха, не зависимо отъ вины личной, индивидуальной человѣческой воли, стало присущимъ человѣческой природѣ, составляя несчастное наслѣдство, переходящее изъ рода въ родъ, отъ прародителей къ потомкамъ и неустранимое никакими личными усиліями самого человѣка, для котораго вообще невозможно передѣлать свою природу. Это грѣховное начало есть ничто иное, какъ ненормальное отношеніе человѣка къ внѣшнему міру и Богу, коренящееся въ самой его природѣ и въ ней самой извращающее отношеніе между духомъ и тѣломъ и между различными силами самого духа. Это-та плоть, подъ вліяніемъ которой человѣкъ часто нарушаетъ свой прямой долгъ—вопреки даже представленіямъ и стремленіямъ высшихъ сторонъ его существа (Римл. 7, 19). По какимъ образомъ зло, допущенное

нашими прародителями, сообщилось ихъ потомкамъ и стало опредѣляющимъ началомъ ихъ жизни? Объясняя это, христіанство учитъ, что дѣйствіе, нарушившее порядокъ міросозданія, не было дѣйствіемъ индивидуума въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы теперь употребляемъ это слово, но индивидуума первобытнаго, который не только составлялъ часть человѣческаго рода, какъ одинъ изъ насъ, но въ которомъ, какъ въ первобытномъ индивидуумѣ, сосредоточена была вся природа человѣческая, такъ что его можно было по справедливости назвать не только человѣкомъ, но и человѣчествомъ. Дѣйствія его соединяли въ себѣ поэтому два характера, ставшіе современемъ различными: они были въ одно и тоже время и индивидуальными, и общечеловѣческими въ обширнѣйшемъ смыслѣ слова. Въ Адамѣ, какъ въ сѣмени, заключалось все человѣчество, и потому ядъ грѣха, проникшій въ него, долженъ былъ отразиться, какъ зараза, на всѣхъ людяхъ, произшедшихъ отъ него. Эти теоретическія положенія находятъ себѣ оправданіе въ опытѣ. Мы знаемъ, что каждый человѣкъ не только наслѣдуетъ особенности, свойственныя той національности, къ которой онъ принадлежитъ, но что очень часто передаются ему отъ родителей извѣстныя качества души и тѣла: предрасположеніе къ извѣстнымъ болѣзнямъ или особенности въ анатомическомъ устройствѣ, тупоуміе или талантливость, влеченіе къ извѣстнымъ занятіямъ, наклонности къ извѣстнымъ порокамъ или добродѣтелямъ и т. д. Слѣдовательно, въ переходѣ нравственной порчи отъ прародителя къ потомкамъ удивительнаго ничего нѣтъ. Въ этомъ же нравственномъ разстройствѣ, неразлучномъ со всякимъ человѣкомъ, коренятся и всѣ бѣдствія и несчастія, удручающія человѣческій родъ. Что касается, въ частности, болѣзней, то медицина большую часть ихъ производитъ изъ ненормальнаго образа жизни, въ основѣ котораго лежатъ дурныя привычки и наклонности, изъ невѣжественнаго злоупотребленія силами и дарами природы и т. под. Даже повальныя болѣзни, какъ то: холера, убійственныя лихорадки, горячки и тому подобные истребители человѣческаго рода, объясняются изъ этого же источника.

Но человѣкъ несетъ не одинъ грозныя послѣдствія грѣха. Находясь въ непосредственныхъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру и поставленный блюстителемъ господствующаго въ немъ порядка и владыкою всей твари, человѣкъ внесъ и во внѣшній міръ нестрое-

ніе и безпорядокъ, подчинилъ и неразумную тварь бѣдствіямъ и страданіямъ. *Тварь покорилась суетѣ не добровольно, но по волѣ покорившаго ее* (Рим. 8, 20), говоритъ Апостолъ Павелъ. Связь человѣческаго грѣха съ безпорядкомъ и нестроеніемъ, господствующимъ въ природѣ и ложащимся новымъ бременемъ на человѣка какъ ни таинственна, тѣмъ не менѣе не можетъ быть оспариваема. Естественныя силы природы находятся въ постоянномъ взаимодѣйствіи, и это взаимодѣйствіе обусловливаетъ вѣчное движеніе, вѣчное развитіе въ природѣ. Мало изслѣдованныя еще въ настоящее время причины вызываютъ иногда естественное преобладаніе какой нибудь одной силы; это преобладаніе нарушаетъ обычное равновѣсіе и такимъ образомъ происходитъ быстрый или медленный переворотъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ земнаго шара, часто уничтожающій результаты естественнаго процесса природы, развивавшіеся и накопившіеся въ теченіе цѣлыхъ тысящелѣтій. Современная наука доказываетъ, что нѣкоторые изъ весьма опустошительныхъ переворотовъ такого свойства производятся искуственнымъ путемъ и суть прямыя слѣдствія неразумнаго вмѣшательства человѣка въ естественные процессы природы. Человѣкъ, напр., часто чрезмѣрно истребляетъ то, что нужно ему для удовлетворенія прихотей его и наклонностей, или вовсе не подозрѣвая, что нарушаетъ этимъ обычное равновѣсіе силъ природы и вызываетъ преобладаніе такой силы, которая можетъ обратить обитаемую имъ благодатную страну въ безплодную пустыню и произвести цѣлый рядъ всякихъ бѣдствій, или поступая, ради своихъ эгоистическихъ цѣлей, даже вопреки ясному сознанію того вреда, который долженъ быть результатомъ его дѣйствій. Такъ извѣстно, что неномѣрное истребленіе лѣсовъ влечетъ за собою климатическія крайности: уничтоженіе плодородія земли, измѣльчаніе рѣкъ, образованіе сырыхъ низменностей, производящихъ лихорадки и другія болѣзни и т. под. Георгъ Маршъ, въ своей прекрасной книгѣ: «Человѣкъ и природа», представляетъ весьма много данныхъ для сужденія о томъ, какой безпорядокъ и зло человѣкъ вноситъ въ жизнь неорганической, органической и животной природы, руководясь своими извращенными инстинктами и своекорыстными стремленіями. Вотъ что говоритъ этотъ ученый о вліяніи человѣка на природу вообще. «Человѣкъ является повсюду, какъ разрушающій дѣятель. Гдѣ онъ ни ступитъ, гармонія природы замѣняется дисгармоніей, нарушаются

пропорціи и приспособленія, обезпечивавшія прочность существовавшихъ порядковъ, туземная растительность и туземныя животныя истребляются и замѣняются иноземными, естественная производительность мѣстности уничтожается или стѣсняется... Земля близка къ тому, чтобы сдѣлаться непригодною для лучшихъ своихъ обитателей, и если человѣкъ будетъ продолжать по прежнему свою преступную и непредусмотрительную дѣятельность, то земная поверхность можетъ дойти до такого разстройства, оскуденія производительности и до такихъ климатическихъ крайностей, что послѣдствіемъ этого можетъ быть совершенное извращеніе, одичаніе и даже исчезновеніе людей» [1]. Мы не можемъ также не привести здѣсь замѣчательныхъ словъ другаго ученаго, цитуемаго Маршемъ. «Если люди перестанутъ бороться съ нравственнымъ зломъ, примирятся съ несправедливостью, невѣжествомъ, алчностью и будутъ всё болѣе и болѣе удаляться отъ христіанскихъ элементовъ цивилизаціи и уклоняться отъ борьбы съ грѣхомъ..., тогда они утратятъ всѣ свои побѣды надъ природой и, не умѣя противостоять людскому злу, возстановятъ, наконецъ, противъ себя самую природу, и она низложитъ ихъ своею вѣчно-бодрствующей десницей» [2]. Такимъ образомъ, жизнь природы и нравственная жизнедѣятельность человѣка связаны между собою тѣснѣйшимъ образомъ: измѣненія въ нравственномъ состояніи человѣка необходимо должны были отразиться неблагопріятно и на самой природѣ, окружавшей его. Зло въ природѣ служитъ необходимымъ результатомъ зла нравственнаго или грѣха и естественнымъ самонаказаніемъ этого послѣдняго.

Итакъ, съ христіанской точки зрѣнія зло несоставляетъ какого-нибудь необходимаго аттрибута ограниченнаго бытія, каковъ человѣкъ. Оно не имѣло никакого корня въ его природѣ и могло быть всегда чуждымъ ей. Грѣхъ чисто случайное явленіе въ жизни прародителей. Въ нихъ самихъ существовала только возможность его. Самый грѣхъ состоитъ въ утвержденіи автономіи человѣческой воли въ направленіи, противномъ волѣ Творца и Промыслителя. Но какъ скоро грѣхъ совершился, природа человѣческая была потрясена во всѣхъ своихъ силахъ и способностяхъ и проникласъ

[1] Перев. съ англ. яз. Невѣдомскаго, 1866 г. стр. 39 и 47.
[2] Ibid. стр. 47—48. Примѣч.

вовсе-несвойственной ей стихіей—зломъ со всѣми тѣми послѣдствіями, которыя зло необходимо влечетъ за собою для самого человѣка и для окружающей его природы. И чѣмъ болѣе разростается нравственное зло, тѣмъ болѣе страдаетъ человѣкъ. Но какъ ни глубоко было паденіе человѣка, тѣмъ не менѣе добрые инстинкты и начала, лежавшія въ его природѣ, не истребились. Человѣкъ вовсе не превратился въ соляной столбъ, въ который превращена жена Лота, и не сдѣлался камнемъ или истуканомъ въ нравственномъ отношеніи, какъ это утверждалъ Лютеръ. Рядомъ съ помраченіемъ идеи о Богѣ, съ преобладаніемъ самолюбія и съ перевѣсомъ чувственной жизни надъ духовной, въ немъ замѣчается присутствіе первоначальныхъ идеальныхъ влеченій и стремленій. Въ этомъ то и заключается психологическая возможность того двоякаго потока душевной жизни, о которомъ мы говорили выше. Это же служитъ причиною бытія въ мірѣ тѣхъ двухъ царствъ,—царства добра и царства зла,—которыя здѣсь на землѣ ведутъ между собою борьбу.

Между тѣмъ какъ христіанство даетъ намъ опредѣленный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи зла, буддизмъ на этотъ вопросъ, столь важный и существенный для человѣка, ничего не отвѣчаетъ. Мало того, самыя попытки къ рѣшенію подобныхъ вопросовъ онъ объявляетъ дѣломъ грѣховнымъ, безцѣльнымъ. Въ буддизмѣ человѣкъ остается въ полномъ невѣдѣніи, какъ относительно происхожденія міра, такъ и касательно происхожденія зла. Происхожденіе міра въ буддизмѣ тожественно съ происхожденіемъ зла, но то и другое носитъ фатальный характеръ, чуждый всякаго смысла и значенія, и не изъясняется изъ первичныхъ причинъ. Зло, какъ и міръ, существуетъ, давая чувствовать себя человѣку самымъ осязательнымъ образомъ, и этого для буддиста достаточно. Такимъ образомъ, тутъ на мысль человѣческую, усиливающуюся разрѣшить для себя вопросы первостепенной важности и тѣмъ осмыслить себѣ настоящій порядокъ вещей, налагается узда, которую снять съ себя мыслящее существо не въ правѣ.

Но говорятъ, что буддизмъ въ этомъ случаѣ совершенно правъ, потому что задаваться вопросами о конечныхъ причинахъ всего сущаго значитъ удовлетворять ложной претензіи ума—браться не за то, за что слѣдуетъ, такъ какъ рѣшеніе этихъ вопросовъ, по самому ихъ существу, невозможно. Но если эти вопросы, отвѣтимъ мы, суть ничто иное, какъ результатъ пустаго любопытства и праздности мысли, то почему же человѣчество непрестанно поднимаетъ ихъ, не смотря на то, что оно не разъ уже слышало суровыя осужденія этому своему благородному стремленію? Отчего же не могутъ никакъ отдѣлаться отъ разрѣшенія высшихъ вопросовъ о началѣ, сущности и цѣли бытія именно тѣ самые мыслители, которые отрицаютъ всякое значеніе этихъ вопросовъ и всякое стремленіе къ метафизическому мышленію о вещахъ? Отчего они, при всей своей кажущейся ненависти ко всякому высшему міровоззрѣнію, совмѣщающему въ себѣ не только ученіе о томъ, что есть, какъ фактъ, но и ученіе о томъ, откуда всё произошло и куда стремится, не только не успокоиваются на отрицаніи прежнихъ рѣшеній назойливыхъ вопросовъ, но выдвигаютъ свою метафизику, свою философію? Отчего вопросы о томъ, откуда произошло все существующее, что такое оно само въ себѣ и въ чемъ заключается конечная его цѣль, поднимаются въ умѣ не только взрослыхъ и развитыхъ людей, но знакомы даже иному умному ребенку и людямъ, находящимся, по своему умственному развитію, въ первобытномъ грубомъ состояніи? «Міръ существуетъ и представляетъ собою вѣчное круговращеніе», говоритъ буддизмъ. «Зло существуетъ изначально и будетъ существовать, пока продолжится возникновеніе и разрушеніе міровъ», гласитъ онъ. Но вопросъ, откуда міръ и зло, стоитъ неотразимо предъ человѣческимъ сознаніемъ и не—заглушить его никакими жёсткими и суровыми приговорами и никакимъ насиліемъ... Нужно идіотизировать человѣка, и тогда только удастся изгнать изъ его души эти первостепенные для него вопросы. Человѣкъ хочетъ, чтобы жизнь его имѣла какой нибудь смыслъ и опредѣлялась какой нибудь опредѣленной идеей о ея началѣ и концѣ. Задавивши въ немъ стремленіе къ рѣшенію высшихъ вопросовъ бытія и жизни и не давши на нихъ никакого опредѣленнаго отвѣта, мы сдѣлаемъ безсмысленной самую его жизнь и сами разрушимъ обязательность всѣхъ внушеній и требованій, какія ставятся предъ человѣкомъ. Онъ будетъ слѣдовать имъ до тѣхъ поръ, пока въ немъ не заговоритъ умъ съ его неуничтожимымъ стремленіемъ къ рѣшенію первостепенныхъ для него вопросовъ о началѣ сущности и цѣли бытія. Разъ пробудившись, эти вопросы не дадутъ человѣку покоя, пока онъ такъ или иначе не рѣшитъ ихъ. Сила и обязательность разныхъ предписаній и правилъ, наложенныхъ извнѣ, поколебленная при первомъ пробужденіи указанныхъ

вопросовъ, окончательно рухнетъ, какъ скоро сформируется на нихъ тотъ или другой отвѣтъ въ умѣ человѣка, стоящій въ противорѣчіи съ прежнимъ строемъ его понятій о мірѣ и о себѣ самомъ. Скептицизмъ всегда порождаетъ скептицизмъ же и выражается не возвышеніемъ духа и поднятіемъ его силъ, но упадкомъ и приниженіемъ ихъ. То обстоятельство, что христіанинъ видитъ въ своемъ разумѣ отраженіе вѣчнаго Разума, въ высшей степени важно. Оно поселяетъ въ человѣкѣ увѣренность въ своихъ силахъ и въ возможности достиженія цѣлей разума. Безъ этой увѣренности наука и не зачинается, и не развивается, какъ справедливо разсуждаетъ Ушинскій [1]). Отсюда, человѣкъ, и нашедши въ себѣ отвѣтъ на мучительные вопросы, не разстанется съ болѣзненными колебаніями и сомнѣніями. Значитъ, стремленіе человѣка разрѣшить для себя вопросы о началѣ, сущности и цѣли бытія составляютъ нѣчто, прирожденное нашему духу и неизгладимое въ немъ. Опускать изъ виду такой важнѣйшій фактъ жизни, какой представляетъ живая человѣческая душа своими глубочайшими стремленіями и требованіями, значитъ стоять вовсе не на фактической или эмпирической почвѣ и идти противъ человѣческой природы; тотъ фактъ, что сколько ни трудились лучшіе представители человѣческой интеллигенціи надъ разрѣшеніемъ указанныхъ вопросовъ, но всетаки не пришли къ окончательному рѣшенію ихъ, говоритъ лишь о томъ, что человѣкъ нуждается въ содѣйствіи Высочайшаго Разума для несомнѣннаго и абсолютно-истиннаго рѣшенія первостепенныхъ для него вопросовъ бытія и жизни. Таковое рѣшеніе ихъ и предлагается въ христіанскомъ міровозрѣніи.

Но если буддизмъ не рѣшаетъ вопроса о происхожденіи зла и тѣмъ оставляетъ человѣческую мысль въ потьмахъ, то въ чемъ же онъ поставляетъ коренной грѣхъ человѣка? Какъ мы видѣли выше, этотъ грѣхъ есть ничто иное, какъ самое влеченіе къ бытію, къ жизни. Нужно ли говорить, что само по себѣ влеченіе къ жизни не есть нравственный или безнравственный актъ. Это влеченіе къ бытію, къ жизни, свойственно даже такимъ животнымъ, которыя принадлежатъ къ самымъ низшимъ видамъ живыхъ чувствующихъ существъ и о нравственности которыхъ странно было бы поднимать и рѣчь. Не влеченіе къ жизни вообще составляетъ грѣхъ, а

[1]) Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія. Изд. 2-е. Т. 2-й, стр. 183.

влеченіе къ дурной—недостойной человѣка—жизни, отдаляющей его отъ Бога. Такимъ образомъ, буддійскій грѣхъ лишенъ всякой нравственной основы и ни въ какомъ случаѣ не можетъ носить даже названіе грѣха. Нравственая противоположность между грѣхомъ и добродѣтелью въ буддизмѣ не выясняется, но сглаживается и уничтожается,

3. *Мотивы нравственной жизни.* Нравственная жизнь предполагаетъ не одно только сознаніе того, что такое добро и что зло. Чтобы первое человѣкъ воплощалъ въ своей жизни, а отъ втораго удалялся, необходимо достаточное внутреннее, живущее въ самомъ человѣкѣ, побужденіе ко всему этому. Безъ этого ни къ чему бы не привело самое ясное и вѣрное различеніе между добромъ и зломъ. Мало того, оно было бы излишнимъ, не нужнымъ. Само это сознаніе, какъ сознаніе, не въ состояніи возбудить къ дѣятельности нашу волю. Эта послѣдняя тогда только возбуждается къ активной дѣятельности, когда дается къ этому достаточный стимулъ изъ чувства, заставляющаго волю искать, домогаться пріятнаго и отстранять непріятное. Значитъ, не въ простомъ сознаніи добра и зла, но въ чувствѣ, отзывающемся на сознаніе этого рода, должны мы искать двигателя нравственно-доброй или дурной жизни.

Быть добрымъ значитъ для человѣка быть вѣрнымъ своей природѣ и своему назначенію. Добро, такимъ образомъ, составляетъ естественную потребность человѣка. Въ этомъ смыслѣ потребность быть добрымъ ничѣмъ существенно не должна и не можетъ отличаться отъ всякихъ другихъ потребностей, свойственныхъ человѣку какъ, напр., потребности въ пищѣ, питьѣ и т. д., и заключаетъ въ себѣ такую же понудительную силу къ ея удовлетворенію, какая существуетъ и для другихъ потребностей. Различіе между потребностями, свойственными человѣку, опредѣляется специфической природой каждой изъ нихъ, а не тѣмъ, что однѣ изъ нихъ безразличны къ своему удовлетворенію, а другія—нѣтъ. Но всякая потребность предполагаетъ непремѣнно влеченіе къ тому, что въ состояніи удовлетворить ее. Съ этимъ удовлетвореніемъ сопряжено чувство удовольствія, а съ неудовлетвореніемъ — чувство неудовольствія. Степень силы того и другаго чувства опредѣляется степенью и характеромъ удовлетворенія живущей въ человѣкѣ потребности. Разъ испытанное чувство удовольствія, при извѣстномъ способѣ удовлетворенія данной потребности, вызы-

ваетъ въ человѣкѣ расположеніе, любовь къ тому, что гармонируетъ съ его потребностью. Здѣсь простое, болѣе или менѣе безотчетное влеченіе объективируется, сосредоточиваясь на извѣстномъ предметѣ и переходитъ въ сознательную любовь къ этому послѣднему. Съ каждымъ новымъ достаточнымъ удовлетвореніемъ потребности, эта любовь закрѣпляется и укореняется все глубже и глубже. Это-то влеченіе, какъ элементарное выраженіе стремленія всякой потребности къ ея удовлетворенію, служитъ первоначальнымъ побужденіемъ для человѣка къ удовлетворенію и нравственной потребности его. Но между тѣмъ какъ удовлетвореніе другихъ потребностей сопровождается простымъ пріятнымъ чувствомъ, а неудовлетвореніе ихъ—таковымъ же чувствомъ неудовольствія, удовлетвореніе нравственной потребности сопровождается чувствомъ внутренняго мира человѣка съ самимъ собою, съ его личностью, а не удовлетворенію ея или ненормальному удовлетворенію сопутствуетъ непріятное, тяжелое чувство, сопряженное съ сознаніемъ виновности. Это-то и свидѣтельствуетъ о специфическомъ, качественномъ различіи чувства пріятнаго или непріятнаго, сопровождающаго удовлетвореніе или неудовлетвореніе нашихъ нравственныхъ потребностей, отъ такихъ же чувствъ, связанныхъ съ удовлетвореніемъ или неудовлетвореніемъ всѣхъ другихъ нашихъ потребностей. Чувство удовольствія, сопряженное съ удовлетвореніемъ нашихъ потребностей—не только въ пищѣ, снѣ, движеніи, въ хорошемъ воздухѣ и т. п., но и въ знаніи и эстетическомъ наслажденіи, существенно отлично отъ пріятнаго чувства, которое человѣкъ испытываетъ, когда онъ актомъ своей свободной воли подавляетъ, напр., какое-нибудь дурное чувственное влеченіе или своекорыстное, вредное для ближняго, чувство. Здѣсь къ чувству удовольствія неизбѣжно присоединяется сознаніе исполненнаго долга. Равнымъ образомъ, чувство неудовольствія, испытываемое человѣкомъ, когда онъ неудовлетворилъ какой-нибудь своей животной потребности, существенно отлично отъ того чувства неудовольствія, которое испытываетъ онъ, оскорбивши своего ближняго, похитивши чужую собственность и т. под. Здѣсь мучительное чувство вызывается сознаніемъ нарушенной обязанности, а не однимъ только неудовлетвореніемъ соціальнаго инстинкта: животныя, лишенныя нравственнаго чувства, внутренно не только не страдаютъ отъ того, что они живутъ хищничествомъ, но испытываютъ пріятное чувство, насильно воспользовавшись чужимъ. Эти специфическія, въ собственномъ смыслѣ нравственныя чувствованія могутъ сопровождать и сопровождаютъ обыкновенно удовлетвореніе и неудовлетвореніе всѣхъ другихъ потребностей человѣка, насколько эти послѣднія непосредственно соприкасаются съ общей или частной нравственной цѣлью человѣческой жизни. Такъ, напр., если простой крестьянинъ не обладаетъ тѣми или другими свѣдѣніями, необходимо не связанными съ нравственнымъ достоинствомъ его жизни, онъ не чувствуетъ и не можетъ чувствовать никакихъ угрызеній совѣсти, особенно когда для него нѣтъ возможности и пріобрѣсти этихъ свѣдѣній. Совсѣмъ въ другомъ положеніи находится въ этомъ случаѣ человѣкъ, призванный сообщать эти свѣдѣнія даже другимъ. Здѣсь невѣжество намѣренное и не намѣренное не можетъ не вызывать протеста со стороны нравственнаго чувства. Влеченіе къ доброй жизни, исходящее изъ глубинъ нравственной природы человѣка, развиваясь подъ вліяніемъ чувствованій пріятныхъ и непріятныхъ, сопровождающихъ его удовлетвореніе или неудовлетвореніе, и осмысливаясь болѣе и болѣе по отношенію къ объекту, на который оно направлено, переходитъ въ сознательную любовь къ добру, соединенную съ сознаніемъ ея обязательности, и служитъ единственнымъ мотивомъ къ нравственной жизни для христіанина. «Тотъ, кто указываетъ къ нравственной жизни другое какое-нибудь побужденіе, а не любовь, тотъ ничего не знаетъ о томъ, что такое нравственное», справедливо замѣчаетъ Вуттке [1]).

Важная ошибка Кантовой моральной философіи и состоитъ въ томъ, что этотъ знаменитый мыслитель вносилъ въ дѣло нравственной жизни какой-то не естественный ригоризмъ и лишалъ ее самой жизненной основы, представляя нравственную дѣятельность—по чувству долга и по влеченію къ добру—несогласными между собою и находящимися въ непримиримомъ разладѣ, заставляя человѣка исполнять свой долгъ не съ удовольствіемъ, а съ принужденіемъ. По воззрѣнію Канта и ближайшихъ его послѣдователей—западныхъ богослововъ—выходитъ, что мы, напр., должны защищать безпомощныхъ дѣтей или заботиться о престарѣлыхъ родителяхъ не изъ естественной любви къ нимъ, а по чувству повиновенія тому, что повелѣно Богомъ. Но здѣсь не обращается вниманія на то, что со-

[1]) Erst. B. S. 428—429.

знаніе долга только тогда способно породить истинную добродѣтель, когда оно подкрѣплено живымъ и сильнымъ чувствомъ и что самое уваженіе къ закону есть чувствованіе, а не одно холодное представленіе. Такимъ образомъ, идея долга не только не должна находиться въ какой-нибудь оппозиціи съ чувствомъ, но вполнѣ гармонировать съ нимъ. Достаточно обратиться къ опыту, чтобы видѣть всю недостаточность и несостоятельность указаннаго воззрѣнія на мотивы нравственной жизни. Такъ, сынъ не будетъ доволенъ своимъ отцемъ, если этотъ послѣдній исполняетъ по отношенію къ нему всѣ родительскія обязанности, но въ тоже время вовсе не питаетъ къ нему нѣжнаго отцовскаго чувства. Мы не назовемъ вполнѣ хорошей ту жену, которая остается вѣрною мужу потому только, что ее связываетъ иго долга, а не чувство любви къ мужу. Христіанство, въ которомъ только мы и можемъ найти истинный взглядъ на смыслъ и цѣль нравственной жизни, внушаетъ человѣку дѣлать добро не только изъ повиновенія Богу, но изъ любви къ добру, какъ добру, всецѣло воплощенному въ Богѣ. Христіанство истребляетъ въ человѣкѣ рабское чувство, къ чему-бы оно ни относилось, и всюду выдвигаетъ идею настоящей человѣческой свободы, предполагающей необходимо дѣятельность, исходящую изъ общаго средоточія психической жизни—чувства, не вызываемаго никакимъ принужденіемъ. Когда человѣкъ руководится въ своей жизни идеею долга, тогда еще предполагается въ немъ возможность борьбы съ прямымъ своимъ призваніемъ и нѣкоторый антагонизмъ порывовъ его сердца и движеній воли съ поставленнымъ предъ его сознаніемъ закономъ. Тутъ человѣкъ подчиняется закону изъ опасенія быть наказаннымъ за нарушеніе его. Между тѣмъ, когда человѣкъ исходитъ въ своей нравственной жизни и дѣятельности изъ любви къ добру, эти отрицательныя побужденія отступаютъ на задній планъ и выдвигаются положительныя, предполагающія гармонію человѣческой воли съ волей Божіей и уничтоженіе всякаго антагонизма между той и другой. Тутъ законъ для человѣка уже не тяжелое бремя, наложенное на него совнѣ, но источникъ радостей его жизни (Псал. 1, 2).

Въ христіанствѣ любовь къ добру не есть любовь къ какой-то отвлеченности, мертвой абстракціи. Любовь вызывается конкретными явленіями или представленіемъ о такихъ явленіяхъ, дѣйствовавшихъ на насъ и оставившихъ въ душѣ нашей соотвѣтственный слѣдъ.

Сознательная и истинно-нравственная любовь возможна только тамъ, гдѣ есть живое отношеніе между личностью и личностью. Любовь къ обществу, къ народу, къ человѣчеству только и возможна на томъ основаніи, что человѣкъ видитъ во всемъ этомъ тоже свое «я», только тысячи разъ повторенное, многосложное «я». Но когда идетъ рѣчь, съ христіанской точки зрѣнія, о любви къ добру, здѣсь необходимо и предполагается такое отношеніе между личностію и личностью. Богъ есть абсолютное добро и, какъ личное существо, непрестанно воздѣйствуетъ на человѣка тысячами способовъ и вызываетъ въ немъ соотвѣтственныя чувства къ себѣ. Но если мы видимъ въ жизни, что чувство одного вызываетъ чувство въ другомъ, то тѣмъ понятнѣе въ христіанинѣ любовь къ Богу, какъ носителю всѣхъ возможныхъ совершенствъ, проявившему Себя въ такой безпредѣльной и невыразимо-глубокой любви къ человѣку, по которой Онъ отдалъ Своего единороднаго Сына на крестную смерть ради спасенія людей. Не должна ли такая необъятная любовь вызывать чувство благодарной любви въ силу самыхъ естественныхъ законовъ, лежащихъ въ основаніи отправленій человѣческаго сердца? И тѣмъ ближе къ человѣку Верховное Существо, что Оно стало присущимъ самому человѣку чрезъ воплощеніе Сына Божія, а затѣмъ — чрезъ Церковь. Отсюда, любить Христа значитъ любить добро и всѣми силами своей души стремиться къ дѣйствительному воплощенію его въ нашей жизни. Потому-то Христосъ неоднократно внушалъ, что только тотъ въ состояніи соблюдать заповѣди Его, кто питаетъ къ Нему живую и искреннюю любовь (Іоан. 14, 15 и 23). Любовь — великое чувство. Для человѣка, въ которомъ горитъ она яркимъ и сильнымъ пламенемъ, не существуетъ такой жертвы, которой бы онъ не рѣшился, въ случаѣ дѣйствительной надобности, принести ради любимаго существа. Эти жертвы, въ такомъ случаѣ, приносятся безъ колебаній и сомнѣній и доставляютъ приносящему ихъ чистѣйшія и высочайшія радости. Какъ, повидимому, ни таинственно это явленіе, но оно составляетъ неоспоримый психологическій фактъ. И чѣмъ предметъ нашей любви разностороннѣе и полнѣе удовлетворяетъ потребностямъ и стремленіямъ нашего духа, тѣмъ эта любовь живучѣе и способнѣе къ безграничному развитію. А такимъ существомъ и можетъ быть только высочайшее Существо. Значитъ, положить какія-нибудь границы для развитія въ насъ чувства любви къ Іисусу

Христу и къ добру дѣло не мыслимое. Послѣ этого, можно ли указать на какое-нибудь другое побужденіе въ добродѣтельной жизни, которое было бы и возвышеннѣе, и могущественнѣе этого?

Но любить всѣми силами нашей души какой-нибудь опредѣленный предметъ значитъ—въ тоже время ненавидѣть въ такой же степени другой, противоположный ему, предметъ. Любовь необходимо предполагаетъ ненависть. Эта ненависть не только не будетъ грѣховнымъ дѣломъ, но въ такой же степени — великимъ и святымъ, какъ и любовь. Но противъ чего же можетъ быть направлено въ христіанинѣ это чувство постоянной непримиримой ненависти? Противъ зла во всѣхъ возможныхъ его видахъ и проявленіяхъ, куда бы оно ни укрывалось и гдѣ бы ни свивало себѣ гнѣзда. Любовь къ добру и ненависть къ злу неразлучны. Какого справедливаго негодованія и гнѣва исполненъ Христосъ Спаситель, изгоняющій торгующихъ изъ храма? Господь въ Библіи не представляется ли иногда подъ образомъ существа, исполненнаго великаго гнѣва противъ зла и нечестія? Такимъ образомъ, христіанинъ, насколько сильное и живое побужденіе имѣетъ къ истинно-нравственной жизни, настолько же питаетъ сильное и могущественное отвращеніе въ злу, ненависть противъ него.

Какъ мы знаемъ, единственное побужденіе къ нравственной жизни для буддиста составляетъ чувство страха, вызываемаго представленіемъ о дальнѣйшихъ перевоплощеніяхъ, и желаніе избавиться отъ бѣдствій и невзгодъ жизни,—побужденіе, далеко не нравственное. Въ самомъ дѣлѣ, люди самой обыкновенной нравственности не считаютъ того человѣка заслуживающимъ почтенія и уваженія, который дѣлаетъ добрыя дѣла, руководясь подобнаго рода стимулами. Плодомъ такого рода побужденій можетъ быть не переработка внутренняго настроенія, изъ котораго исходятъ всѣ наши поступки и дѣйствія и которымъ собственно опредѣляется тотъ или другой нравственный характеръ нашей жизни, но механическое, бездушное исполненіе моральныхъ предписаній и требованій. Подобное побужденіе скорѣе способно породить нравственный индиферентизмъ или безразличіе, чѣмъ зажечь въ человѣкѣ любовь къ добру. Словомъ, тутъ нравственная жизнь не есть цѣль для человѣка, но средство. Такое воззрѣніе на добродѣтель и на нравственную жизнь въ существѣ дѣла ничѣмъ не отличается отъ воззрѣній такъ называемыхъ эвдемонистовъ, которые, начиная съ Эпикура и оканчивая Джонъ-

Стюартъ-Миллемъ. говорятъ, что добродѣтель въ такой степени нужна для насъ и составляетъ дѣло хорошее, въ какой она обусловливаетъ счастливую жизнь [1]). Такой взглядъ на добродѣтель, расходящійся даже съ общимъ смысломъ людей, не только не совмѣстимъ съ христіанскимъ пониманіемъ существа нравственной жизни, но вызвалъ противъ себя громкіе протесты еще въ древнемъ языческомъ мірѣ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, что же это за добродѣтель, которая поставляется въ рѣшительную зависимость отъ хаотическихъ, до крайности субъективныхъ воззрѣній на счастье и на удовольствіе жизни? Напрасно бы намъ стали говорить, что и въ христіанствѣ указывается на страхъ Божій, какъ на мотивъ нравственной жизни. Этотъ страхъ Божій предполагается любовію къ Богу, какъ высочайшему добру, въ смыслѣ естественной боязни

---

[1]) Wuttke. Erst. B. S. 98—99. Утилитаріанизмъ. Пер. съ англ. языка А. П. Невѣдомскаго, стр. 39 и д.

[2]) Это воззрѣніе оспаривалось еще Сократомъ; но въ особенности Платонъ, во многихъ изъ своихъ діалоговъ, ведетъ съ нимъ горячую полемику. Филебъ—одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ діалоговъ Платона—спеціально посвященъ побѣдоносному анализу этого взгляда на добродѣтель и на мотивы къ нравственной жизни. И въ ряду новѣйшихъ моралистовъ можно бы указать на многихъ, идущихъ въ разрѣзъ съ тѣмъ же воззрѣніемъ. Оставляя Канта, бывшаго энергичнымъ защитникомъ «категорическаго императива», мы укажемъ для примѣра на Гутчесона. Подобно Канту, Гутчесонъ впалъ даже въ противоположную крайность. По мнѣнію его, доброе дѣло въ значительной степени теряетъ свое достоинство, если, при совершеніи его, человѣкъ имѣлъ въ виду сопровождающее такое дѣло чувство внутренняго удовольствія, одобреніе совѣсти. Какъ видимъ, Гутчесонъ идетъ даже противъ того общепринятаго и несомнѣнно-истиннаго мнѣнія, что потребность въ удовлетвореніи требованій собственной совѣсти не только не уменьшаетъ достоинства вызываемаго ею поступка, но составляетъ единственное побужденіе, которое само можетъ быть названо добродѣтельнымъ. Иначе и быть не можетъ. Слѣдуя голосу совѣсти, человѣку не только не приходится потворствовать своимъ своекорыстнымъ инстинктамъ и влеченіямъ, но бываетъ нужно бороться съ ними и подавлять ихъ. Что же касается до того отраднаго чувства, которое человѣкъ испытываетъ по исполненіи требованій своей совѣсти или послѣ удовлетворенія данныхъ нравственныхъ потребностей, то въ немъ можетъ находить корыстный и слѣдовательно не чистый элементъ только тотъ, кто видитъ какой-то ненормальный антагонизмъ между добродѣтелью и счастіемъ и смѣшиваетъ въ своемъ умѣ представленіе о счастіи съ представленіемъ о достойномъ человѣка счастіи, забывая при этомъ неизбѣжную тѣсную связь между удовлетвореніемъ всѣхъ вообще нашихъ истинныхъ потребностей и сопровождающимъ его чувствомъ удовольствія.

любящаго существа поступить вопреки волѣ любимаго и не имѣетъ ничего общаго съ рабскимъ страхомъ. Тотъ, кто имѣетъ страхъ Божій, уже ничего болѣе не боится въ жизни кромѣ грѣха, и пойдетъ противъ всѣхъ опасностей и другихъ страховъ, лишь бы исполнить волю Божію.

Но недостаточно сказать, что буддизмъ поставляетъ мотивомъ нравственной жизни вовсе не нравственный мотивъ. Въ своихъ представленіяхъ объ этомъ буддизмъ заключаетъ самъ въ себѣ почти безъисходныя противорѣчія.—Пройти лишній періодъ тѣлесной, земной жизни едва ли составляетъ сколько-нибудь чувствительное наказаніе для порочной души, такъ какъ, живя въ тѣлѣ, она можетъ вовсе не тяготиться этимъ и не чувствовать никакого отвращенія собственно къ тѣлесной жизни. Извѣстно, что даже люди, на долю которыхъ въ жизни выпала очень печальная судьба и которыхъ угнетаютъ и лишенія, и дорогія утраты, и недуги, и преклонныя лѣта, сохраняютъ привязанность и любовь къ жизни и съ горестью въ душѣ разстаются съ нею. Мало того, людямъ дурнымъ и испорченнымъ большей частью весьма счастливо живется въ здѣшней скорбной и тяжелой для другихъ жизни, такъ что изъ-за своихъ чувственныхъ благъ они вовсе забываютъ о всемъ другомъ и не подумаютъ жертвовать ими ради такой нравственной жизни, которая въ перспективѣ обѣщаетъ полное уничтоженіе. Затѣмъ, душа въ различныхъ своихъ перевоплощеніяхъ, какъ гласитъ буддійское ученіе о душепереселеніи, вовсе не сохраняетъ единства сознанія и лишена способности представлять себя тою же, которая жила прежде. Не скорѣе ли это должно парализовать всякую нравственную жизнь, чѣмъ служить для ней сильнымъ импульсомъ? Съ одной стороны, тутъ человѣку и страшиться не зачѣмъ грядущихъ перерожденій, какими бы ужасными они ни грозили быть, такъ какъ онъ убѣжденъ, что лично онъ, какъ извѣстный субъектъ, вовсе не будетъ ощущать бѣдствій и страданій, ожидающихъ его въ дальнѣйшихъ существованіяхъ. Съ другой стороны, это сознаніе, что не я лично, а кто-то другой, понесетъ за меня въ будущихъ перерожденіяхъ тягости и бремя жизни, не должно ли убивать въ человѣкѣ одно изъ главнѣйшихъ чувствъ, характеризующихъ жизнь нравственно развитой личности, именно—чувство справедливости? Воздаяніе за грѣхи и пороки жизни необходимо предполагаетъ въ основѣ его идею справедливости, по которой именно данный субъектъ, а

не кто-нибудь другой, долженъ нести наказаніе за преступленія и грѣхи жизни,—и при томъ наказаніе, строго соразмѣряющееся съ степенью вины. Но имѣетъ ли мѣсто эта справедливость тамъ, гдѣ одинъ ведетъ порочную жизнь, а другой расплачивается за неё? Но если въ буддизмѣ законъ воздаянія имѣетъ чисто-фаталистическій характеръ, чуждый всякой нравственной идеи, то этотъ фатализмъ не долженъ ли скорѣе отравлять и убивать нравственную жизнь, чѣмъ упрочивать и направлять её къ лучшимъ цѣлямъ? Въ самомъ дѣлѣ, когда человѣкъ убѣжденъ, что и его положеніе въ настоящей жизни, и самое нравственное состояніе заранѣе условлены нравственной дѣятельностью какого-то существа, жившаго до него, то не должно ли это самое служить для него основаніемъ къ совершенно снисходительному взгляду на преобладающія свойства и качества его нравственной жизни и извинять ихъ до послѣдней возможности? Существо дѣла не измѣнится и отъ того, если мы допустимъ, что человѣкъ въ различныхъ своихъ перерожденіяхъ удерживаетъ сознаніе своей личности: мысль о грядущихъ перерожденіяхъ не только не можетъ сама по себѣ служить достаточнымъ побужденіемъ для человѣка къ его нравственному исправленію но, напротивъ, должна парализовать это стремленіе, дѣлая законнымъ и возможнымъ откладываніе этого исправленія дальше и дальше.

4. *Добродѣтель, и порокъ.* Добродѣтельная жизнь христіанина не, состоитъ во внѣшнемъ исполненіи тѣхъ или другихъ предписаній. Это—фарисейскій взглядъ на жизнь, столь чуждый христіанину. Одно внѣшнее согласіе человѣческихъ дѣйствій съ предписанной ему нормой можетъ быть юридически-доброй жизнью, но не нравственно-доброю. Потому-то Христосъ говоритъ своимъ послѣдователямъ: *если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное* (Матѳ. 5, 20). Христіанство не опутываетъ человѣка сѣтью предписаній и постановленій, опредѣляющихъ каждый шагъ его и указывающихъ его поведеніе во всѣхъ подробностяхъ жизни. Казуитизмъ, нераздѣльный съ языческими религіями, убиваетъ нравственную жизнь человѣка, стѣсняя его самодѣятельность и самоопредѣленіе. Христіанская добродѣтельная жизнь предполагаетъ развитіе ея извнутри человѣка, условливаемое христіанскимъ настроеніемъ всѣхъ силъ и способностей человѣческаго духа. Въ этомъ отношеніи христіанская добродѣтель можетъ быть только одна, хотя и принимаетъ различ-

ныя формы, смотря по тому, въ какихъ личныхъ отношеніяхъ или обстоятельствахъ жизни человѣка и въ какихъ психическихъ актахъ и внѣшнихъ дѣйствіяхъ его она заявляетъ свое бытіе. Это единство добродѣтели основывается на единствѣ нашего «я» или нашей личности, и на единствѣ воли Божіей [1]). Но какія бы внѣшнія выраженія и формы добродѣтель ни принимала, во всѣхъ ихъ необходимо отражается, поэтому, общій ея характеръ, состоящій въ гармоніи всѣхъ движеній и проявленій человѣческой личности съ одной общей идеей христіански - добраго. *Кто соблюдетъ весь законъ*, говоритъ Слово Божіе, и *согрѣшитъ въ одномъ чемъ нибудь, тотъ становится виновнымъ во всемъ* (Іак. 2, 10). Какими бы, повидимому, доблестными качествами человѣкъ ни отличался въ данномъ отношеніи, ему нельзя приписать добродѣтельнаго настроенія, какъ скоро въ немъ существуетъ явное и неоспоримое присутствіе дурныхъ качествъ въ другихъ отношеніяхъ: влеченіе къ добру, предполагаемое добродѣтелью, не можетъ одинъ разъ направляться на одно, а въ другой разъ на другое, совершенно противоположное первому. Съ другой стороны, какъ бы человѣкъ ни хвалился сочувствіемъ ко всему истинному, доброму и прекрасному, какъ скоро это сочувствіе не проявляется фактически, онъ не имѣетъ добродѣтели, потому что она, какъ настроеніе всѣхъ силъ человѣческаго духа, согласное съ волею Божіею, не можетъ не обнаруживаться во внѣшнихъ дѣйствіяхъ и поступкахъ человѣка: съ понятіемъ о добродѣтели необходимо соединяется представленіе о силѣ, стремящейся къ творческой дѣятельности вовнѣ, къ утвержденію добра въ окружающемъ человѣка мірѣ и обществѣ... Такимъ образомъ, христіанская добродѣтель есть ничто иное, какъ нравственно доброе, ставшее какъ бы составной частью существа человѣка, проникшее его всецѣло и содѣлавшееся живой дѣятельной силой, производящей добро. Добродѣтель, понимаемая въ этомъ смыслѣ, можетъ проявляться въ такомъ множествѣ частныхъ формъ добродѣтелей, въ какомъ способно проявляться вообще нравственное добро въ жизнедѣятельности человѣка, и получаетъ чрезъ это различныя названія. Но между всѣми этими формами проявленія добраго настроенія существуетъ строгое единство и нераздѣльность. Снисходительность, напр., состраданіе, миролюбіе, и т. д., составляютъ

[1]) Christliche Sittenlehre, Von. Chr. Fr. Schmid. 1867. S. 519.

лишь частнѣйшее проявленіе любви христіанской. Та мысль стоиковъ совершенно справедлива, что гдѣ есть одна истинная добродѣтель, тамъ существуютъ всѣ.

Но въ чемъ же и какъ выражается и проявляется добродѣтель въ человѣкѣ и какое значеніе имѣетъ представленіе ея подъ видомъ настроенія? Отъ преобладающаго въ человѣкѣ настроенія зависитъ вся суть нравственной жизни, потому - то, какъ мы замѣтили, душевное настроеніе есть совокупность всѣхъ направленій душевной дѣятельности и обнимаетъ собою всего человѣка, коренясь тамъ, гдѣ находится самая основа человѣческой личности. Въ этомъ душевномъ настроеніи, какъ въ зеркалѣ, отражается и направленіе ума, и направленіе сердца, и направленіе воли. Одно умственное развитіе не составляетъ необходимой принадлежности чистоты или высоты нашего характера. «Тонкость ума и интеллектуальное образованіе ни въ какомъ случаѣ сами по себѣ не предполагаютъ нравственнаго развитія и нравственной силы; мыслительная способность и условливаемыя ею знанія часто находятся даже въ извѣстномъ противорѣчіи съ желательной способностью и обусловливаемою ею дѣятельностью» [1]). Въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ можетъ достигнуть высшей степени совершенства въ наукѣ, въ искуствѣ и т. д., и въ тоже время—со стороны честности, правдивости, искренности, смиренія, и т. п.,—можетъ стоять ниже самого безграмотнаго человѣка. Это и понятно. Тотъ человѣкъ, у котораго главный интересъ сосредоточивается въ умственной сферѣ, можетъ вовсе не цѣнить высоко свою нравственную жизнь и не трудиться надъ ея усовершенствованіемъ. Живя же мало сердцемъ и волей, онъ даетъ возможность образованію въ себѣ самаго отталкивающаго—душевнаго настроенія. Тонкій и изворотливый умъ не только не можетъ служить препятствіемъ къ этому развитію, но скорѣе въ состояніи обусловливать его, помогая оправдывать самыя дурныя движенія сердца и искусно изыскивая средства къ удовлетворенію дурныхъ стремленій воли. Такой человѣкъ можетъ поражать насъ самыми тонкими и дѣльными разсужденіями о различномъ достоинствѣ разныхъ моральныхъ принциповъ, и въ тоже время—быть извращеннымъ въ нравственномъ отношеніи до послѣдней возможности. Онъ можетъ быть ученымъ богословомъ и разбивать на всѣхъ пунктахъ доводы невѣрія и суевѣрія, но въ

[1]) Oettingen, Die christliche Sittenlehre, Erst. Buch, S. 86—87.

тоже время быть—въ глубинѣ души истымъ атеистомъ. И злые духи, по слову Спасителя, знаютъ Бога, но дѣло въ томъ, что это знаніе остается безъ всякихъ практическихъ послѣдствій для добраго направленія ихъ воли. Благодаря ложному пониманію существа добродѣтели, языческіе философы далеки были отъ того, чтобы сознать, что самый умъ человѣка извращается въ своихъ отправленіяхъ, какъ скоро извращено то, что составляетъ суть нравственной жизни человѣка. Развѣ рѣдкій фактъ и въ жизни христіанскихъ обществъ, что умъ человѣческій удаляется отъ самой очевидной истины и не хочетъ принять её, какъ скоро она противорѣчитъ дурному настроенію души человѣческой? Мысль наша развивается и вырабатывается не изолированно, но подъ непосредственнымъ вліяніемъ другихъ факторовъ психической жизни. Такимъ образомъ, высокій умъ, соединенный съ дурнымъ общимъ душевнымъ настроеніемъ, самъ будетъ зломъ.—Точно также и одно развитіе и укрѣпленіе воли и характера не дѣлаютъ человѣка нравственно хорошимъ. «Сильный и хорошо организованный характеръ не значитъ еще—*нравственный* характеръ. Характеръ можетъ быть силенъ и весь сосредоточенъ въ одномъ направленіи, такъ что человѣкъ хочетъ сильно и знаетъ, чего хочетъ, но самое это направленіе можетъ быть положительно дурнымъ. Таковы очень часто характеры закоренѣлыхъ злодѣевъ» [1]). Умъ и воля, должны мы сказать, вовсе не составляютъ средоточія нашей психической, а слѣдовательно и нравственной, жизни. Наши поступки выходятъ изъ нашихъ желаній, какъ сознанныхъ влеченій, а желанія проистекаютъ изъ нашихъ чувствованій. По справедливому замѣчанію Бенеке, въ мысляхъ нашихъ выражается лишь наше теоретическое отношеніе къ міру, а въ чувствованіяхъ практическое, и слѣдовательно самое важное. *Добрый человѣкъ изъ добраго сокровища сердца своего выноситъ доброе, а злой человѣкъ изъ злаго сокровища сердца своего выноситъ злое* (Лук. 6, 45), говоритъ Спаситель. Это истина непреложная. Не даромъ общій смыслъ отдаетъ единогласно абсолютное преимущество сердцу передъ умомъ. Мы повсюду можемъ слышать, что ничего нѣтъ въ человѣкѣ выше его сердца, «Мы никогда не выучимся сознавать наше истинное призваніе и жребій, говоритъ Вальтеръ-Скоттъ, и уважать ихъ, пока не пріучимъ себя считать

[1]) Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія. Ушинскаго. 2-й т. 2-е изд., стр. 313.

все призрачнымъ сравнительно съ образованіемъ сердца» [1]). Всѣ лучшіе педагоги—психологи почитаютъ то воспитаніе фальшивымъ, которое не поставляетъ для себя главной задачей воспитаніе добрыхъ чувствованій или сердца. Настоящій—неподдѣльный человѣкъ ни въ чемъ такъ не обнаруживается для себя, какъ въ своихъ чувствованіяхъ. Только посредствомъ ихъ онъ можетъ узнать, насколько онъ, напр., благожелателенъ къ ближнимъ, независтливъ, не золъ и т. д. Для сужденія нашего о людяхъ, точно также чувствованія ихъ служатъ лучшимъ опредѣленіемъ ихъ нравственнаго склада, такъ какъ въ чувствованіяхъ высказывается всё содержаніе души и выработавшагося въ ней строя. Такимъ образомъ, если отъ настроенія зависитъ вся суть нравственной человѣческой жизни, то это настроеніе всего ярче и ощутительнѣе выражается въ жизни человѣческаго сердца. Отсюда, только того, съ христіанской точки зрѣнія, можно назвать добродѣтельнымъ, у кого сердце чисто (Матѳ. 5, 8): только имѣя чистое, непорочное сердце, человѣкъ всецѣло проникается любовью къ Богу, какъ святѣйшему Существу, и ко всему тому, въ чемъ отражается это абсолютное добро и на чемъ почиваетъ безконечная любовь Божія, любитъ возвѣщенную Христомъ истину и всякую истину, служащую отраженіемъ единой безпредѣльной Истины, въ чемъ бы эта послѣдняя ни выражалась, и всѣ движенія своей воли подчиняетъ Тому, кто одинъ благъ (Матѳ. 19, 17), подчиняя ихъ всему остальному настолько, насколько въ мірѣ и въ жизни открывается воля Божія. Добродѣтель и есть эта гармонія всѣхъ силъ и способностей человѣческаго духа, развивающихся въ одномъ направленіи и имѣющихъ своимъ центромъ нормально-настроенное сердце. Это настроеніе человѣка, предполагающее умъ—выше всего ставящимъ истину и справедливость, волю—твердой и закаленной въ добрѣ и сердце—отзывающимся сочувственно только на чистое и благородное, составляетъ лично пріобрѣтенное имъ неотъемлемое достояніе или самую суть нравственной личности человѣка, служа въ тоже время условіемъ дальнѣйшаго нравственнаго развитія человѣческаго и водворенія на землѣ счастія, нераздѣльнаго съ добродѣтелью...

Но, спрашивается, возможна ли для человѣка такая внутренняя нравственная настроенность, которая предполагаетъ одну толь-

[1]) У Смайльса въ его сочин. «Характеръ». Перев. Майковой. 1872 г. стр. 5.

ко любовь къ добру, во всѣхъ его проявленіяхъ и обнаруженіяхъ, и исключаетъ собою всякія душевныя движенія, противныя ему? Земная добродѣтель потому и—добродѣтель, что она предполагаетъ въ человѣкѣ ту или другую степень внутренней борьбы христіанскихъ влеченій съ противными имъ и торжество первыхъ надъ послѣдними. Предметы влеченій разнообразны до безконечности. Эти влеченія лежатъ въ основѣ всѣхъ родовъ и видовъ любви, начиная отъ самыхъ чувственныхъ и доходя до самыхъ высокихъ. Изъ нихъ вырабатываются и сластолюбіе, и человѣколюбіе, и любовь къ природѣ, и любовь къ наукѣ и искуствамъ, и любовь къ людямъ, и любовь къ свободѣ, и т. д. Внутренняя борьба этихъ влеченій столь разнообразнаго свойства и нравственнаго достоинства является необычайно сложной. Прекращеніе ея и полное торжество христіанскихъ влеченій надъ противоположными имъ означало бы достиженіе человѣкомъ той степени нравственнаго совершенства, которая поставляется человѣку Богомъ, какъ отдаленнѣйшая цѣль, уходящая въ самую вѣчность. Полное довольство человѣка самимъ собою въ нравственномъ отношеніи,—а нравственно - безразличнаго для человѣка не существуетъ,—немыслимо. Вседоволенъ одинъ только Богъ (Псал. 11, 15), потому что одинъ только Онъ святъ (1 Цар. 2, 2). Мало того, чѣмъ шире и глубже понимается человѣкомъ нравственная идея, тѣмъ болѣе становится невозможнымъ всякое довольство собою и даннымъ нравственнымъ состояніемъ. Чѣмъ болѣе человѣкъ дѣлаетъ добра, тѣмъ онъ больше и больше ощущаетъ въ себѣ влеченіе къ нему и тѣмъ сильнѣе и сильнѣе укореняется въ немъ доброе нравственное направленіе. Но рядомъ съ этимъ, человѣкъ глубже и глубже сознаетъ и то, какъ безконечно далеко онъ отстоитъ отъ этого идеала, существо котораго въ большемъ и большемъ свѣтѣ предносится его сознанію. То, что ему казалось прежде въ себѣ хорошимъ и достойнымъ, начинаетъ терять свой розовый цвѣтъ и покрываться тёмнымъ флеромъ. И чѣмъ дальше идетъ его нравственная жизнь, тѣмъ онъ становится чувствительнѣе къ малѣйшимъ нравственнымъ недостаткамъ и болѣе и болѣе способнымъ открывать тёмныя пятна тамъ, гдѣ другой ихъ и не подозрѣваетъ. Сказать когда-нибудь, что онъ воплотилъ въ своей жизни нравственный идеалъ или близокъ къ этому, для него чистая невозможность. Это значило бы мгновенно упасть съ той дѣйствительной высоты, на которую онъ сталъ. Отъ того, величайшіе святые, которыхъ высокая жизнь изумляла и изумляетъ человѣчество, въ глубинѣ души своей сознавали и выражали гласно, что они великіе грѣшники. Въ этомъ признаніи великихъ представителей истинно-христіанской жизни заключается не то обыкновенное смиреніе, по которому и всякій порядочный человѣкъ не позволяетъ себѣ выставлять на видъ свои успѣхи въ борьбѣ съ дурными инстинктами своей природы, но то истинное христіанское смиреніе, которое предполагаетъ самую полную откровенность и самое строгое согласіе слова съ вызвавшимъ его чувствомъ. Это чувство смиренія необходимо предполагаетъ высокій уровень нравственнаго состоянія человѣка и самое пламенное стремленіе къ большему и большему совершенству, отъ котораго онъ представляетъ себя столь далекимъ. Смиреніе составляетъ поэтому коренное свойство христіанской добродѣтельной жизни; гдѣ самомнѣніе, тамъ ея нѣтъ и не можетъ быть; тамъ возможна фарисейская добродѣтель, но не христіанская. Тѣмъ болѣе для христіанина неумѣстно всякое самомнѣніе, что онъ почитаетъ все доброе въ себѣ результатомъ благодатнаго на него воздѣйствія Божія, какъ это мы увидимъ ниже.

Сравнительно съ добродѣтелью составляетъ совершенную противоположность порокъ. Нравственное зло, какъ плодъ грѣховной дѣятельности человѣка, становится не только неотъемлемой собственностью человѣка или характеристической принадлежностью и существенной составной частью существа человѣка, но, вмѣстѣ съ этимъ, составляетъ ужасную силу, побуждающую человѣка къ грѣховной дѣятельности и производящую одно зло. Это и есть порокъ. Какъ добродѣтель сама по себѣ, какъ извѣстное настроеніе, можетъ быть только одна, такъ и порокъ, въ смыслѣ грѣховнаго настроенія всѣхъ силъ и способностей человѣческаго духа, составляетъ нѣчто единичное, цѣлостное, хотя и обнаруживается въ различныхъ формахъ. Порокъ есть настроеніе, враждебное всему доброму и ненавидящее волю Божію. Человѣкъ, по христіанскому ученію, является въ міръ наклоннымъ ко грѣху, но отнюдь не порочнымъ. Порочное состояніе, какъ и добродѣтель, пріобрѣтается превратной нравственной дѣятельностью человѣка и ассимилируется самому существу его. Врожденная грѣховность человѣка превращается въ порокъ путемъ личныхъ прегрѣшеній человѣка. Порокъ не наслѣдуется, но пріобрѣтается человѣкомъ, свивая гнѣздо свое въ сердцѣ человѣческомъ и

искажая въ конецъ направленіе и дѣятельность всѣхъ остальныхъ силъ человѣка. Порокъ всегда составляетъ достояніе отдѣльныхъ личностей и выражаетъ собою индивидуальный человѣческій характеръ. Въ порочномъ состояніи человѣкъ утрачиваетъ свободу въ смыслѣ выбора между добромъ и зломъ и дѣлается полнымъ рабомъ послѣдняго. Здѣсь зло является такою силою, которая неудержимо стремится проявить себя въ дѣйствіи и осуществиться вовнѣ.

Буддизмъ не только не имѣетъ, подобно другимъ языческимъ религіямъ и языческимъ моралистамъ, никакого представленія о добродѣтели, какъ извѣстномъ настроеніи *всѣхъ* силъ и способностей нашего духа, но и цѣлью человѣческой жизни поставляетъ уничтоженіе всякаго настроенія въ человѣкѣ, естественно слагающагося въ немъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ впечатлѣній и внутреннихъ духовныхъ дѣятельностей, положительный ли или отрицательный, добрый или злой, характеръ будетъ имѣть это настроеніе. Но уничтоженіе въ человѣкѣ всякаго настроенія достигается буддистомъ вполнѣ лишь вмѣстѣ съ мечтательнымъ погруженіемъ его въ нирвану. Господствующее же настроеніе, опредѣляющее всю здѣшнюю жизнь буддиста, есть именно то, противъ котораго непрестанная борьба составляетъ всю цѣль жизни для христіанина и ради уничтоженія котораго приходилъ на землю, страдалъ и умеръ Искупитель міра; это—самолюбіе, заставляющее человѣка забывать Бога, полагаться на самаго себя исключительно и отвергать небесную помощь для нравственнаго возрожденія и совершенствованія. Это самолюбіе и высказывается въ томъ воззрѣніи буддизма, по которому онъ созидаетъ спасеніе всего человѣчества и отдѣльныхъ индивидуумовъ ихъ наличными средствами. Напрасно нѣкоторые западные ученые соблазняются въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, тѣмъ, что Будда неоднократно говоритъ о необходимости искорененія самолюбія, о смиреніи и т. под. Все это въ буддизмѣ имѣетъ не тотъ смыслъ и значеніе, что въ христіанствѣ. Буддистъ въ такой же степени долженъ заботиться объ искорененіи самолюбія, какъ и противоположнаго ему добраго чувства. Мы уже замѣчали, что буддизмъ, по самому своему существу, необходимо сглаживаетъ всякія нравственныя противоположности. Самые восторженные панегирики разнымъ добродѣтелямъ, разсѣянные въ буддійскихъ свящ. книгахъ, говорятъ лишь о томъ, что на нѣкоторыя добродѣтели буддизмъ смотрѣлъ весьма одобрительно, такъ какъ, съ его точки зрѣнія,

эти добродѣтели должны скорѣе всего вести человѣка къ достиженію послѣдней его цѣли — къ погруженію въ нирвану. Какъ мы и замѣчали, тутъ добродѣтель сама по себѣ ничего не значитъ и нисколько не цѣнится. Она важна только какъ средство для достиженія цѣли, не имѣющей ничего съ ней общаго. Въ этомъ отношеніи буддизмъ стоитъ даже ниже древнѣйшихъ и новѣйшихъ эвдемонистовъ, такъ какъ въ буддизмѣ отрицается развитіе и укорененіе въ человѣкѣ всякихъ положительныхъ качествъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ буддійской точки зрѣнія нельзя положить разграничительной черты даже между порокомъ и добродѣтелью: они смѣшиваются между собою, потому что какъ добродѣтельное настроеніе, дѣлающееся нравственно-творческой силой въ человѣкѣ, такъ и порочное состояніе, служащее источникомъ грѣховной жизнедѣятельности, одинаково не имѣютъ права на существованіе. Противъ той нашей мысли, что буддизмъ не уважаетъ добродѣтель, какъ добродѣтель, и видитъ въ ней лишь средство для достиженія посторонней цѣли, могутъ замѣтить, что такой взглядъ въ извѣстномъ смыслѣ совпадаетъ съ христіанскимъ, такъ какъ и здѣсь, будто бы, добродѣтель служитъ не болѣе, какъ средствомъ для достиженія вѣчнаго блаженства по смерти человѣка [1]). На это мы должны замѣтить, что если нѣкоторые изъ христіанскихъ нравоучителей и представляются близкими къ эвдемонистическому взгляду на добродѣтель, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы таково было истинно-христіанское воззрѣніе. Христіанская жизнь въ одно и тоже время предполагаетъ и крестъ, самоотверженіе, борьбу съ эгоизмомъ, въ чемъ бы онъ ни выражался, и блаженство въ скорбяхъ. Въ христіанствѣ добро имѣетъ для человѣка само по себѣ безусловное достоинство и исключительную цѣль человѣческой жизни. Но это добро само собою предполагаетъ и блаженство, которое доступно только тому, кто любитъ добро и осуществляетъ его въ своей жизни ради его самаго. Если человѣкъ дѣлается живымъ участникомъ царствія Божія, которое есть ничто иное, какъ свободное осуществленіе добра съ помощью благодати во всѣхъ сферахъ человѣческой жизни и дѣятельности то тогда только дѣлаются доступными ему и всѣ блага жизни (Матѳ. 6, 33). Точно также, только живой членъ царствія Божія, на-

[1]) Die Naturwissenschaft, von I. Frauenstädt. Leipzig. 1855. S. 109 et cet. Этотъ же упрекъ христіанству дѣлаютъ Фейербахъ, Штраусъ и др.

чинающагося здѣсь на землѣ и продолжающагося въ вѣчности, можетъ быть участникомъ и вѣчнаго блаженства.

5) *Живой идеалъ добродѣтели въ лицѣ Спасителя и осуществимость его въ христіанствѣ при непрестанномъ благодатномъ общеніи Христа съ Своими послѣдователями.* Нравственная жизнь предполагаетъ различеніе нравственно-добраго отъ нравственнозлаго. То, что—добро и что зло,—должно быть ясно сознано человѣкомъ и имѣть для него характеръ непреложности и абсолютной истинности. Если въ чемъ, то именно въ пониманіи добра и зла неумѣстенъ всякаго рода субъективизмъ. Какъ скоро то, что одинъ считаетъ добромъ, другой имѣлъ бы право почитать зломъ, тогда нравственная жизнь человѣческая не только представляла бы хаотическое смѣшеніе разныхъ противоположностей, но утратила бы вовсе и нравственный характеръ. Но чтобы въ пониманіи добраго и злаго господствовало требуемое единство и чтобы оно имѣло для человѣка характеръ непреложности, необходимо требуется, чтобы Высшее Существо, которое есть само добро, въ ясныхъ и осязательныхъ формахъ поставляло предъ человѣческимъ сознаніемъ, уже потемненнымъ чрезъ грѣхопаденіе, идею нравственной жизни и существенныя ея свойства и качества. И дѣйствительно, чрезъ всю исторію человѣчества проходитъ положительное откровеніе воли Божіей, чрезъ патріарховъ и пророковъ, и наконецъ во всей своей полнотѣ и неисчерпаемой глубинѣ эта воля возвѣщается и осуществляется самимъ Сыномъ Божіимъ, Богочеловѣкомъ. Болѣе полнаго, чистаго и яснаго откровенія того, въ чемъ должна состоять нравственная жизнь человѣка и какими началами она должна управляться, и быть не можетъ. Искать какихъ-нибудь другихъ началъ и основъ нравственности, помимо указанныхъ Іисусомъ Христомъ, значило бы отказываться отъ яркаго дневнаго свѣта и предпочитать ему наши искуственныя средства освѣщенія. Не даромъ же нравственное ученіе, возвѣщенное І. Христомъ, заставляло и заставляетъ благоговѣйно преклоняться предъ Нимъ даже тѣхъ кто не расположенъ видѣть въ Христѣ откровеніе личнаго Бога. «Если бы Евангеліе не преподало сначала, говоритъ Кантъ, всеобщихъ нравственныхъ законовъ во всей ихъ чистотѣ, то разумъ до сихъ поръ не усмотрѣлъ бы ихъ въ такомъ совершенствѣ». Но что особенно важно, І. Христосъ не только преподалъ возвышенное нравственное ученіе человѣческому роду и освѣтилъ его нравственное сознаніе свѣтомъ божественнымъ, но всецѣло воплотилъ въ своей личности преподанное людямъ нравственное ученіе. Богъ въ І. Христѣ явилъ на землѣ Свой собственный живой образъ въ святости нравственной жизни. Христосъ Спаситель есть живой и лично явившійся нравственный законъ Божій.

Первое, что поражаетъ насъ въ божественной личности Іисуса Христа, это—та полная нравственная свобода, которая характеризуетъ всю его земную жизнь. Отношеніе І. Христа къ нравственному закону совершенно другое, чѣмъ у другихъ людей. Между тѣмъ какъ въ нравственной жизни всѣхъ, безъ исключенія, людей замѣчается и непремѣнно существуетъ антагонизмъ между требованіями и предписаніями закона и влеченіями и стремленіями ихъ грѣховной природы, такъ что здѣсь, чѣмъ болѣе человѣкъ является внимательнымъ къ дѣлу своей нравственной жизни, тѣмъ сильнѣе онъ ощущаетъ этотъ неизбѣжный разладъ между волею Божіей и волей человѣческой, Іисусъ Христосъ и по человѣческой своей природѣ никогда и ни въ чемъ не раскаевается и не чувствуетъ тягостнаго сознанія безсилія къ воплощенію въ жизни требованій воли Божіей. Онъ представляется нерѣдко страдающимъ до невыразимой степени, но эти страданія душевныя и мучительная скорбь вызываются сознаніемъ глубокой виновности человѣчества предъ Богомъ. І. Христосъ самъ не находился подъ игомъ закона, но былъ истиннымъ исполнителемъ его. Нравственное развитіе І. Христа, какъ человѣка, предполагаетъ только переходъ отъ менѣе совершеннаго состоянія къ болѣе совершенному (Лук. 2, 40 и 52), но отнюдь не разладъ его воли съ волею Божіею, который бы нужно было постепенно сглаживать и уничтожать. Какъ человѣкъ, Іисусъ Христосъ въ силу своей человѣческой свободы могъ грѣшить, но эта возможность грѣха была отстранена тою же свободою, направленною единственно на исполненіе воли Божіей [1]). Въ нравственной

[1]) Говоря о томъ, что для І. Христа существовала возможность уклоненія отъ воли Божіей и совершенія чрезъ это грѣха, естественно мы имѣемъ въ виду исключительно человѣческую Его природу. Отрицать эту возможность значило бы отрицать нравственный характеръ жизни І. Христа, какъ человѣка, разрушать понятіе о немъ, какъ новомъ Адамѣ, и дѣлать необъяснимыми не только искушенія І. Христа діаволомъ и т. д., но и Его значеніе для насъ, какъ высочайшаго нравственнаго идеала. Мысль о томъ, что для І. Христа, какъ для человѣка, существовала возможность грѣха, насколько Его человѣческая свобода

жизни І. Христа были величайшія искушенія, но Онъ побѣдоносно преодолѣвалъ ихъ. Евангеліе указываетъ, какую таинственную и долгую борьбу Онъ долженъ былъ выдержать въ пустынѣ послѣ Своего крещенія и предъ начатіемъ общественной спасительной дѣятельности. Среди этихъ искушеній должно было обнаружиться, употребитъ ли І. Христосъ Свое всемогущество на удовлетвореніе потребностей своей тѣлесной природы (Лук. 4, 3), для своего земнаго величія (—9), или на благо своихъ страждущихъ братьевъ, изберетъ ли Онъ для основанія Своего царства на землѣ путь, указываемый преобладающими національными понятіями объ этомъ царствѣ и скорѣе и легче достижимый (—5 и 6), или—путь самопожертвованій всевозможныхъ, предначертанный Богомъ, будетъ ли Онъ желаннымъ царемъ іудейскимъ, или мужемъ болѣзней, котораго станутъ презирать, заушать и подвергать всевозможнымъ оскорбленіямъ и преслѣдованіямъ и, наконецъ, предадутъ позорной крестной смерти. Таковы, по евангельской исторіи, были вопросы, постановленные предъ І. Христомъ во время сорокодневной борьбы Его съ искушеніями со стороны діавола. Но эта борьба происходила не внутри Христа Спасителя—съ самимъ Собою, а между Нимъ и внѣшнимъ искусителемъ. Побѣдивъ діавола въ пустынѣ, Спаситель являлся таковымъ же побѣдителемъ и по отношенію къ дальнѣйшимъ искушеніямъ, какими были для него: дальнѣйшія козни діавола (Лук. 4, 13), возбуждаемый Спасителемъ народный энтузіазмъ (Іоан. 6, 15), жестокая ненависть враговъ, испытывающая Его любовь (Матѳ. 12, 35), унынie и робость учениковъ (Мат. 16, 22 и 23) и т. под. Всѣ эти искушенія лишь укрѣпляли человѣческій нравственный характеръ въ Лицѣ І. Христа, но не нарушали непрестаннаго согласія Его воли съ волею Божіею. Сознавая свою безгрѣшность, Христосъ и обращается къ фарисеямъ съ требованіемъ, чтобы они, если могутъ, обличили Его въ неправдѣ, въ грѣхѣ (Іоан. 8, 46). Протекло

первоначально не была тожественна съ необходимостью, не только не служитъ къ уничиженію Его, но возвышаетъ Его безконечно, какъ существо, которое, путемъ нравственной самодѣятельности, привело свою волю,—предполагавшую свободу выбора между добромъ и зломъ, хотя отъ природы и совершенно чуждую, въ противоположность нашей волѣ, какого бы то ни было влеченія ко злу,—въ полную гармонію съ волей Божіей, исключающую всякую возможность противорѣчія съ нею.

осьмнадцать вѣковъ послѣ того, какъ предложенъ былъ этотъ вопросъ и однако, какъ во время земной жизни Спасителя, такъ и до сихъ поръ никто не отважился отыскать какое бы то ни было нравственное пятно въ жизни Его, не смотря на то, что враги христіанства, отъ начала его и до послѣдняго времени, избирали Божественное лице Искупителя центральнымъ пунктомъ своихъ настойчивыхъ и энергическихъ нападеній.

Эта нравственная свобода І. Христа проявляется осязательнымъ образомъ въ Его отношеніяхъ къ тѣлеснымъ Его потребностямъ, къ благамъ земнымъ и вообще ко всему, что есть въ мірѣ. По условіямъ своего служенія отказывая себѣ въ опредѣленномъ мѣстопребываніи и въ опредѣленномъ жилищѣ (Матѳ. 8, 20), Христосъ Спаситель отнюдь не отказывается отъ пребыванія и среди богатыхъ семействъ, живущихъ въ изобиліи (Лук 14, 1—14). Онъ представляется намъ образцомъ самаго строгаго воздержанія въ пищѣ и перенесенія продолжительнаго голода, и въ тоже время знакомъ съ земными радостями, такъ что мнимая строгость фарисеевъ оскорбляется и они говорятъ о Немъ, какъ о человѣкѣ, который, вопреки примѣру Іоанна Крестителя, любитъ ѣсть и пить вино (Матѳ. 11, 19). Тотъ же самый І. Христосъ, который спокойно говоритъ о себѣ что Онъ не имѣетъ, гдѣ приклонить голову (Матѳ. 8, 20), не отказывается носить цѣнный хитонъ, несшитый, но подобно верхней первосвященнической одеждѣ (Исход. 25, 39) сотканный, который распинатели пожалѣли разрывать, а бросили о немъ жребій подъ крестомъ Его, кому достанется (Іоан. 19, 23—24). Христосъ, носившій въ своей душѣ глубокую скорбь о грѣхахъ человѣческихъ и горько плакавшій о бѣдствіяхъ, ожидающихъ Его любимый народъ (Луки 13, 34), любитъ природу, воспріимчивъ къ разнообразію видовъ ея (Лук. 7, 24 и 25). Онъ свободно обращается съ мытарями и грѣшниками (Матѳ. 11, 19), не чуждается женщинъ; обращается съ особенной заботою о спасеніи душъ ихъ, идя на распятіе (Лук. 23, 26) въ сопровожденіи народа и женщинъ, плакавшихъ и рыдавшихъ о Немъ (—27). И эти женщины, замѣтимъ, достойны были вниманія страждущаго Спасителя, такъ какъ «ничто не могло удержать ихъ отъ слезъ при видѣ Іисуса, изнемогающаго подъ тяжестью креста: ни присутствіе первыхъ лицъ синедріона, кои пылали ненавистью на Господа и на всякаго, кто былъ къ Нему приверженъ, ни опасеніе прослыть въ народѣ участницами въ преступленіяхъ,

приписанныхъ Пророку Галилейскому» [1]). Іисусъ Христосъ ничѣмъ не оскорбляетъ обычаевъ своего народа и его законовъ, соблюдаемыхъ имъ, но, при всемъ томъ, является и по отношенію къ нимъ независимымъ, гдѣ это нужно или безразлично (Лук. 13, 10--21). Онъ былъ выше всякаго человѣческаго авторитета и нравственной зависимости отъ кого бы то ни было, но въ то же время признаетъ власть даже чужеземца (Матѳ. 17, 27). Христосъ являлся независимымъ не только отъ всякой отдѣльной личности, но и отъ всего народа. Не смотря на то, что народъ былъ иныхъ представленій о Мессіи, Онъ никогда не пытается ослабить предъ народомъ принятый Имъ на Себя образъ Мессіи, униженнаго и страждущаго; напротивъ, старается уничтожить господствовавшее въ массѣ представленіе о Мессіи (Луки 14, 25 и 26). Вообще Онъ никогда и ни въ чемъ не опирается на симпатіи и антипатіи массы, которую Онъ могъ поднять всю однимъ Своимъ словомъ. Съ такой же независимостью относится І. Христосъ и къ Своимъ ученикамъ. Онъ не привлекаетъ ихъ къ Себѣ какими - либо заманчивыми обѣщаніями; напротивъ, раскрываетъ предъ ними картину ожидающихъ ихъ лишеній, страданій и жертвъ, и когда ученики оставляютъ Его въ самую трудную минуту, Христосъ съ непоколебимой твердостью ожидаетъ и встрѣчаетъ своихъ враговъ. Предъ этими послѣдними Христосъ непрестанно является во всемъ своемъ нравственномъ величіи (Іоан. 8, 25), не смотря на то, что находится, по видимому, въ ихъ рукахъ (—44). Когда часы земной жизни Спасителя были уже сочтены, и Онъ былъ обреченъ на смерть, съ какимъ достоинствомъ и спокойствіемъ Онъ является среди своихъ судей! И во всей этой независимости Спасителя какая въ тоже время простота и какое глубокое смиреніе! Кто можетъ представить возможность большей свободы, чѣмъ какой обладалъ Христосъ, съ любовью умывавшій ноги Своимъ ученикамъ?

Но эта безусловная внутренняя независимость Спасителя отъ грѣха, отъ своей тѣлесной природы и отъ людей, соединялась въ Немъ съ полной властью надъ міромъ. Такъ. Онъ является не только созерцателемъ природы, видящимъ въ ней отображеніе славы Божіей и въ то же время напоминаніе о скорбяхъ и бѣдствіяхъ

[1]) Послѣдніе дни земной жизни Господа нашего Іисуса Христа. Преосвящ. Иннокентія, архіеп. Херсонскаго и Таврическаго. 1860 г. стр. 409.

человѣчества, но и властителемъ ея, заставляющимъ мертвую природу быть служительницей Его высочайшихъ намѣреній и орудіемъ для достиженія Его возвышеннѣйшихъ цѣлей. Онъ усмиряетъ разбушевавшееся море, исцѣляетъ больныхъ, воскрешаетъ мертвыхъ. Предъ людьми онъ является также, какъ имѣющій надъ ними полную власть. Его слова, Его видъ производятъ на людей впечатлѣніе человѣка, власть имѣющаго (Матѳ. 7, 29). Властное слово Христа заставляетъ фарисеевъ оставить мысль о взятіи Его (Іоан. 7, 46). Одинъ видъ І. Христа, исполненный святаго негодованія, вынуждаетъ подчиниться Ему продавцевъ въ храмѣ. Христосъ требуетъ полнаго подчиненія себѣ отъ людей, и хочетъ царствовать надъ ихъ душею, надъ ихъ сердцемъ (Іоан. 17, 2).

Служа полнымъ воплощеніемъ истинной нравственной свободы, личность І. Христа въ тоже время представляетъ въ себѣ безконечное вмѣстилище любви. Отъ начала міра и доселѣ нельзя указать на такого человѣка, который бы, будучи самой любовью, переносилъ отъ людей столько огорченій, оскорбленій, недовѣрія, зависти, страданій, какъ І. Христосъ, и однако же Онъ не только не проклинаетъ своихъ враговъ, но молится за нихъ на крестѣ, говоря: *Отче! прости имъ, ибо не знаютъ, что дѣлаютъ* (23, 34). Его грозныя рѣчи, направленныя противъ фарисеевъ и дышащія обличеніемъ и негодованіемъ, проистекали изъ любви же и бичевали фарисейство, но не фарисеевъ. І. Христосъ питалъ любовь къ человѣку, который готовился предать Его измѣнически, и не оттолкнулъ его и тогда, когда этотъ злосчастный человѣкъ явился для измѣннического лобзанія (Лук, 22, 21 и 22). Какъ положительное выраженіе этой любви, мы видимъ въ І. Христѣ глубокое, безпредѣльное чувство состраданія, жалости къ людямъ. Людское горе, людскія скорби и несчастія всякаго рода глубоко трогаютъ Его любящую душу и нерѣдко вызываютъ горькія слезы въ Немъ. Предметомъ любви для І. Христа были—всѣ человѣчество, весь міръ (Іоан. 3, 16) и каждый человѣкъ въ отдѣльности. Онъ съ полнымъ правомъ могъ назвать Себя добрымъ пастыремъ, который, при потерѣ и одной овцы изъ стада, готовъ оставить все и искать её (Лук. 15, 5). Въ силу этой любви Христосъ тотчасъ отзывается на всякій зовъ о помощи и исцѣляетъ больныхъ всякаго рода. Онъ не внушаетъ страждущимъ забывать ихъ страданія и находить утѣшеніе въ свободѣ ихъ духа, какъ поступили бы на Его мѣстѣ

стоики: Эпиктетъ или Сенека; но Самъ возмущается духомъ и проливаетъ слезы при видѣ чужаго горя (Іоан. 11, 33 и 35), не оставляя въ тоже время подать дѣятельную помощь скорбящимъ. Но изъ всѣхъ бѣдствій человѣчества кореннымъ и существеннымъ бѣдствіемъ и причиною всѣхъ другихъ страданій и несчастій человѣчества І. Христосъ почитаетъ грѣхъ—нравственное зло (Матѳ. 9, 2. Іоан. 8, 21 и 24), плодомъ котораго является самое вопіющее бѣдствіе—смерть. Этой смерти І. Христосъ противопоставляетъ жизнь, которая состоитъ, по Его слову, въ живомъ общеніи человѣка съ Богомъ. Желая сдѣлаться источникомъ этой жизни для человѣчества, І. Христосъ отдаетъ Свою собственную жизнь ради блага человѣчества (Іоан. 10, 17 и 19), страждущаго подъ страшнымъ гнётомъ грѣха и всѣхъ его послѣдствій. Въ чемъ же полнѣе и очевиднѣе могла открыться любовь къ людямъ со стороны Христа, какъ не въ добровольной смерти ради нихъ и за нихъ (Іоан. 15, 13)?

Видимый міръ представлялся І. Христу съ совершенно другой точки зрѣнія, чѣмъ онъ представлялся людямъ до Него. Для Спасителя лично вовсе не существуетъ враждебной противоположности между міромъ духовнымъ и тѣлеснымъ, между царствіемъ Божіимъ и человѣческимъ. Видимая природа, съ лиліями на полѣ и поднебесными птицами, съ пшеничнымъ зерномъ, посѣваемымъ и истребляющимся, съ виноградной лозой и смоковницей, человѣческая жизнь съ ея разнообразными состояніями и занятіями, съ сѣятелемъ и пастыремъ, женихомъ и невѣстой, домохозяиномъ и содержателемъ гостинницы, купцомъ и мѣнялою, врачемъ и судьей, съ полководцами и царями—все это въ очахъ Христа Спасителя служитъ символомъ царствія Божія, которое Онъ имѣлъ основать для людей. Всюду Онъ усматривалъ единую божественную мысль, которая все собою проникаетъ, духовное и чувственное, видимое и невидимое, земное и небесное, обнимаетъ собою всё это разнообразіе бытія и существованій, и дѣлаетъ изъ него единое, органически связанное цѣлое, которымъ управляетъ одна воля — Отца Небеснаго. Іисусъ Христосъ одинаково великъ, раздѣляетъ ли Онъ плотничье мастерство съ своимъ нареченнымъ отцёмъ, принимаетъ ли Онъ непосредственное участіе въ брачномъ пиршествѣ въ Канѣ,—проводитъ ли Онъ вечернее время, послѣ утомительнаго дня и шума столичнаго, въ Виѳаніи въ кругу сердечно Ему преданныхъ друзей и ведетъ тихую бесѣду съ Лазаремъ и его сестрами. Онъ также охотно

подчиняется государственному порядку, какъ съ любовью посѣщаетъ семейство добрыхъ людей, и повелѣваетъ отдавать государству то, что принадлежитъ ему (Матѳ. 22, 21). Ни государственная жизнь съ ея строемъ и порядками, ни семейная жизнь съ ея заботами, попеченіями и нуждами, ни національныя особенности и международныя отношенія, отнюдь не составляютъ въ Его глазахъ чего-либо самаго въ себѣ нечистаго или несвятаго; только грѣхъ встрѣчаетъ въ Немъ себѣ неумолимаго врага. Христосъ для того и явился на землю, чтобы уничтожить этотъ разладъ небеснаго съ земнымъ, произведенный грѣхомъ во всѣхъ сферахъ человѣческой индивидуальной и общественной жизни, и водворить миръ между тѣмъ и другимъ, очистивши и освятивши личнымъ участіемъ въ земныхъ интересахъ и отношеніяхъ все многообразіе человѣческой жизни. Поэтому, міровоззрѣніе христіанское не имѣетъ ничего общаго ни съ оптимизмомъ, ни съ пессимизмомъ, которые такъ обычны между людьми. І. Христосъ былъ сама воплощенная справедливость, воздававшая всему должное и оцѣнивавшая все по достоинству.

Что касается общаго впечатлѣнія, которое производитъ человѣческая личность Христа Спасителя, то оно состоитъ въ томъ удивительномъ внутреннемъ равновѣсіи, которое отличаетъ Его и которое такъ поражаетъ благоговѣйнаго наблюдателя. Тѣлесная природа во Христѣ находилась въ полной гармоніи съ духовной и служила ея полнымъ, ярнимъ выраженіемъ. Тѣ неимовѣрные труды и огорченія, которые переносилъ Христосъ безъ вредныхъ послѣдствій для своего физическаго здоровья, заставляютъ предполагать крѣпкій, идеально организованный, тѣлесный организмъ, какой свойственъ великой душѣ. Что касается душевныхъ качествъ Его, то съ глубиною любви въ немъ соединялись необычайная ясность и проницательность ума, съ самымъ нѣжнымъ сердцемъ, могучая сила и энергія воли, съ самыми дѣятельными наклонностями—наклонность къ созерцательности, къ уединенію... Вообще характеръ Іисуса Христа, насколько можно говорить о немъ имѣя въ виду человѣческую природу Богочеловѣка, соединялъ въ себѣ—съ твердымъ самообладаніемъ полное самоотреченіе въ отношеніи къ окружающимъ Его, съ серьёзностью—радостную настроенность (Матѳ. 9, 14 и 15), съ спокойною ясностью, въ виду величайшей опасности, глубокую чувствительность, съ отсутствіемъ заботливости, безпокойства

о будущемъ—открытость души для самыхъ тяжкихъ думъ и скорбей, съ готовностью идти на встрѣчу самымъ страшнымъ опасностямъ—готовность уклоняться отъ нихъ, для высшихъ цѣлей, съ снисходительностью безпримѣрной—способность къ самымъ суровымъ обличеніямъ, съ способностью молча—переносить всякія оскорбленія—готовность, гдѣ нужно, безбоязненно протестовать противъ нихъ (Іоан. 18, 22 и 23).

Будучи воплощеніемъ полнѣйшей нравственной свободы, любви къ человѣчеству и справедливости, жизнь Іисуса Христа представляетъ полное согласіе ея съ ея конечной цѣлью, постановленной Богомъ. Іисусъ Христосъ самъ неоднократно высказывалъ, что цѣлью Его земной жизни служитъ спасеніе человѣчества (Іоан. 12, 27). Онъ, какъ свидѣтельствуетъ вся Его жизнь, никогда и не опускалъ изъ виду этого призванія своего, состоящаго въ примиреніи людей съ Богомъ и съ самими собою. На этомъ призваніи сосредоточивались Его думы и имъ опредѣлялись Его отношенія къ міру и людямъ. Іисусъ Христосъ, непрестанно поставлявшій на видъ, что самую большую цѣну и достоинство для человѣка должны имѣть интересы и связи духовные, въ жертву которымъ мы должны приносить всѣ драгоцѣннѣйшія влеченія, обусловливаемыя плотію (Мато. 10, 35 и 37), Самъ прежде всего подавалъ примѣръ такого поведенія во всѣхъ обстоятельствахъ своей жизни. Такъ, Онъ истинными друзьями Своими называетъ тѣхъ, которые внимательны къ словамъ Его и дѣлаютъ ихъ правиломъ своей жизни (Іоан. 15, 14), ближайшими своими родными считаетъ всѣхъ, кто открываетъ свое сердце для Его ученія и обнаруживаетъ къ Нему дѣятельное сочувствіе (Лук. 8, 21) Іисусъ Христосъ имѣетъ въ виду только основаніе на землѣ всемірнаго духовнаго царства (Іоан. 17, 21) спасенныхъ—царства правды, любви и свободы, и потому отклоняется отъ всякихъ вмѣшательствъ въ дѣла и отношенія, не имѣющія непосредственнаго отношенія къ Его призванію (Лук. 12, 13 и 14). Для него имѣетъ высочайшую важность только то, что непосредственно содѣйствуетъ осуществленію подъятой Имъ на себя великой миссіи. Но въ чемъ же, какъ не въ непрестанномъ общеніи съ Богомъ Онъ могъ почерпать, какъ человѣкъ, силы и средства къ осуществленію Своего призванія въ жизни? Молитва, какъ одно изъ выраженій этого общенія, занимала поэтому первое мѣсто во всей Его жизни. Въ молитвѣ Онъ искалъ и находилъ со-

вѣтъ и наставленіе, власть совершить подвигъ милосердія, силу самоотреченія и прохожденія до конца своего скорбнаго пути. Въ молитвѣ Іисусъ Христосъ оставлялъ на время за собою этотъ міръ съ его безпорядками и возвышался до тѣснаго единенія съ волею Божіею. Тогда какъ въ этомъ мірѣ все стремилось, какъ будто, отвлечь Его и отъ самаго себя, и отъ принятаго Имъ дѣла, въ мірѣ молитвеннаго общенія съ своимъ Отцомъ все занимало соотвѣтствующее мѣсто, Онъ ясно видѣлъ свой путь и почерпалъ новыя силы для его прохожденія» [1]). Во всѣхъ обстоятельствахъ и случаяхъ своей жизни Іисусъ Христосъ является, по отношенію къ Богу, исполненнымъ безпредѣльнаго повиновенія Его волѣ (Іоан. 8, 29) и ревнителемъ Его славы (Іоан. 7, 18). Все благо своей жизни Іисусъ Христосъ поставляетъ въ полномъ осуществленіи плана, предначертаннаго Богомъ для искупленія и спасенія рода человѣческаго. По отношенію къ Богу Онъ является любящимъ Сыномъ, полагающимъ задачею своей жизни радостное исполненіе воли Отца, и потому Отецъ всегда находится въ тѣснѣйшемъ общеніи съ Нимъ (Іоан. 8, 29). То единеніе человѣка съ Богомъ, котораго всегда искало человѣчество и домогалось достигнуть всевозможными средствами, становится здѣсь дѣйствительнымъ фактомъ.

Таковъ въ существенныхъ своихъ чертахъ [2]) живой нравственный идеалъ, представляемый личностью Христа. Христосъ есть личное воплощеніе нравственно-добраго. Христосъ, по человѣческой своей природѣ, есть совершеннѣйшій, вполнѣ отвѣчающій своей идеѣ, человѣкъ. Онъ не только сообщилъ людямъ возвышенное нравственное ученіе, но и воплотилъ его въ своей жизни. Этимъ самымъ Іисусъ Христосъ, повидимому, далъ всѣмъ людямъ возможность, подражая Ему, переносить въ свою нравственную жизнь и ассимилировать себѣ нравственныя совершенства, какими запечат-

---

[1]) Труды Кіевской Дух. Академіи. 1866 г., мартъ, стр. 384.

[2]) Не можемъ не замѣтить, что изобразить чистѣйшую жизнь І. Христа, во всемъ ея богатствѣ и величіи, невозможно для человѣка, хотя бы и при самомъ высокомъ нравственномъ состояніи этого послѣдняго. Личность Спасителя стоитъ выше человѣческихъ изображеній Ея. Но это обстоятельство, само собою разумѣется, вовсе не исключаетъ благоговѣйныхъ попытокъ къ таковымъ изображеніямъ.

лѣна Его высокая личность. Но если мы вспомнимъ о томъ нравственномъ растлѣніи человѣчества, о которомъ мы говорили выше и которое даетъ себя чувствовать въ каждомъ человѣкѣ, то дѣло представится въ совершенно другомъ свѣтѣ... Благодаря нравственной порчѣ, внесенной грѣхомъ въ природу человѣка, человѣчество утратило способность къ истинно-нравственной жизни, и находится подъ тяжестью сознанія своей виновности предъ Богомъ и отчужденія отъ Него. Такому состоянію человѣка не можетъ помочь самое возвышенное нравственное ученіе. Человѣчеству—въ народѣ израильскомъ данъ былъ нравственный законъ чрезъ Моисея самимъ Богомъ. Это—тотъ же самый законъ, который выяснялъ и выполнялъ въ своей жизни І. Христосъ. Но этотъ законъ не избавлялъ израильтянъ отъ тягостнаго сознанія ихъ виновности предъ Богомъ и самъ по себѣ не сообщалъ имъ силъ къ дѣйствительной нравственной доброй жизни; напротивъ того, онъ имѣлъ своей специфической цѣлью именно постепенное, большее и большее, раскрытіе въ людяхъ живаго сознанія ихъ глубокой виновности предъ Богомъ (Римл. 7, 13) и полной невозможности для нихъ надлежащаго исполненія воли Божіей, выраженной въ законѣ (15—23). Этотъ законъ имѣлъ чисто-педагогическое, воспитательное значеніе. Раскрывая предъ человѣкомъ весь ужасъ его нравственнаго состоянія и его отчужденія отъ Бога, онъ пробуждалъ въ людяхъ сознаніе необходимости въ примиреніи ихъ съ Богомъ чрезъ какого-либо высшаго Посредника и въ пересозданіи ихъ нравственной природы съ ея различными силами. Синайскій законъ былъ только дѣтоводителемъ ко Христу (Галат. 3, 24). Не имѣя надлежащаго сознанія объ истинныхъ свойствахъ и качествахъ нравственной жизни, человѣкъ не былъ бы въ состояніи понять всю неудовлетворительность своего нравственнаго состоянія и могъ бы даже не замѣчать рѣзкой противоположности между добромъ и зломъ. Вмѣстѣ съ этимъ, при отсутствіи правильнаго взгляда на себя самого, человѣкъ былъ бы далекъ отъ сознанія въ необходимости радикальнаго измѣненія всего его существа и возстановленія нормальныхъ отношеній его къ Богу. Потребность въ Искупителѣ, такимъ образомъ, составляетъ естественный результатъ даннаго Богомъ закона. И чѣмъ этотъ законъ былъ возвышеннѣе въ предлагаемыхъ имъ требованіяхъ, тѣмъ вышеуказанная цѣль должна была достигаться скорѣе и полнѣе. Но если таково вообще значеніе закона, то странно

было бы видѣть въ христіанскомъ нравоученіи нѣчто новое, существенно отличное отъ ветхозавѣтнаго нравственнаго закона, какъ скоро мы стали бы поставлять всю сущность христіанства въ ученіи о любви, самоотверженіи, смиреніи и торжествѣ надъ чувственностью и т. п. Христіанство, будучи не болѣе какъ nova lex, имѣло бы и должно было бы имѣть тоже вліяніе на нравственную жизнь человѣчества, какое производилъ ветхозавѣтный нравственный законъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ одно только повтореніе, хотя бы и въ новой формѣ, высокихъ нравственныхъ требованій въ состояніи сообщить человѣку потребныя силы для истинно-нравственной жизни и изгладить въ немъ сознаніе праведнаго гнѣва Божія и глубокой виновности предъ правдой Божіей? Оно скорѣе способно сильнѣе растравить раны человѣческаго сердца и повергнуть людей въ отчаяніе... Развѣ больной выздоровѣетъ отъ того, что предъ нимъ изобразятъ въ самыхъ яркихъ краскахъ прелесть здоровья? Развѣ нищему легче станетъ отъ того, что его познакомятъ съ картиной роскошной жизни, исполненной не только довольства, но и всякихъ излишествъ? Христіанство, разсматриваемое только въ смыслѣ извѣстнаго кодекса нравственныхъ требованій и предписаній, было бы тѣмъ же закономъ рабства, какъ и ветхозавѣтный нравственный законъ (Римл. 8, 15). Существо дѣла нисколько не измѣнится отъ того, что христіанскій нравственный законъ не есть отвлеченная доктрина, но всецѣло воплощенъ въ живой личности І. Христа. Мы уже говорили, какую глубочайшую важность имѣетъ это обстоятельство само по себѣ. Въ этомъ отношеніи христіанство возвышается и имѣетъ неизмѣримое преимущество надъ всѣми моральными системами, когда-либо появлявшимися или имѣющими появиться. Для человѣка, въ его не поврежденномъ состояніи, было бы дѣломъ удобоисполнимымъ и естественнымъ исполненіе воли Божіей, выраженной ли въ отвлеченной формѣ или воплощенной въ живой личности. Для человѣка же въ настоящемъ его нравственномъ состояніи тотъ фактъ, что предлагаемыя ему Богомъ нравственныя требованія воплотились въ живой конкретной личности І. Христа, самъ по себѣ не представляетъ ничего успокоивающаго и ободряющаго и не дѣлаетъ для него возможнѣе и легче согласованіе его жизни съ требованіями воли Божіей. Чѣмъ выше и чище предносится взору грѣшника нравственный идеалъ, къ осуществленію котораго онъ призывается, тѣмъ болѣе глубокая и не-

проходимая пропасть разверзается между этимъ идеаломъ и его собственнымъ нравственнымъ состояніемъ. Если въ человѣкѣ не угасла совсѣмъ совѣсть, то представленіе этого идеала неизбѣжно должно служить для грѣшника самой тяжкой карой, вынуждая его глубже и глубже ощущать силу и мерзость живущаго въ немъ грѣха и вызывая въ немъ сильнѣйшія и сильнѣйшія внутреннія муки. Онъ сталъ бы всецѣло стремиться къ достиженію этого идеала къ воплощенію его въ своей жизни, но внутреннее безсиліе, каждый разъ рѣзче и рѣзче дающее себя чувствовать, и ясное сознаніе прежнихъ и новыхъ грѣховъ отравляли и возмущали бы и безъ того наболѣвшее, изстрадавшееся сердце. Послѣ этого, что оставалось бы дѣлать человѣку? Онъ долженъ былъ бы, послѣ безплодныхъ и тяжелыхъ попытокъ къ пересозданію себя въ духѣ предносящагося ему идеала, или вовсе разстаться съ стремленіемъ къ истинно-нравственной жизни, или придти въ совершенное отчаяніе, могущее довести до самоубійства. Въ этомъ случаѣ человѣку предстояло бы лучше сдѣлаться полнымъ и вѣрнымъ послѣдователемъ или эпикуреизма, предлагающаго людямъ искать забвенія въ удовольствіяхъ и обратить жизнь въ долгій праздникъ, или—стоицизма, не могущаго утѣшить людей соображеніями о роковой необходимости страданій и потому рекомендующаго спокойное, холодное самоубійство. Иного выхода не существовало бы для человѣка, если бы для него не было никакой надежды на примиреніе съ Богомъ и возстановленіе его нравственной природы. Наконецъ, самый этотъ идеалъ нравственности, представляемый личностью І. Христа, былъ бы ненужнымъ и безцѣльнымъ, если бы, вмѣстѣ съ нимъ, не было дано человѣчеству необходимыхъ средствъ къ воплощенію этого идеала въ его жизни.

Такимъ образомъ, христіанскій живой нравственный идеалъ, представляемый личностью І. Христа, необходимо предполагаетъ нужду въ дарованіи человѣку силъ и средствъ къ осуществленію этого идеала во всѣхъ сторонахъ человѣческой жизни. Такія средства и силы могъ подать человѣку только тотъ, кто въ состояніи былъ осуществить въ своей жизни вполнѣ волю Божію,—только І. Христосъ. Но для этого Христосъ долженъ быть не человѣкомъ только, но и Богомъ. І. Христосъ и есть воплотившійся Сынъ Божій. Въ лицѣ Его Божество ипостасно соединилось съ человѣчествомъ. Іисусъ Христосъ—Богочеловѣкъ, живший на землѣ, умершій за грѣхи человѣчества, воскресшій изъ мертвыхъ и вознесшійся на небо, ниспославшій людямъ Духа Святаго и основавшій на землѣ Церковь, которой Онъ—живой и верховный Глава, ради усвоенія человѣчеству совершеннаго Имъ спасенія. Только чрезъ І. Христа и въ І. Христѣ мы получаемъ прощеніе грѣховъ, или оправданіе, и потребныя къ истинно-нравственной жизни силы, или освященіе, равно какъ и блаженство дѣтей Божіихъ. Основаніемъ нашего оправданія и освященія служитъ страдальческая жизнь и крестная смерть этого, ни въ чемъ неповиннаго, Праведника (1 Кор. 15, 3), на которыя онъ рѣшился изъ безконечной любви къ роду человѣческому. Спасеніе человѣка, предполагающее оправданіе и освященіе его, составляетъ плодъ милости и благодати Божіей, усвоемой вѣрою. Блаженный миръ совѣсти недоступенъ самому по себѣ грѣшному человѣку. Равнымъ образомъ, человѣкъ не можетъ создать въ себѣ энергіи нравственныхъ силъ, потребной для совершенія добра, какъ скоро эта энергія ослаблена или уничтожена грѣховными влеченіями и стремленіями. Со стороны человѣка условіемъ его спасенія служатъ нераздѣльныя, по своему существу, покаяніе и вѣра, которыми усвояется совершенное Христомъ спасеніе. Вѣра отнюдь не есть только интеллектуальное отправленіе нашего духа или постиженіе и усвоеніе теоретическихъ истинъ, но она необходимо и главнымъ образомъ предполагаетъ практическое, изъ сердца и воли исходящее, влеченіе къ Богу, явившемуся во Христѣ, какъ высочайшему добру и источнику нашего оправданія и освященія,—влеченіе, сопровождающееся сознаніемъ нашей привязанности къ злу и ненавистью къ нему, или раскаяніемъ. Имѣющій живую вѣру во Христа, неразлучную съ сознаніемъ своей грѣховности и съ отвращеніемъ къ злу, живетъ во Христѣ и своею мыслью, и своимъ чувствомъ, и своею волею, и дѣлаетъ какъ бы своей собственностію совершенное Христомъ для нашего спасенія. Вся жизнь Христа становится близкою такому человѣку и переживается имъ. Онъ и сострадаетъ Христу, и благоденствуетъ съ Нимъ. По мѣрѣ углубленія и укорененія въ человѣкѣ этой вѣры, соединеннаго съ освобожденіемъ отъ дурныхъ, грѣховныхъ влеченій и стремленій и съ преобладаніемъ въ немъ влеченія къ добру, связь покаянія и вѣры ослабляется мало по малу, и человѣкъ вступаетъ силою своей вѣры въ обладаніе высочайшимъ благомъ, которымъ является для него Христосъ, и вкушаетъ невыразимое блаженство, бываю-

щее плодомъ полнаго единенія со Христомъ. Въ этомъ-то отношеніи Іисусъ Христосъ называлъ себя *истинной виноградной лозой* (Іоан. 15, 1), а вѣрующихъ въ Него *вѣтвями* (—5), указывая тѣмъ на тѣснѣйшее общеніе съ собою вѣрующихъ. Спасеніе человѣка Онъ поставлялъ въ положительную и безусловную зависимость отъ вѣры въ Него. *Если не увѣруете*, говорилъ Онъ іудеямъ, *что это Я, то умрете во грѣхахъ своихъ* (Іоан. 8, 24). Нравственную жизнь и дѣятельность своихъ послѣдователей Спаситель ставилъ въ тѣснѣйшую зависимость отъ вѣры въ Него. *Безъ меня не можете дѣлать ничего* (Іоан. 15, 5). Онъ обнадеживалъ своихъ послѣдователей, что они именемъ Его будутъ преодолѣвать всѣ препятствія, и невозможное дѣлать возможнымъ (Марк. 16, 17 и 18). Мало того, вотъ что говоритъ Спаситель: *вѣрующій въ Меня дѣла, которыя творю Я, и онъ сотворитъ, и больше сихъ сотворитъ* (Іоан. 14, 12). Все это возможно будетъ для христіанина потому, что *вѣрующій... пребываетъ во Христѣ и самъ Христосъ живетъ въ немъ* (Іоан. 15, 4). Такимъ образомъ, въ вѣрѣ и вѣрою христіанинъ усвояетъ себѣ и воплощаетъ въ своей жизни нравственный идеалъ, предложенный ему въ лицѣ І. Христа. Только такимъ путемъ, путемъ дѣятельной вѣры, христіанинъ всецѣло отчуждается отъ грѣховной жизни, пріобрѣтаетъ миръ совѣсти, получаетъ силы къ совершенію добра, вступаетъ въ сыновнія отношенія къ Богу, пріобрѣтаетъ нравственную зрѣлость и достигаетъ внутренняго блаженства здѣсь еще на землѣ въ тѣснѣйшемъ единеніи съ І. Христомъ. Но эта вѣра, первоначально, до пріобрѣтенія человѣкомъ нравственной зрѣлости въ І. Христѣ (Ефес. 4, 13) неразлучная съ покаяніемъ, будучи непремѣнно плодомъ личной нравственной дѣятельности человѣка и въ этомъ только случаѣ вмѣняясь ему, въ христіанствѣ составляетъ въ тоже время результатъ призывающей благодати Божіей и безъ нея немыслима. Чтобы въ человѣкѣ возможна была вѣра въ Бога, какъ въ высочайшее добро и источникъ оправданія и освященія, и вмѣстѣ съ этимъ пробудилось сознаніе глубокой своей грѣховности и желаніе умереть для зла, необходимо, чтобы человѣческаго слуха и человѣческой души коснулось великое слово о Распятомъ и Воскресшемъ. Откуда бы ни приходило это благовѣстіе и какъ бы оно ни выразилось, оно всегда есть даръ призывающей благодати Божіей, — даръ *Спасителя нашего, Бога, который хочетъ, чтобы всѣ люди спаслись и достигли познанія*

истины (1Тим. 2, 3 и 4). Это призываніе человѣка къ покаянію и вѣрѣ въ христіанствѣ не умолкаетъ никогда, начавшись еще въ раю для только что падшихъ прародителей (Быт. 3, 8 и 9), и проявляется для христіанина въ тысячахъ способовъ: чрезъ служителей церкви Божіей, основанной І. Христомъ для сообщенія людямъ благодати оправданія и освященія въ таинствахъ, чрезъ чудеса милости Божіей къ людямъ, чрезъ людей вообще, чрезъ особенное устройство обстоятельствъ, чрезъ различныя непредвидѣнныя происшествія, и т. д., Спаситель призываетъ людей къ *живой* вѣрѣ и къ *дѣйствительному* покаянію. Отъ самаго человѣка въ этомъ случаѣ зависитъ—только быть чуткимъ и воспріимчивымъ къ призывамъ благодати Божіей и стать способнымъ къ дѣйствительному обращенію, которое насильно не можетъ и не должно быть совершаемо.

Такимъ образомъ, процессъ усвоенія человѣкомъ спасенія, совершеннаго Христомъ, и есть—сколько дѣло благодати Божіей, столько же и самодѣятельное, совершаемое личной нравственной дѣятельностью нашей, воплощеніе въ жизни нравственнаго идеала, представляемаго лицемъ І. Христа. Это исключаетъ всякую подражательность, всегда болѣе или менѣе механическую, жизни Христа. Христіанская жизнь есть жизнь по преимуществу: она исходитъ изъ глубины человѣческаго существа, оправданнаго и освященнаго Богомъ, и развивается изъ собственныхъ началъ и элементовъ души человѣческой, находящейся въ живомъ общеніи со Христомъ. И эта жизнь возможна для всякаго человѣка, кто бы онъ ни былъ по своему званію, состоянію, полу и возрасту, какъ скоро она проникается Духомъ Христовымъ (2 Кор., 3, 17). Жизнь христіанская, служащая выраженіемъ христіанскаго нравственнаго идеала, проявляется и развивается здѣсь на землѣ въ разнообразныхъ до безконечности отношеніяхъ людей ко всему окружающему ихъ и во всѣхъ сторонахъ и сферахъ человѣческой дѣятельности, созидая и водворяя на землѣ царствіе Божіе. Это царство есть царство истинной свободы, любви и правды, долженствующихъ водвориться на землѣ. Вмѣстѣ съ этимъ, это царство есть царство внутренняго мира и блаженства и соотвѣтствующаго ему внѣшняго благоденствія. Кто принадлежитъ къ этому царству и своимъ умомъ, и своимъ чувствомъ и своей волей, тотъ осуществляетъ въ своей жизни нравственный идеалъ христіанскій, будетъ ли такой человѣкъ пастыремъ словесныхъ овецъ, какимъ Христосъ прежде всего былъ и есть, будетъ ли онъ зани-

маться плотничьимъ мастерствомъ, котораго нисколько не гнушался Спаситель, или будетъ имѣть какое-либо другое изъ разнообразныхъ призваній человѣческихъ... Безконечно-возвышенныя черты образа Христова могутъ воплощаться въ жизни человѣка, лишь индивидуализируясь согласно съ личными особенностями людей и съ своеобразнымъ ихъ жизненнымъ положеніемъ. Уподобляется Христу тотъ, кто въ той или другой временной цѣли своей жизни преслѣдуетъ непрестанно послѣднюю цѣль жизни—вообще—человѣка, именно соотвѣтствіе ея съ духомъ и характеромъ жизни Христовой, а не съ ея внѣшними выраженіями и проявленіями, которыя не могутъ повторяться въ жизни различныхъ людей, различныхъ временъ и при безконечно разнообразныхъ внѣшнихъ условіяхъ.

Что касается до буддизма, то онъ, лишая человѣка сознанія всей глубины и силы живущаго въ немъ *нравственнаго* зла, устраняя представленіе объ отвѣтственности человѣка предъ Высшимъ Существомъ и не вмѣняя всей невозможности для человѣка, въ настоящемъ его состояніи, истинной добродѣтели, не знаетъ и Спасителя, прощающаго человѣку грѣхъ и сообщающаго его нравственнымъ силамъ надлежащую энергію и твердость. Поэтому страннымъ представляется всякое сопоставленіе буддійскаго quasi-мессіи съ истиннымъ Спасителемъ человѣчества. Идея буддійскаго искупителя и совершеннаго имъ спасенія не только не можетъ имѣть какой-нибудь аналогіи съ идеею христіанскаго Мессіи и совершеннаго Имъ искупленія, но всецѣло отрицаетъ эту послѣднюю. Воплощеніе Бога немыслимо тамъ, гдѣ не мыслится самъ Богъ, какъ живое и личное Существо. Въ буддизмѣ воплощеніе есть ничто иное, какъ душепереселеніе: буддійскій мессія въ предшествующихъ своихъ существованіяхъ былъ, по буддійскимъ же вѣрованіямъ, и крысой, и змѣей, и обезьяной, и воромъ, и судьею, и т. д. Онъ и въ послѣднее свое воплощеніе остался человѣкомъ. Буддійскимъ мессіей можетъ быть всякое существо, кто бы оно ни было по своей природѣ. Для этого не нужна высшая личность, обладающая святостью и всею полнотою совершенствъ. Мессія въ буддизмѣ не одинъ: ихъ множество. Христіанское ученіе о Спасителѣ, какъ Богочеловѣкѣ, предполагаетъ глубокое и вполнѣ вѣрное пониманіе всей неизмѣримой противоположности между зломъ и добромъ. Идея этой противоположности ни въ чемъ не могла выразиться съ такой поразительной очевидностью, какъ въ томъ, что для заглажденія человѣческаго зла нужно было нисшествіе на землю Сына Божія, Его воплощеніе, страдальческая жизнь и смерть. Благодаря именно непониманію буддизмомъ нравственнаго зла, онъ и далекъ отъ сознанія потребности въ искупленіи, расходясь такимъ образомъ существенно, непримиримо, съ христіанствомъ. Буддійскій мессія—это обыкновенный моралистъ. Собственно говоря, Будду нельзя даже назвать осуществителемъ его собственной моральной доктрины, какъ это видно изъ представленной нами его біографіи. Личныхъ отношеній между буддійскимъ мессіею и его послѣдователями не существуетъ. Для буддиста совершенно безразлично, будетъ ли таковымъ мессіей Шакья-Муни или другой кто-либо. Все дѣло заключается въ возвѣщенномъ ученіи, отличающемся при томъ самой поразительной неестественностью предлагаемыхъ имъ требованій. Ученіе Будды уничтожаетъ всякое развитіе жизни на землѣ и самую жизнь, которую христіанство имѣетъ цѣлію возвысить и облагородить, т. е., сдѣлать её истинной жизнью. Мессія буддійскій не болѣе, какъ эгоистъ. Вся это мессіанская дѣятельность служитъ для него лишь средствомъ для достиженія блаженной цѣли — нирваны. Другаго смысла и значенія не имѣетъ и не можетъ имѣть его жизнь. Добившись этой цѣли, буддійскій мессія знать ничего не хочетъ о своихъ послѣдователяхъ, такъ что имъ самимъ пришлось сочинить нирвану съ остаткомъ, не имѣющую ничего общаго съ первоначальной идеей буддизма о Буддѣ, чтобы поставить его хоть въ какія-нибудь, болѣе или менѣе благотворныя, отношенія къ своимъ послѣдователямъ. Этотъ мессія приходилъ на землю не ради возрожденія и обновленія человѣчества: съ буддійской точки зрѣнія это было бы зломъ. Возрожденіе, обновленіе предполагаетъ новое твореніе. Между тѣмъ, весь смыслъ буддизма заключается въ томъ, чтобы не существовало никакого инаго бытія, кромѣ ничтожества или абсолютнаго небытія. Что касается до идеи примиренія, то и она неумѣстна въ буддизмѣ, такъ какъ не существуетъ вѣчной правды, которую человѣческій грѣхъ могъ бы оскорбить. При этомъ человѣкъ чуждъ сознанія и своей виновности, такъ какъ онъ отвѣчаетъ только предъ самимъ собою. Для него зло заключается въ самомъ существованіи, такъ какъ это существованіе исполнено бѣдствій и скорбей. Разстаться съ бытіемъ и значитъ для него поправить *чью-то* ошибку. Потребныя для этого силы ему не можетъ дать никто, кромѣ его же самаго. Будда имѣетъ здѣсь значеніе на столько, на сколько

онъ былъ указателемъ пути, ведущаго въ нирвану. Самъ же буддизмъ въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи является намъ безпощаднымъ обличителемъ такого пониманія дѣла. Какъ мы уже знаемъ, впослѣдствіи времени, подъ вліяніемъ, нужно полагать, христіанскихъ идей, въ буддизмѣ видоизмѣнилось указанное нами понятіе о Буддѣ въ понятіе, частію намекающее на христіанское представленіе о Мессіи. Тутъ уже начинаетъ играть важное значеніе вѣра въ Будду, ради которой онъ прощаетъ грѣхи самымъ тяжкимъ преступникамъ. Но, во-первыхъ, эта идея объ оправданіи вѣрою совершенно несовмѣстна съ буддизмомъ, чуждымъ понятія о грѣхѣ противъ Бога и знающимъ лишь одинъ роковой законъ воздаяній. Съ другой стороны, эта вѣра — чисто интеллектуальное отправленіе, не обнимающее всего человѣка, и не имѣетъ нравственнаго значенія. Эта вѣра — такая же магическая сила, какая свойственна и буддійской молитвѣ, которую за человѣка исполняетъ мертвый, нарочито для этого устроенный, механизмъ. Наконецъ, и этотъ Будда, уже передѣланный въ представленіи буддистовъ, въ концѣ концовъ ничего не обѣщаетъ человѣку кромѣ того же уничтоженія по смерти.

§ II.

1) Если развитіе нашего духа во всѣхъ его силахъ и способностяхъ составляетъ цѣль нашей жизни, то для насъ должно являться благомъ все то, что условливаетъ собою достиженіе этой цѣли нашего бытія. Таковымъ благомъ является прежде всего наше тѣло, какъ ближайшее естественное условіе развитія нашего духа. До сознательныхъ представленій, вообще до сознанія, и самосознанія мы доходимъ только посредствомъ различенія даннаго матеріала, посредствомъ данныхъ противоположностей, заключающихся въ насъ самихъ. Это—общій законъ нашей психической жизни. Значитъ, и сознанія нашей духовной сущности мы можемъ достигать только путемъ естественнаго противопоставленія феноменовъ нашей психической жизни съ феноменами тѣлесной жизни. Поэтому, наша душа нуждается въ тѣлѣ, для того, чтобы въ немъ развиваться до самосознанія и затѣмъ до самостоятельности и свободы, чтобы въ немъ сохранять пріобрѣтенную свободу, чтобы посредствомъ его, дѣйствуя на другихъ и для другихъ, обнаруживать свои желанія добраго,

истиннаго и прекраснаго, и чтобы осуществлять эти свободныя желанія въ окружающемъ человѣка мірѣ. Такова воля Божія, всегда святая и благая, чтобы духъ человѣческій развивался въ тѣлѣ и при посредствѣ тѣла [1]). Нравственное совершенствованіе человѣческаго духа, по волѣ Божіей, и въ загробной жизни будетъ сопряжено съ тѣлесной жизнью, хотя и иною, чѣмъ теперешняя, благодаря вообще инымъ, отличнымъ отъ теперешнихъ, условіямъ загробной жизни (Фил. 3, 21). Но, подобно всякому другому благу, тѣло тогда только становится личнымъ благомъ даннаго индивидуума, когда оно усвоется человѣкомъ посредствомъ его нравственной самодѣятельности, т. е., когда человѣкъ употребляетъ его сообразно съ идеальными цѣлями духа. Эти цѣли достигаются тогда, когда духъ не подчиняется слѣпымъ инстинктамъ, влеченіямъ и требованіямъ тѣла, но осмысливаетъ ихъ сознательной разумной идеей и господствуетъ надъ ними, направляя ихъ къ достиженію нравственныхъ цѣлей. Въ развитіи этой власти духа надъ тѣломъ заключается условіе нравственнаго развитія самаго духа, равно какъ здоровье и крѣпость самаго тѣла обусловливается степенью господства духа надъ тѣломъ, — господства, которому трудно указать какіе-нибудь предѣлы [2]). Самостоятельность духа по отношенію къ тѣлу и къ тѣлеснымъ инстинктамъ—вотъ добродѣтель христіанина со стороны его отношеній къ своему тѣлу,—добродѣтель, живымъ воплощеніемъ которой былъ І. Христосъ, переносившій, по требованію Его призванія, съ изумительной твердостью сорокодневный постъ (Лук. 4, 2) и вообще во всей своей жизни представлявшій торжество духа надъ тѣломъ. Эта нравственная свобода духа въ его отношеніяхъ къ тѣлу всего очевиднѣе выражается въ томъ, какъ онъ относится къ тѣлесной жизни и смерти, къ здоровому и болѣзненному состоянію тѣла.

а., *Христіанскій взглядъ на тѣлесную жизнь и здоровье тѣла.* Для христіанина жизнь есть даръ Божій, данный для сохраненія и полезнаго употребленія. Жизнь для него есть условіе его личнаго, большаго и большаго, нравственнаго усовершенствованія, неотдѣльнаго отъ плодотворнаго служенія нуждамъ и потребностямъ окружающихъ его людей. Тяготиться жизнью для него значило бы тяго-

[1]) Кирил. Іерус. Поуч. въ р. перев. 1822 г. Огласит. 18, стр. 423.
[2]) Ушинскій. Т. 2-й, стр. 260.

титься той задачей его жизни, которую онъ призванъ осуществить. Еслибы даже человѣкъ, подобно Ап. Павлу, имѣлъ *желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ* (Филип. 1, 23), то и въ такомъ случаѣ онъ не можетъ не подчиниться, подобно Апостолу же Павлу, голосу любви къ ближнимъ, для блага которыхъ продолженіе его жизни необходимо въ большей или меньшей степени (—24 и 25). Христіанину, вслѣдствіе всего этого, не только не свойственно намѣренно или безнамѣренно подвергать свою жизнь разнымъ опасностямъ, но онъ всевозможно охраняетъ её отъ нихъ и заботится объ укрѣпленіи своихъ физическихъ силъ и своего здоровья, чтобы чрезъ то съ большей энергіей отдаваться своему призванію въ жизни, исполненіе котораго не можетъ не требовать сильнѣйшихъ напряженій и крѣпости силъ. Изъ исторіи земной жизни Господа нашего Іисуса Христа видно, съ какой полной готовностью онъ употреблялъ свои чудодѣйственныя силы для возстановленія здоровья всякаго рода страдальцевъ, не уклоняясь отъ такого рода благодатной помощи людямъ даже въ тѣ дни, въ которые, по понятіямъ книжниковъ и фарисеевъ, совершеніе какихъ бы то ни было дѣлъ преступно. Благодаря этому послѣднему обстоятельству, Іисусъ Христосъ нерѣдко подвергался не только осужденіямъ, высказывавшимся гласно, но и положительнымъ преслѣдованіямъ. Но если мы вспомнимъ, какъ вообще Спаситель неохотно рѣшался употреблять свои божественныя силы для совершенія чудесъ, предпочитая имъ чисто нравственное вліяніе на народъ, то для насъ еще болѣе будетъ понятно, въ какой степени Христосъ не благорасположенъ былъ смотрѣть на отсутствіе здоровья, какъ на что-то безразличное. Наконецъ тѣло наше, по слову Божію, есть храмъ Духа Святаго (1 Кор. 6, 19) и сосудъ святости и чести (1 Θесс. 4, 4). Но отсюда слѣдуетъ, что не только—грѣшно разслаблять наше тѣло и разрушать наше здоровье распутствомъ или противо-гигіеническимъ образомъ жизни, но и грѣшно—не заботиться всевозможно о томъ, чтобы слабое отъ природы здоровье укрѣплять средствами, рекомендуемыми наукой и простымъ здравымъ смысломъ. Какъ храмъ Духа Святаго и сосудъ божественной жизни, тѣло наше должно быть, по справедливому замѣчанію Пальмера, собственно «твердымъ, изящнымъ зданіемъ, а не ветхой хижиной» [1]). Правда, болѣзненное тѣло бываетъ неспособно къ совершенію нѣкоторыхъ грѣховъ, но отсюда не слѣдуетъ еще, будто и—хорошо обладать таковымъ тѣломъ, въ нравственномъ отношеніи: въ этомъ случаѣ самый грѣхъ, состоящій въ извѣстной настроенности человѣческой воли, не исчезаетъ, а выражается только въ другой формѣ. Но обязанность сохраненія жизни и здоровья сама собою предполагаетъ право человѣка защищать свою жизнь—съ ея духовными благами—отъ нападеній на неё, хотя бы съ этимъ было сопряжено, въ случаѣ крайности, убійство человѣка, покушающагося на нашу жизнь. Нужно-ли говорить, послѣ всего этого, что самоубійство, изъ за какихъ бы то ни было мотивовъ, для христіанина не мыслимо? Самоубійство бываетъ обыкновенно результатомъ не силы и энергіи характера, а слабости его, ложнаго міровоззрѣнія, отсутствія вѣры въ промыслъ Божій и вообще—высшихъ идеальныхъ интересовъ, ради которыхъ человѣкъ оказывался бы способнымъ примиряться съ невзгодами и скорбями жизни.

[1]) S. 304.

Нравственная свобода христіанина въ его отношеніи къ тѣлесной жизни и здоровью тѣла, съ отрицательной стороны, обнаруживается въ томъ, что онъ способенъ твердо и благодушно относиться къ мысли объ имѣющей скоро постигнуть его смерти или къ своему дѣйствительному болѣзненному состоянію, не сокрушаясь внутренно при этомъ и не падая духомъ. Это не значитъ, чтобы христіанинъ не чувствовалъ скорби въ виду смерти. Скорбь онъ чувствуетъ сильнѣе, чѣмъ другіе люди, но она не проистекаетъ отъ представленія предстоящей разлуки души съ тѣломъ или отъ грозящей утраты всего дорогаго сердцу, но порождается мыслію о смерти, какъ ужасномъ слѣдствіи грѣха (1 Кор. 15, 55 и 56). Твердость христіанина въ виду неизбѣжной смерти бываетъ результатомъ всей его жизни, въ которой мысль о смерти занимала видное мѣсто и принималась близко къ сердцу, причемъ христіанинъ въ своемъ психическомъ состояніи заживо бывалъ отрѣшеннымъ отъ этого міра съ его суетными благами. Съ другой стороны, она естественный плодъ его свѣтлыхъ упованій на Христа, дѣлающихъ самую мысль о смерти отрадной, успокоительной (Фил. 1, 24). За тѣмъ, можетъ ли быть страшна смерть для того, кто, живя согласно съ волею Божіей и находясь въ непрестанномъ общеніи со Христомъ, вступилъ въ вѣчную жизнь (1 Іоан. 5, 12) еще здѣсь на землѣ? Для того, кто приготовился къ смерти, она не можетъ быть страшною, какъ естественный переходъ изъ одного состоянія

въ другое, совершеннѣйшее. Приготовленіе же это есть ничто иное, какъ непрестанное нравственное самовоспитаніе христіанина, какое бы ни было его призваніе на землѣ. Ему нѣтъ нужды удаляться отъ обычныхъ своихъ занятій и укрываться куда либо, чтобы, чувствуя приближающійся конецъ жизни, приготовляться къ смерти. Вся его жизнь была таковымъ приготовленіемъ, и данныя мгновенія ея служатъ продолженіемъ одного и того же дѣла. Это приготовленіе состояло въ христіански-безукоризненномъ прохожденіи его призванія, и теперь это призваніе, или дѣятельность на томъ или другомъ жизненномъ поприщѣ, не оставляется, если силы окончательно не измѣнили человѣку. Равнымъ образомъ, онъ всегда готовъ былъ пожертвовать своей жизнью за то дѣло, которому онъ служилъ ради Христа и въ духѣ Христа. Подобно Ап. Петру, христіанинъ всегда такъ настроенъ, что онъ можетъ сказать эти великія слова: *Я душу свою положу за Тебя.* Господи (Іоан. 16, 37), и въ случаѣ дѣйствительной надобности—привести эти слова въ исполненіе. Такимъ образомъ, въ христіанинѣ понятно и естественно сочетаніе заботливости о сохраненіи жизни и готовности разстаться съ нею, по требованію воли Божіей. Какъ мужественно христіанинъ готовъ встрѣтиться лицомъ къ лицу со смертью, такъ твердо онъ переноситъ посѣтившую его болѣзнь, какъ бы она ни была тяжела и мучительна. Перенося посѣтившую его болѣзнь, христіанинъ задается не тѣмъ вопросомъ, почему его постигло такое несчастіе, а занятъ одною думою, какъ лучше воспользоваться временемъ страданій, которыя посылаются премудрымъ и всеблагимъ Богомъ для того, чтобы мы имѣли *участіе въ святости Его* (Евр. 12, 10), перенесши ихъ съ пользой для насъ (—10). Болѣзни суть одинъ изъ видовъ того благодатнаго призыванія христіанина къ спасенію, о которомъ мы говорили выше. Обращеніемъ въ этомъ случаѣ будетъ сочувственный откликъ всего нравственнаго существа человѣческаго на благодатный зовъ Божій. Христіанинъ не потому благодушно подчиняется страданіямъ, сопряженнымъ съ болѣзнью, что сознаетъ неизбѣжность страданій и неотвратимость ихъ, но переноситъ ихъ изъ покорности волѣ Божіей и по чувству любви своей къ Спасителю, пожертвовавшему самой жизнью для блага человѣчества. Но это отнюдь не исключаетъ его готовности воспользоваться представляющейся возможностью облегчить страданія или устранить ихъ средствами, указываемыми наукою и опытомъ людей [1]). И въ этомъ случаѣ христіанинъ является не рабомъ своего положенія, но призваннымъ къ свободѣ. Тѣмъ не менѣе, существо христіанской свободы, при посѣщеніи человѣка различными болѣзнями, состоитъ въ томъ, что онъ внутренно не сокрушается и не падаетъ духомъ подъ тяжестью своихъ страданій, каковы бы они ни были. Христіанину не свойственно изъ-за болѣзни мрачно смотрѣть на все окружающее, постоянно обращать вниманіе посторонныхъ на свои страданія, обнаруживать раздражительность и неровность въ обращеніи съ окружающими его людьми, эгоистически дѣлать себя средоточіемъ исключительнаго вниманія всѣхъ, утрачивать сочувствіе къ благороднѣйшимъ интересамъ близкихъ ему лицъ, и т. п. Такимъ образомъ, для христіанина самыя болѣзни служатъ средствомъ къ нравственному самовоспитанію и къ утвержденію свободы его духа.

б) *Христіанскій взглядъ на собственность или на имущество и на радости жизни.* Если для развитія нравственныхъ силъ человѣческаго духа необходима тѣлесная жизнь, то понятно уже изъ этого, какую важность для нашего нравственнаго развитія составляютъ различные виды собственности, имущества. Это суть такія же блага, — какъ наша жизнь, здоровье, крѣпость нашихъ физическихъ силъ,—хотя и внѣ насъ лежащія. Безъ нихъ, безъ пользованія ими развитіе нравственной свободы нашего духа, предполагающее непремѣнно рядъ послѣдовательныхъ самоопредѣленій его по отношенію ко всему, внѣ его лежащему, становится невозможнымъ. Воля безъ проявленій ея вовнѣ и безъ упражненія ея въ актахъ самоопредѣленія есть одинъ призракъ, отрицаніе самой себя. Сильный характеръ формируется рядомъ переживаемыхъ человѣкомъ опытовъ упражненія воли, а не бездѣйствіемъ ея, влекущимъ обыкновенно за собою разслабленіе силъ нашего духа и обезличеніе человѣка. Лишить человѣка возможности выработать свою волю до степени нравственной свободы, это и значитъ отнять у него возможность образовать свой характеръ согласно съ идеею человѣческой личности. Какъ и въ чемъ проявляется нравственная свобода человѣка относительно пользованія имуществомъ во всѣхъ его возможныхъ видахъ?

Собственность, имущество составляютъ для христіанина блага

[1]) Васил. Велик. сочин. въ русскомъ переводѣ. Т. 5-й, стр. 202.

не сами по себѣ, но какъ условіе развитія и утвержденія его нравственной свободы. Собственность составляетъ одно изъ условій самостоятельности и независимости человѣка въ его отношеніяхъ къ окружающимъ людямъ и открываетъ для него возможность умственнаго и эстетическаго образованія. Въ этомъ отношеніи коммунисты представляются не понимающими самыхъ коренныхъ условій истиннаго человѣческаго развитія. «Соціализмъ, однимъ словомъ—коммунизмъ, справедливо говоритъ Л. Сюдръ, всегда былъ помѣхой прогрессу. Онъ замедлялъ его шествіе, онъ тащилъ назадъ колесницу цивилизаціи. Человѣчество шло впередъ не при его помощи, а противодѣйствуя ему: оно развивалось прогрессивнымъ разрѣшеніемъ собственности и свободы» [1]). Богатство отнюдь не составляетъ для христіанина зла, само по себѣ. Напротивъ, оно—даръ Божій, обязывающій христіанина къ живѣйшей благодарности Богу (Іоан. 3, 27) и къ благоразумному употребленію его (Лук. 19, 13 и проч.). Іисусъ Христосъ нигдѣ не осуждаетъ богатства, самаго по себѣ. Если Онъ говоритъ, что *удобнѣе верблюду пройти сквозь игольныя уши, нежели богатому войти въ царствіе Божіе* (Матѳ. 19, 24), то онъ имѣлъ въ виду тѣхъ богатыхъ, которые, подобно евангельскому юношѣ, до такой степени привязываются къ своему богатству, что изъ-за него бываютъ готовы отказаться отъ всѣхъ высшихъ духовныхъ интересовъ и—оцѣнивать человѣческое достоинство степенью его богатства. Христосъ осуждаетъ только неправедное богатство, нажитое нечестными путями (Лук. 16, 1 и проч.), порицая, слѣдовательно, не богатство само по себѣ, но тотъ путь, которымъ человѣкъ пришелъ къ нему. Наконецъ, Спаситель осуждаетъ тѣхъ богатыхъ, которые какъ бы раздвояются въ своемъ собственномъ существѣ, желая служить, подчиняться, двумъ господамъ въ одинаковой степени: богатству и Богу (Лук. 16, 13), что составляетъ и психологическую невозможность и уклоненіе отъ воли Божіей, требующей, чтобы человѣкъ искалъ прежде всего царствія Божія, т. е., развитія своего духа въ его высшихъ стремленіяхъ и потребностяхъ, которымъ само собою обусловливается и внѣшнее благосостояніе человѣка (Лук. 12, 31). Когда богатство служитъ плодомъ этихъ высшихъ стремленій и потребностей нашего духа, тогда оно не только не можетъ быть предметомъ осужденія, но заслуживаетъ полнаго одобренія. Въ этомъ случаѣ порицать богатство значило бы порицать волю Божію, связывающую богатство съ развитіемъ въ человѣкѣ элементовъ царствія Божія (Лук. 17, 21), какъ слѣдствіе съ причиной. Богатство служитъ условіемъ дальнѣйшаго усовершенствованія того, кто имъ обладаетъ, и духовнаго развитія—въ христіанскомъ смыслѣ—другихъ людей, избавляя ихъ отъ необходимости постоянной борьбы съ нуждой или лишеніями и сосредоточивая ихъ вниманіе на высшихъ сторонахъ ихъ жизни. Богатство цѣлаго общества, создаваемое высокимъ состояніемъ ремесленной, промышленной и торговой дѣятельности, даетъ всѣмъ людямъ безразлично полную возможность удовлетворять безпрепятственно этимъ высшимъ сторонамъ человѣческой жизни, распредѣляясь между людьми на началахъ правды, одушевляемой любовію. Странно было бы приписывать Евангелію безусловное осужденіе богатства уже потому одному, что богатство—вещь относительная, понятіе о которой зависитъ не только отъ общихъ историческихъ условій человѣческаго существованія, но отъ личныхъ положеній и взглядовъ людей, принадлежащихъ одному и тому же времени и мѣсту. Къ тому же, самыя потребности человѣка не остаются всегда на одномъ и томъ же уровнѣ, а развиваются и усложняются вмѣстѣ съ всестороннимъ развитіемъ человѣка. Благодаря удовлетворенію самыхъ настойчивыхъ потребностей человѣка и самыхъ неотступныхъ требованій его природы, человѣкъ, самымъ естественнымъ образомъ, начинаетъ чувствовать нужду не въ томъ только, чтобы его голодъ былъ удовлетворенъ, тѣло прикрыто, но и въ томъ, чтобы удовлетворены были его другіе, высшіе интересы его человѣческой природы, дающіе себя чувствовать именно послѣ удовлетворенія низшихъ потребностей. Возставать противъ высшихъ потребностей человѣческаго существа значило бы возставать противъ самого Бога, создавшаго человѣка съ этими потребностями, съуживать сферу нравственнаго человѣческаго развитія и область проявленія нашей нравственной свободы. Именно Христіанство-то и возбуждаетъ въ человѣкѣ его высшіе потребности и побуждаетъ его къ нормальному удовлетворенію ихъ. Іисусъ Христосъ говорилъ, что *царство небесное подобно закваскѣ, которую женщина, взявъ, положила въ три мѣры муки, доколѣ не вскисло все* (Матѳ. 13, 33). Этой притчей Спаситель указалъ между прочимъ и на внутреннюю духовную силу царст-

[1]) Исторія Коммунизма, перев. съ франц. яз., 1870 г., стр. 456.

вія Божія, которая производитъ броженіе и окисленіе во всемъ человѣческомъ существѣ, т. е. вызываетъ къ дѣятельности и къ жизни все высшее въ человѣкѣ—и потребность въ изслѣдованіи истины, и потребность въ эстетическомъ развитіи. Въ комъ эти потребности еще дремлютъ и не сознаны, въ томъ не обнаружилось еще дѣйствіе закваски. Но какъ скоро разъ возбуждено, напр., эстетическое чувство и сознано въ его непосредственныхъ требованіяхъ, для человѣка становится труднымъ примиряться съ грубостью и безобразіемъ всего, что его окружаетъ и что на него вліяетъ. Какъ скоро разъ возбуждена въ человѣкѣ любовь къ знанію, ему трудно примириться съ невозможностью слѣдить за движеніемъ человѣческой мысли въ той или другой отрасли знанія и вообще за событіями волнующейся широкой жизни человѣчества. Потребность въ книгѣ, въ чтеніи и бесѣдѣ съ мыслящими людьми. для него такая же потребность, какъ потребность въ пищѣ, въ свѣжемъ воздухѣ, въ движеніи. Первая потребность, естественно, выше, для него и существеннѣе, такъ какъ, по слову Спасителя, не хлѣбомъ *однимъ живетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ Божіимъ* (Лук. 4, 4). Но искать и открывать истину, въ чемъ бы она ни выражалась, не значитъ ли внимать слову Божію? Удовлетвореніе духовныхъ потребностей есть ничто иное, какъ исполненіе воли Божіей о человѣкѣ и сознательное согласованіе нашей жизни съ сущностью нашей природы, инстинктивно уже наклонной предпочитать духовный интересъ матеріальному. На необходимость удовлетворенія таковыхъ высшихъ потребностей нашего духа указывалъ самъ Богъ первозданному человѣку. Повелѣвая ему дать наименованіе животнымъ въ раю, не вызывалъ ли Господь тѣмъ самымъ человѣка къ изслѣдованію, къ изученію, вообще къ удовлетворенію его интеллектуальныхъ потребностей? (Быт. 2, 19) Вводя человѣка въ рай, въ которомъ сосредоточены были всѣ красоты творенія и который не даромъ назывался и раемъ сладости (Быт. 2, 15), Господь Богъ тѣмъ самымъ не предоставлялъ ли человѣку возможность удовлетворять живущей въ немъ потребности въ изящномъ? Значитъ, христіанинъ, удовлетворяя своимъ высшимъ потребностямъ, чрезъ то самое является исполнителемъ воли Божіей о немъ. Его нравственная свобода развивается вмѣстѣ съ этимъ и укрѣпляется. Эта свобода въ томъ и состоитъ, что обладающій ею предпочитаетъ чувственнымъ влеченіямъ духовныя потребности и приводитъ первыя въ гармонію съ послѣдними. Чѣмъ больше человѣку приходится переживать опыты побѣдъ духовныхъ потребностей надъ чувственными, тѣмъ выше становится нравственная свобода человѣка и тѣмъ она несокрушимѣе. Но нужно ли говорить, что удовлетвореніе указанныхъ высшихъ потребностей человѣка сопряжено съ обладаніемъ достаточными матеріальными средствами? Слѣдовательно, и съ этой стороны обладаніе достаточнымъ имуществомъ составляетъ благо для человѣка,—благо, которое отнюдь не можетъ быть осуждаемо. Такимъ образомъ, богатство открываетъ человѣку доступъ къ другимъ благамъ, какови: различныя произведенія искусствъ, науки, продукты ремесленной и промышленной производительности и т. п. Удовлетворяя человѣческимъ высшимъ потребностямъ, всѣ эти блага въ тоже время, естественно, служатъ для христіанина источникомъ и земныхъ наслажденій и удовольствій.

Христіанство отнюдь не воспрещаетъ человѣку земныхъ радостей жизни. Это было бы и невозможно. Нѣтъ такой потребности въ человѣкѣ, удовлетвореніе которой, по волѣ Божіей, не сопряжено было бы съ чувствомъ удовольствія, будетъ ли эта потребность относиться къ чувственной, или къ духовной природѣ человѣка. Такъ, удовлетвореніе потребности въ пищѣ одинаково сопровождается пріятнымъ чувствомъ, какъ и удовлетвореніе нашихъ нравственныхъ и религіозныхъ потребностей, хотя, по своему содержанію, это чувство пріятнаго и бываетъ различно. Въ жизни христіанина даже невозможно разграниченіе пріятныхъ чувствъ, вызываемыхъ удовлетвореніемъ его чувственныхъ потребностей, отъ пріятныхъ чувствъ, вызываемымъ удовлетвореніемъ высшихъ, духовныхъ его потребностей: это разграниченіе возможно только въ сферѣ отвлеченной мысли, въ сферѣ науки: христіанинъ, что ни дѣлаетъ, всѣ дѣлаетъ *въ славу Божію* (1 Кор. 10, 31). Какъ скоро человѣкъ наслаждается чѣмъ бы то ни было, не прерывая своихъ живыхъ отношеній къ Богу, онъ не можетъ не думать, что это Богъ исполняетъ *веселіемъ сердца наши* (Дѣян. 14, 17),—Богъ, дающій *намъ все обильно для наслажденія* (1 Тим. 6, 17). Удовольствія и наслажденія важны для христіанина и въ томъ отношеніи, что въ нихъ онъ находитъ свое успокоеніе освѣженіе, обновленіе и укрѣпленіе; они сближаютъ людей между собою и развиваютъ въ нихъ духъ общительности и единенія и вызываютъ еще большую любовь къ подателю всѣхъ благъ, Богу.

Для христіанина, такимъ образомъ, земныя блага и соединенныя съ ними радости служатъ знакомъ благословенія Божія и вмѣстѣ условіемъ нравственнаго его роста и развитія. Возставать противъ нихъ можетъ только суровый и мрачный ригоризмъ [1]), идущій противъ законныхъ требованій человѣческой природы. Христіанская религія не говоритъ человѣку: не прикасайся, не дотрогивайся, и т. п. (Колос. 2 21), но внушаетъ ему, чтобы онъ всѣмъ тѣмъ пользовался, за что ему можно благодарить Бога, не оскорбляя Его святости (1 Тим. 4, 4). Слово Божіе предоставляетъ человѣку широкую свободу пользоваться всѣми возможными удовольствіями и наслажденіями жизни [2]). Единственно непозволительнымъ для него является только грѣхъ во всѣхъ его разнообразныхъ проявленіяхъ и обнаруженіяхъ. Все для него позволительно, лишь бы то, чѣмъ онъ пользуется и наслаждается, не привязывало его къ себѣ и не порабощало, но возвышало его нравственное состояніе и служило непосредственнымъ выраженіемъ той христіанской свободы, которая все имѣетъ въ своемъ распоряженіи, но сама ничѣмъ не подавляется (1 Кор. 6, 12). Мѣрило для оцѣнки различныхъ удовольствій находится въ немъ же самомъ, въ его христіанскомъ настроеніи, поддерживаемомъ и развиваемомъ непрестаннымъ общеніемъ со Христомъ.

Но эта свобода проявляется не въ томъ только, что христіанинъ разумно, для цѣлей духа, пользуется различными благами жизни и радостями ея, но и въ нищетѣ и различныхъ лишеніяхъ не дѣлается рабомъ своего положенія, сохраняя благодушное настроеніе и употребляя самыя невзгоды своей жизни, бѣдность и всяческія лишенія, для укрѣпленія и укорененія въ себѣ христіански-добраго настроенія. Несчастія, посылаемыя Богомъ человѣку, для христіанина суть вспомогательныя средства—въ десницѣ любящаго Бога—къ укрѣпленію силъ, къ развитію терпѣнія и мужества, къ пріобрѣтенію самообладанія и господства надъ собственными противонравственными влеченіями и къ побѣдѣ надъ искушеніями сов-

[1]) Такимъ ригоризмомъ отличался напр. Кальвинъ, требовавшій отъ своихъ послѣдователей самой строгой аскетической жизни, настойчиво запрещавшій всякаго рода забавы и увеселенія, жестоко наказывавшій за то, что онъ считалъ роскошью въ платьѣ и образѣ жизни, и т. п.

[2]) См. Бесѣду I. Златоуста на Ев. отъ Матеея въ русск. перев. Т. 2-й, стр. 166. Изд. 2-е, 1843 г.

внѣ [1]). Внѣшнія бѣдствія вообще не могутъ не почитаться двигателемъ духовнаго развитія людей, средствомъ воспитанія, однимъ изъ способовъ споспѣшествованія къ добру. Кто не знаетъ, какъ легко разбивается о камни противленія, лежащіе на жизненномъ пути человѣка, добродѣтель, взлелѣянная на радостяхъ и розахъ жизни? Твердость христіанина въ перенесеніи бѣдствій и лишеній жизни необходимо сопряжена съ непоколебимой вѣрой въ то, что Богъ не попуститъ ему *быть искушаемымъ сверхъ силъ, но при искушеніи дастъ и облегченіе* (1 Кор. 10, 13). Для него существуетъ несомнѣнная увѣренность въ томъ, что кто *участвуетъ въ Христовыхъ страданіяхъ*, тотъ *и въ явленіи славы Его возрадуется и восторжествуетъ* (1 Петр. 4, 13). Во время несчастій предаваться унынію, терять присутствіе духа, лишаться энергіи въ исполненіи обязанностей своего призванія, жаловаться на свое положеніе, оправдывать имъ дурное въ своей жизни, питать чувство зависти къ другимъ, дурными путями облегчать свою судьбу, и т. п.,—все это есть проявленіе зла, а не добра. Христіанское мужество именно въ томъ и состоитъ, чтобы человѣкъ сохранилъ независимость своего духа въ самые тяжелые, гнетущіе моменты его жизни, и служилъ живой проповѣдью той могучей, укрѣпляющей силы, какая дается ему вѣрою во Христа, обѣщавшаго истиннымъ своимъ послѣдователямъ, въ силу ихъ живой вѣры въ Него, возможность преодолѣвать все въ жизни (Марк. 16, 17—18). Но при такомъ отношеніи христіанина къ лишеніямъ и невзгодамъ, случающимся въ его жизни, чувство внутренняго мира съ своей совѣстью, бывающее неизбѣжнымъ результатомъ соотвѣтствія человѣческаго поведенія съ волею Божіею, притупляетъ самыя болѣзненныя страданія и дѣлаетъ ихъ бременемъ легкимъ (Матѳ. 11, 30). Само собою разумѣется, что христіанинъ въ правѣ бороться съ своею нищетою съ лишеніями и другими невзгодами жизни, какъ скоро открывается для него христіански-понимаемая возможность устранить ихъ. Это не только не будетъ противорѣчить его нравственной свободѣ, но предполагается ею необходимо. Тотъ, кто умѣетъ мужественно переносить нищету или бѣдность, лишенія и другія тягости жизни, не утратитъ своей нравственной свободы и при измѣнившихся обстоятельствахъ.

[1]) Макарій Египетскій. Слово 7-е о свободѣ ума. Гл. 14-я.

Не нужно распространяться, чтобы указать радикальную противоположность буддизма съ христіанствомъ и въ этомъ пунктѣ ихъ нравственнаго ученія. Между тѣмъ какъ христіанство въ пользованіи благами жизни видитъ условіе развитія нравственныхъ силъ человѣка, буддизмъ идетъ противъ этого развитія, запрещая пользоваться благами жизни, парализуя человѣческую свободу и грозя ей самоуничтоженіемъ. Буддизмъ воспрещаетъ не привязанность только къ богатству, но и самое богатство, которое, съ точки зрѣнія его, отнюдь не можетъ быть благомъ, какъ и все существующее. Развитіе высшихъ потребностей человѣка онъ отрицаетъ въ самомъ принципѣ, какъ это ниже мы подробнѣе выяснимъ. Радостей въ жизни и наслажденій буддизмъ не знаетъ. Для истиннаго буддиста существуетъ въ этомъ отношеніи одно только чувство — чувство величайшей скорби. Отсюда-то буддизмъ запрещаетъ своимъ послѣдователямъ пѣсни, музыку, танцы и т. п. удовольствія. Но развѣ чувство величайшей скорби, безразсвѣтнаго уныніе, способно поддержать нравственную энергію? Это чувство мы можемъ назвать отравой, медленно, но вѣрно и неизбѣжно убивающей нашу душевную и, конечно, тѣлесную жизнь. Это — червь, подтачивающій всѣ силы нашего духа и тѣла. Несчастенъ бываетъ тотъ, кто подъ вліяніемъ какого-нибудь органическаго и психическаго разстройства или безпощадныхъ ударовъ судьбы, впадаетъ въ состояніе уныніе и не можетъ пересилить его. Это чувство заставляетъ его уходить въ самого себя и сторониться отъ всякой дѣятельности. Для того, чтобы предаться той или другой дѣятельности, необходимо имѣть влеченіе къ тому или другому предмету и имѣть въ виду осуществленіе какой-нибудь лелѣемой нами надежды, а это все никакъ не совмѣстимо съ безнадежно-унылымъ настроеніемъ и съ потерею всякихъ интересовъ жизни. Между тѣмъ, другаго настроенія буддизмъ не въ состояніи вдохнуть въ своихъ послѣдователей: чувство уныніе, скорби предполагается всѣмъ строемъ воззрѣній этой неестественной религіи. Только христіанство можетъ воспитывать, поддерживать и укрѣплять свѣтлое, радостное настроеніе, заповѣдуя своимъ послѣдователямъ: ***Всегда радуйтесь*** (1 Θесс. 5, 17). Правда, и христіанинъ доступенъ скорби, и притомъ самой глубокой, благодаря его впечатлительности особенно къ собственнымъ недостаткамъ въ дѣлѣ нравственной жизни и къ горю ближнихъ; но въ христіанинѣ скорбь не можетъ доходить до того, чтобы гибельно

вліять на строй и характеръ его жизни. Христіанинъ выйдетъ изъ самыхъ горькихъ и трудныхъ обстоятельствъ жизни неразбитымъ морально и физически, благодаря его общенію съ милующимъ и утѣшающимъ Богомъ. Мало того, какъ мы сейчасъ видѣли, бѣдствія и горести способны лишь закалить, увеличить нравственную энергію христіанина.

c) *Христіанскій взглядъ на трудъ или призваніе жизни.* Мы выше видѣли, что нравственная свобода человѣка вырабатывается и опредѣляется только при условіи пользованія различными благами, и состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ употребленіи ихъ для тѣхъ или другихъ разумныхъ цѣлей человѣка и во всегдашнемъ господствѣ надъ ними духа человѣческаго, не допускающаго ихъ какимъ бы то ни было образомъ, стѣснять и подавлять его самостоятельность и независимость. Но всѣ эти блага или предметы нашего обладанія, во всемъ ихъ необозримомъ разнообразіи, начиная съ пищи, одежды и жилища, и оканчивая произведеніями наукъ и искусствъ, тогда только становятся личнымъ достояніемъ каждаго человѣка или его собственностью, а вмѣстѣ съ этимъ и дѣйствительными благами, когда они пріобрѣтаются и усвоаются личною самодѣятельностью человѣка или трудомъ. Безъ труда—со стороны человѣка—эти блага даже и существовать не могутъ: они суть продуктъ труда. Не только произведенія искусствъ, наукъ, ремеслъ и т. д., но и пища, одежда и жилище не нисходятъ съ неба въ готовомъ видѣ, но создаются и вырабатываются посредствомъ труда. Мало того, если бы даже пища, напр., въ видѣ манны падала съ неба, то и чрезъ это не исключалась бы необходимость—со стороны человѣка—извѣстнаго рода труда. Не употребляя въ дѣло рукъ своихъ, для собиранія манны, и дожидаясь, пока она сама собою, такъ или иначе, достигнетъ до пищепріемныхъ органовъ человѣка, онъ умеръ бы съ голоду. Одно простое существованіе самыхъ непстощимыхъ источниковъ тѣхъ средствъ, съ помощью которыхъ могутъ удовлетворяться тѣлесныя потребности человѣка, само по себѣ непосредственно не удовлетворяетъ еще этихъ потребностей. Окружающая человѣка природа, со всѣмъ безконечнымъ разнообразіемъ даровъ ея, и представляетъ подобный источникъ. Но чтобы человѣкъ не умеръ съ голоду, отъ зноя или холода и отъ нападенія хищныхъ животныхъ, онъ долженъ собственнымъ личнымъ трудомъ добывать и пищу, и одежду, и орудія для защиты своей жизни отъ нападенія

враговъ. На сколько онъ все это пріобрѣтаетъ личной своей самодѣятельностью, на столько онъ становится дѣйствительнымъ, а не номинальнымъ только обладателемъ даровъ природы и можетъ считаться имѣющимъ собственность. Въ нравственномъ смыслѣ собственностью можетъ быть почитаемо только то, что пріобрѣтается, личною самодѣятельностью человѣка, личными его усиліями [1]). То, что мнѣ достается путемъ наслѣдства и т. под., есть ничто иное, какъ имущество, владѣніе. Для нашихъ прародителей рай въ томъ видѣ, въ какомъ онъ имъ данъ былъ Богомъ, составлялъ такого рода имущество, владѣніе прародителей. Но какъ скоро они воздѣлали бы его согласно съ волею Божіею (Быт. 2, 15), тогда онъ сталъ бы лично пріобрѣтеннымъ достояніемъ ихъ, собственностью. Въ такую собственность человѣкъ долженъ превращать всё то, чѣмъ онъ обладаетъ, будутъ ли это разные дары внѣшней природы или собственныя его физическія и духовныя силы и способности. Физическія и духовныя силы человѣка изъ состоянія даровъ природы переходятъ въ состояніе личнаго достоянія человѣческаго, когда они упражняются и развиваются цѣлесообразно. Въ этомъ отношеніи и вся окружающая человѣка природа предназначена быть коллективной собственностью людей и, слѣдовательно, сферою ихъ господства, такъ какъ съ понятіемъ о собственности необходимо соединяется представленіе о нашемъ правѣ распоряжаться ею, дѣлать изъ нея то или другое употребленіе, сообразное съ высшими цѣлями духа. Когда вся природа сдѣлается гармоническимъ органомъ человѣческаго духа, т. е. подчинится цѣлямъ, хотѣніямъ и нуждамъ людей и станетъ прямой носительницей ихъ идей и намѣреній, тогда она сдѣлается уже собственностью человѣчества, дающею неисчислимые проценты въ видѣ тѣхъ духовныхъ и матеріальныхъ благъ, которыя она обезпечиваетъ человѣку. Но таковою собственностью природа становится для людей только при условіи непрестаннаго разумнаго воздѣйствія ихъ на неё и преобразованія ея согласно съ ихъ духовными интересами и потребностями, т. е., опять-таки—чрезъ трудъ.

Этотъ трудъ, клонящійся къ подчиненію природы, будучи вызываемъ физическими потребностями, въ тоже время служитъ выраженіемъ потребности нашего духа въ саморазвитіи и самосовершен-

[1]) Wuttke. Erst. B. S. 517.

ствованіи. Это послѣднее — развитіе и усовершенствованіе нашего духа — обусловлено такимъ или другимъ отношеніемъ его чрезъ тѣло къ внѣшней природѣ. Показателемъ высоты и нормальности развитія человѣческаго духа служитъ степень его дѣйствительнаго господства надъ природою. Только тамъ, гдѣ человѣкъ пріобрѣлъ до извѣстной степени господство надъ природой, онъ способенъ создать изъ куска мрамора почти живую фигуру человѣка, поражающую насъ прелестью очертаній и внутреннимъ ея смысломъ, или—паръ превратить въ средство къ быстрому сообщенію между самыми отдаленными мѣстностями земнаго шара, доставляя чрезъ это, съ одной стороны, удовлетвореніе эстетическому чувству людей, а, съ другой,—содѣйствуя общенію ихъ между собою, ускоряя между ними обмѣнъ идей, знаній, опытовъ. Словомъ, по мѣрѣ овладѣванія природою и рядомъ съ нимъ, идетъ и духовное развитіе человѣчества, такъ что каждая частная побѣда, одерживаемая человѣкомъ надъ природою, сопровождается возвышеніемъ уровня духовной его жизни въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ. Съ этимъ вмѣстѣ устраняются и исчезаютъ тѣ бѣдствія и горести жизни которыя бываютъ естественнымъ результатомъ ненормальнаго, противорѣчащаго назначенію человѣка, отношенія къ природѣ. Таковъ законъ человѣческаго развитія, установленный высочайшимъ Существомъ, Которое заповѣдало человѣку господство надъ природой (Быт. 2, 5 и 15) не иначе, какъ ради обезпеченія полнаго развитія и усовершенствованія духовныхъ силъ человѣка.

Ни одна моральная система древняго и новаго міра въ такой степени не поняла всего необъятнаго значенія въ человѣческой жизни труда, какъ христіанство. Трудъ, съ христіанской точки зрѣнія, есть основа жизни или самая жизнь. Тотъ, кто не трудятся, говоритъ слово Божіе, не долженъ ѣсть (2 Θесс. 3, 10). Не значитъ ли это, что предающемуся праздности лучше обречь себя на голодную смерть, чѣмъ прозябать въ бездѣятельности? Достоинства жизни или самая жизнь здѣсь полагается въ трудѣ. Христіанство призываетъ человѣка не къ покою или инертному состоянію, но къ непрестанной дѣятельности, указывая ему и въ этомъ отношеніи, какъ на идеалъ, на Того, Кто говорилъ: *Отецъ Мой до нынѣ дѣлаетъ, и Я дѣлаю* (Іоан. 5, 17). Если І. Христосъ призывалъ и къ покою (Матѳ. 11, 20), то въ этомъ спокойствіи или покоѣ Онъ указывалъ на тотъ душевный миръ, который испытываетъ человѣкъ, всецѣло

отдавшійся той дѣятельности, которою обусловливается достиженіе его христіанскаго назначенія. Призывая къ этому покою, Спаситель возвѣщаетъ людямъ ту величайшую истину, что высшее счастіе человѣкъ можетъ найти только въ той или другой, болѣе и болѣе расширяющейся, дѣятельности, свободно избранной человѣкомъ и гармонирующей съ его назначеніемъ. Эта дѣятельность не прервется для человѣка и съ переходомъ его въ вѣчность, но лишь видоизмѣнится со стороны своего содержанія и будетъ служить для него источникомъ блаженства. Вѣчное блаженство, ожидающее человѣка въ загробной жизни, не можетъ быть, поэтому, поставляемо въ какомъ-то покоѣ, полнѣйшемъ бездѣйствіи.—Нужно ли говорить, что такой взглядъ христіанства на трудъ, на дѣятельность, вполнѣ отвѣчаетъ кореннымъ потребностямъ нашей души, изъ которыхъ стремленіе къ дѣятельности справедливо считаетъ современная психологія занимающимъ одно изъ первыхъ мѣстъ [1]). Неудовлетвореніе этого стремленія къ труду, къ дѣятельности, порождаетъ невыносимую тоску, внутренній гнѣтъ и болѣзни души и тѣла [2]), равно какъ извращаетъ нравственные инстинкты и влеченія человѣка. Исторія и непосредственное наблюденіе убѣждаютъ насъ, что тѣ общества, сословія и отдѣльныя лица, которыя чуждаются труда и живутъ плодами трудовъ, доставляемыми рабами или унаслѣдованными отъ предковъ, теряютъ силу, добрые нравы, разумныя привычки и вліяніе въ жизни, и постепенно вырождаются. Несправедливо было бы думать, что посильный трудъ составляетъ главный нервъ въ жизни людей, благодаря паденію человѣка, и есть ничто иное, какъ казнь Божія. Не призывалъ ли Господь Богъ нашихъ прародителей къ труду, къ дѣятельности, когда поручалъ имъ *возделывать* землю? Трудъ не наказаніе, но условіе жизни, нравственнаго и всякаго другаго развитія человѣка. Различіе между нами и первобытными людьми въ этомъ отношеніи заключается только въ томъ, что мы сдѣлались склонными бѣжать отъ труда, впадать въ преступную праздность и идти такимъ образомъ противъ законовъ нашей природы, и что, вмѣстѣ съ извращеніемъ нашей природы, труднѣе достигаются нами плодотворные результаты труда.

[1]) Тѣло и душа. Ульрици, стр. 601 и д.—Человѣкъ какъ предметъ воспитанія, Ушинскаго, 2-й т., стр. 371 и д.

[2]) Популярная гигіена, Реклама, русск. пер. 1872 г., стр. 350 и др.

Но роды и виды труда, при теперешнихъ условіяхъ жизни человѣка, до такой степени усложнились и оразнообразились, что для него является неизбѣжнымъ выборъ одного какого-либо опредѣленнаго труда въ жизни. Раздѣленіе труда, начавшееся еще въ семействѣ Адама (Быт. 4, 2), достигло теперь изумительныхъ размѣровъ и не перестаетъ расширяться. Достаточно для этого обратить вниманіе на все увеличивающуюся, напр., спеціализацію знанія, не говоря уже о другихъ сферахъ человѣческой жизнедѣятельности. Но само собою разумѣется, что всѣ виды и роды человѣческой жизнедѣятельности, не смотря на все ихъ разнообразіе, тѣсно соединены между собою и условливаются другъ другомъ, на сколько они служатъ выраженіемъ истинныхъ потребностей человѣка, развившихся до извѣстной степени. Выбирая опредѣленный родъ труда, какъ задачу всей жизни, христіанинъ чрезъ это самое пріобрѣтаетъ прочное положеніе въ цѣломъ общественномъ организмѣ, являясь и въ собственныхъ глазахъ и въ мнѣніи общества нужнымъ полезнымъ его членомъ въ той степени, въ какой это возможно по его личнымъ силамъ и дарованіямъ. Такой человѣкъ имѣетъ призваніе въ жизни [1]): оно, дѣлая его орудіемъ созиданія общаго блага, обезпечиваетъ, вмѣстѣ съ этимъ, и средства къ его индивидуальной жизни. Но если бы его и не вынуждала нисколько къ выбору призванія экономическая необходимость, то и тогда онъ не можетъ не служить благу общества, ближнихъ своихъ. Его обезпеченность въ матеріальномъ отношеніи представляетъ ему только больше свободы въ выборѣ призванія. Равнымъ образомъ, желаніе всецѣло отдаться служенію Богу не можетъ ни въ какомъ случаѣ служить препятствіемъ для христіанина къ выбору въ его жизни опредѣленной сферы труда. Служеніе Богу есть общее призваніе всѣхъ христіанъ, а не спеціальное занятіе отдѣльныхъ сословій. Служеніе Богу и должно выразиться именно въ томъ или другомъ земномъ призваніи, какъ средствѣ къ

[1]) Выборъ опредѣленной сферы труда въ жизни естественно касается только мужчины. Призваніе же женщины состоитъ въ томъ, чтобы быть истинною помощницей мужа, какое бы общественное положеніе онъ ни занималъ, и разумной, серьезно подготовленной воспитательницей своихъ дѣтей. Если женщинѣ приходится навсегда оставаться дѣвицей по обстоятельствамъ, не зависящимъ отъ нея, подобное явленіе не представляетъ собою ничего такого, чему бы можно было радоваться. Подобные факты служатъ живымъ свидѣтельствомъ дурнаго строя общественной жизни въ духовномъ и въ нравственномъ отношеніи.

устроенію и утвержденію царствія Божія во всѣхъ многообразныхъ проявленіяхъ и выраженіяхъ человѣческой земной жизни. То обстоятельство, что св. Апостолы должны были отказываться отъ своего призванія, понимаемаго въ указанномъ нами смыслѣ, чтобы имѣть возможность посвятить себя всецѣло великому дѣлу служенія Христу Спасителю, нисколько не противорѣчитъ необходимости для всякаго христіанина имѣть въ жизни опредѣленную сферу труда, чтобы чрезъ это имѣть право пользоваться благами жизни (Матѳ. 19 и 20). Св. Апостолы, не только во время своей жизни со Спасителемъ, все еще посвящали находившееся въ распоряженіи ихъ время обычнымъ своимъ трудамъ (Лук. 5, 2 и пр.), но и послѣ, наприм. Апостолъ Павелъ, рядомъ съ своей апостольской дѣятельностью, занимался ремесломъ, чтобы имѣть добытыя личнымъ трудомъ средства къ жизни (1 Θесс. 2, 9), не смотря на то, что самая апостольская дѣятельность, предполагавшая непрестанный тяжелый трудъ для общества, давала ему право, безъ всякаго другаго труда, пользоваться благами жизни (1 Кор. 9, 13 и 14). Къ личному посильному труду настойчиво призывалъ Ап. Павелъ и всѣхъ христіанъ (1 Θесс. 4, 11 и 12). Его слова: *кто не хочетъ трудиться тотъ и не ѣшь* (2 Θесс. 3, 10) не могутъ не составлять закона жизни для всѣхъ христіанъ безразлично. Поэтому, для христіанина имѣетъ величайшее нравственное значеніе пріуроченіе себя къ той или другой сферѣ общественной жизни и дѣятельности, какъ скоро онъ достигъ такой умственной и нравственной зрѣлости, по которой становится способнымъ къ самостоятельной жизни и къ самостоятельному труду въ обществѣ.

Выборъ постояннаго занятія въ жизни, какъ одного изъ средствъ для достиженія общей цѣли всѣхъ гражданъ царствія Божія, всего менѣе можетъ опредѣляться только внѣшними и случайными мотивами, каковы: матеріальная выгода, легкость служенія обществу, мѣньшая отвѣтственность, почетъ и привиллегіи, соединенные съ той или другой дѣятельностью въ обществѣ, и т. п., и—зависѣть отъ чужой воли, частной или коллективной. Въ христіанскомъ обществѣ послѣдательство на нравственную свободу христіанъ невозможно, потому что *гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода* (2 Кор. 3, 17), т. е. полное отсутствіе какого бы то ни было деспотизма, грубаго ли или утонченнаго. Выборъ призванія прежде всего опредѣляется для христіанина, съ одной стороны, характеромъ его, складомъ его психическихъ силъ, направленіемъ и специфическими особенностями всего предъидущаго воспитанія и вообще внутренними предрасположеніями къ той или другой дѣятельности, осмысленными и уясненными до степени очевидности, а съ другой стороны — свойствами и особенностями самыхъ занятій, долженствующихъ служить къ устроенію царствія Божія на землѣ. Появленіе и установленіе въ обществѣ такихъ занятій, которыя сами по себѣ составляютъ признакъ нравственнаго разложенія общества или способны понизить и исказить уровень его нравственной жизни, со стороны истинныхъ христіанъ не можетъ не встрѣчать самаго дружнаго и энергическаго противодѣйствія. Равнымъ образомъ, въ христіанскомъ обществѣ не терпимъ исключительно механическій трудъ [1]), который справедливо Шлейермахеръ назвалъ безнравственнымъ въ самой своей основѣ. Тѣ условія жизни, которыя создаютъ и упрочиваютъ необходимость такого труда, радикально измѣняются въ томъ обществѣ, въ которомъ христіанскія начала жизни—правда, свобода и любовь—начинаютъ мало по малу глубже укореняться. Наконецъ, въ христіанскомъ обществѣ не можетъ имѣть мѣста и такой трудъ, который самъ по себѣ необходимо сопровождается для человѣка разстройствомъ физическихъ его силъ и порождаетъ разныя опасныя болѣзни, преждевременно слагающія человѣка въ могилу или дѣлающія его на всю жизнь бременемъ для себя и другихъ [2]). Подобный трудъ въ истинно-христіанскомъ обществѣ или вовсе исчезаетъ чрезъ ограниченіе и подавленіе разросшихся искусственныхъ потребностей, или, при неизбѣжной необходимости тѣхъ производствъ, съ которыми сопряженъ таковой трудъ, онъ обставляется самыми благопріятными условіями для безпреднаго совершенія его. Помимо всѣхъ этихъ случаевъ, для христіанина открыты всѣ возможныя призванія, будетъ ли спеціальнымъ призваніемъ христіанина пастырство, научная дѣятельность, искусство во всѣхъ его отрасляхъ, государственная и гражданская служба, земледѣліе, трудъ врача, журналиста, купца, фабриканта, ремесленника, или другой какой-нибудь. Для христіанина не существуетъ высокихъ или низкихъ, самихъ по себѣ, призваній въ устроеніи царствія Божія на землѣ. Все то, что какимъ бы то ни было образомъ содѣйствуетъ

[1]) Микрокозмъ, Г. Лотце, перев. съ нѣм. яз. 1867, 3 ч., стр. 323 и др.

[2]) См. указаніе под. работъ у Реклама, на стр. 356 и слѣд.

этому великому дѣлу, есть выраженіе одной и той же воли Божіей, повелѣвшей человѣку оставаться въ томъ званіи, въ какомъ каждый изъ насъ призванъ (1 Кор. 7, 20), лишь бы мы поступали такъ, какъ Богъ опредѣлилъ (—17). Всякое занятіе, какъ бы оно ни казалось малозначущимъ на поверхностный взглядъ, по своему нравственному достоинству можетъ стоять рядомъ съ самой широкой и блестящей общественной дѣятельностью, какъ скоро человѣкъ всецѣло отдается ему, видя въ немъ задачу своей жизни, поставленную лично для него Богомъ, избѣгаетъ вялаго, лѣниваго и апатическаго отношенія къ своему дѣлу и не подагаетъ свою услугу въ томъ только, чтобы идти пробитой колеею и слѣдовать давно установившимся пріемамъ и способамъ веденія дѣла, но совершенствуетъ его постепенно во всѣхъ отношеніяхъ и имѣетъ своимъ девизомъ: «впередъ и впередъ» не опуская однакожъ ни на минуту пройденнаго пути (Фил. 3, 13). Это равенство общественныхъ дѣятелей въ нравственномъ отношеніи основывается на томъ, что каждый изъ нихъ дѣлаетъ то, что соотвѣтствуетъ природному складу его силъ и способностей и предварительной подготовкѣ, и трудится на столько, на сколько каждому позволяетъ размѣръ этихъ силъ и способностей. Ставить одному человѣку въ заслугу, что онъ обладаетъ большими дарованіями, чѣмъ другой, и унижать въ нравственномъ отношеніи послѣдняго предъ первымъ, было бы не согласно—ни вообще—съ понятіемъ о нравственномъ и безнравственномъ, ни съ идеею христіанской справедливости—въ частности. Въ нравственной жизни цѣнится, вмѣняется, самодѣятельное только отношеніе къ даннымъ талантамъ, а не самое обладаніе талантами, не зависящее ни въ какомъ случаѣ отъ насъ, а составляющее даръ Божій; и потому въ будущей жизни всѣмъ людямъ безразлично обѣщается одинаковое блаженство. Этому нисколько не противорѣчитъ то обстоятельство, что Слово Божіе указываетъ на разность славы солнца, луны, звѣздъ и этихъ послѣднихъ между собою (1 Кор. 15, 4), и тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ о разности самыхъ ступеней блаженства, ожидающаго людей въ будущей жизни. Во-первыхъ, блаженство каждаго человѣка будетъ опредѣляться степенью его внутренней воспріимчивости къ нему и строго соразмѣряться съ складомъ и характеромъ личности человѣческой. Вмѣстѣ съ этимъ всѣ люди будутъ чувствовать себя одинаково неизмѣримо и неизреченно счастливыми, хотя предъ взоромъ высочайшаго Существа степени ихъ блаженства будутъ различны. Во-вторыхъ, въ нравственномъ отношеніи солнцемъ можетъ быть тотъ человѣкъ, который, по размѣрамъ своихъ силъ и своей дѣятельности, является на землѣ послѣдней изъ звѣздъ: въ будущей жизни многіе первые будутъ послѣдними, а послѣдніе—первыми (Матѳ. 19, 39).

д) Христіанскій аскетизмъ. Христіанство не только не противъ аскетизма съ его отличительными явленіями: всегдашнимъ дѣвствомъ и нищетой, но даетъ ему одинаковое мѣсто со всѣми другими формами обнаруженія христіанской жизни. Тогда какъ буддизмъ поставляетъ существо нравственной жизни въ аскетизмѣ и тѣмъ отрицаетъ всѣ иныя формы нравственной жизни, христіанство отнюдь не ставитъ аскетическое служеніе дѣлу царствія Божія выше всякаго другаго. Аскетъ, съ христіанской точки зрѣнія, исполняетъ одну и туже волю Божію, а не особенныя какія-нибудь высшія требованія ея, простирающіяся будто бы на нѣкоторыхъ только лицъ, стремящихся къ высшему нравственному совершенству. Въ основѣ аскетизма лежитъ исполненіе того, одинаковаго для всѣхъ христіанъ требованія, чтобы христіанинъ обладалъ нравственною свободою, которая выражается не въ пользованіи благами жизни, но и въ отреченіи отъ нихъ, въ случаѣ нужды. Исполненіе же воли Божіей, въ какой бы формѣ оно ни выражалось, непремѣнно одинаково угодно Богу, ибо дѣло не въ формѣ нравственной жизни, а въ духѣ ея, въ сущности ея, нравственно-доброй или злой. Къ тому же, къ понятію о волѣ Божіей слова: «высшій», «низшій» ни въ какомъ случаѣ не приложимы: она одинаково свята, въ какихъ бы различныхъ требованіяхъ ни выражалась. Христіанство не ставитъ предъ людьми различныхъ нравственныхъ идеаловъ, изъ которыхъ одни были бы выше другихъ, и не предлагаетъ людямъ какихъ либо различныхъ требованій. Для всѣхъ христіанъ существуетъ одинъ и тотъ же идеалъ, это — Богочеловѣкъ. И самое подражаніе этому живому идеалу, предполагающее тѣсное общеніе съ Нимъ, касается собственно не внѣшняго Его образа жизни на землѣ, а того духа, которымъ проникнута была вся Его жизнь, направленная къ исполненію воли Божіей о спасеніи человѣка. Христосъ требуетъ отъ людей—всѣхъ возможныхъ званій, состояній и положеній—не отреченія отъ ихъ земнаго званія, состоянія и положенія, но проникновенія всей ихъ жизни, въ какой бы формѣ жизнедѣятельность человѣка ни проявлялась, духомъ Христовымъ (Римл. 8, 9). Исполненіе

нашего земнаго призванія въ духѣ христіанскихъ началъ правды, любви и свободы и будетъ выраженіемъ согласія нашей жизни съ волею Божіею, воплощенною въ І. Христѣ. Поэтому, тотъ не понялъ бы существа христіанской жизни, кто вообразилъ бы, что какая-либо внѣшняя форма ея, сама по себѣ, можетъ составлять высшую нравственную ступень и выражать собою высшія требованія воли Божіей.—Такъ какъ и въ этомъ отношеніи заключается существенное отличіе христіанства отъ буддизма, то мы вынуждаемся нѣсколько подробнѣе развить нашу мысль [1]). Указываютъ на самаго І. Христа, будто бы Онъ различалъ положительныя нравственныя требованія, исполненіе которыхъ обязательно для всѣхъ людей, отъ совѣтовъ, исполненіе которыхъ предлагается только людямъ, стремящимся къ высшему нравственному совершенству. Предметомъ этихъ совѣтовъ и служитъ, говорятъ, отреченіе отъ собственности, отъ брачной жизни и отъ собственной воли. Въ подтвержденіе этого указываютъ, главнымъ образомъ, на разговоръ Спасителя съ богатымъ юношей, гдѣ Христосъ прямо назвалъ отреченіе отъ собственности и слѣдованіе за Нимъ, несовмѣстное съ семейною жизнью и съ дѣйствованіемъ по собственной волѣ, высшимъ совершенствомъ, существующимъ, будто бы, для человѣка, уже исполнившаго обычныя обязанности, указываемыя въ десяти заповѣдяхъ или вообще въ синайскомъ законодательствѣ. Но изъ этой бесѣды, какъ и изъ всѣхъ другихъ мѣстъ Новаго Завѣта, указываемыхъ защитниками евангельскихъ совѣтовъ, нисколько не видно, чтобы І. Христосъ училъ чему-нибудь подобному. Ближайшее разсмотрѣніе этой бесѣды показываетъ со всею очевидностью справедливость этой мысли. Нравственное состояніе юноши, какъ оно представляется въ Евангеліи, убѣждаетъ насъ, что юноша не понималъ всей высоты требованій нравственнаго закона, который не только не могъ быть исполненъ нравственно-поврежденнымъ человѣкомъ, но—и своею цѣлію имѣлъ развитіе въ людяхъ сознанія ихъ нравственнаго безсилія къ исполненію его и ихъ глубокой грѣховности, и потому юноша совершенно напрасно почиталъ себя исполнившимъ заповѣди, отнюдь не допускавшія того, чтобы въ человѣкѣ возрастала какая нибудь привязанность къ земному до забвенія небеснаго. Этотъ юноша спрашиваетъ І. Христа: *Учитель благій! что сдѣлать мнѣ добраго, чтобы имѣть жизнь вѣчную?* (Матѳ. 19, 16). Фарисейская закваска юноши обнаруживается уже въ этомъ обращеніи къ Спасителю. Онъ обращается къ І. Христу не съ горячимъ и искреннимъ словомъ мольбы о прощеніи грѣховъ, но считаетъ свое прошлое хорошимъ, безупречнымъ въ нравственномъ отношеніи, и нуждается только въ другихъ какихъ-нибудь предписаніяхъ, чтобы и ихъ исполнить съ свойственнымъ ему внѣшнимъ усердіемъ. І. Христосъ указываетъ ему обыкновенный путь къ небу, говоря: *если хочешь войти въ жизнь вѣчную, соблюди заповѣди* (—17), а юноша въ простотѣ души, воспитанной на фарисейскихъ понятіяхъ о существѣ нравственной жизни, отвѣчаетъ, что всѣ это онъ сохранилъ отъ юности своей (—20). Для него не понятна широта и глубина заповѣдей Божіихъ. Его могли бы, повидимому, удовлетворить только самыя сложныя моральныя предписанія, на которыя оказываются такими изобрѣтательными іудейскіе раввины и католическіе богословы. Ему, какъ и этимъ послѣднимъ, нужны сверхъ-должныя дѣла, не мыслимыя для человѣка, сколько-нибудь понимающаго существо нравственной жизни. Онъ далекъ отъ всякаго представленія о томъ, что существо нравственной жизни заключается не въ механическомъ и внѣшнемъ исполненіи различныхъ обязанностей, но въ выработкѣ добраго внутренняго нравственнаго настроенія, способной наполнить всю жизнь человѣка и все-таки не могущей породить въ немъ мысли о достиженіи нравственной цѣли его бытія. Ему чужда мысль о томъ, что если онъ дѣйствительно исполнилъ предписанія закона Моисеева не только по буквѣ, но и по духу, въ такомъ случаѣ для него не нужны другія какія-нибудь предписанія: для праведниковъ закона уже не существуетъ (1 Тим. 1, 9—11), потому что ихъ воля находится въ строгомъ согласіи и гармоніи съ волей Божіей. Іисусъ Христосъ, давшій ему почувствовать въ самомъ началѣ бесѣды, что никакой человѣкъ не можетъ считать себя праведникомъ, потому что благъ, святъ только одинъ Богъ (—17), наконецъ даетъ ему самое вѣрное и удобное средство—поглубже заглянуть въ свою душу и понять господствующее въ ней грѣховное настроеніе, говоря: *если хочешь быть совершеннымъ, иди, продай имѣніе свое и раздай нищимъ* и, *пришедши, слѣдуй за Мною* (—21). Тотъ, кому дорого дѣло нравственной жизни, долженъ добро ставить выше всѣхъ временныхъ

[1]) Подробное изложеніе этой стороны вопроса см. въ 11-й кн. Христіанскаго Чтенія за 1873 годъ въ статьѣ: «Евангельскіе совѣты и отношеніе ихъ къ положительнымъ требованіямъ Евангелія».

благъ и интересовъ. Тѣмъ болѣе этого нужно бы было ожидать отъ человѣка, который почиталъ себя исполнившимъ нравственный законъ, отнюдь не допускающій какого бы то нибыло предпочтенія матеріальныхъ интересовъ духовнымъ. Между тѣмъ юноша, изъ боязни лишиться богатства, уходитъ отъ Источника всякаго добра въ уныломъ настроеніи (—22). Онъ не находитъ въ себѣ силъ пожертвовать, ради высшихъ интересовъ жизни, своимъ богатымъ имуществомъ. Значитъ, онъ оказывается не только не способнымъ къ высшему совершенству, но и къ тому, чтобы добро поставить, и въ своемъ внутреннемъ сознаніи и въ своей жизни, выше золота. Спаситель предлагалъ юношѣ лишь средство къ тому, чтобы онъ, будучи поставленъ въ иныя условія жизни, неблагопріятныя для новаго возникновенія и усиленія въ немъ привязанности къ богатству, началъ истинно-нравственную жизнь и явился дѣйствительнымъ исполнителемъ нравственнаго закона; но юноша предпочелъ дѣйствительному исполненію этого закона богатство и ложное сознаніе своей нравственности. Такимъ образомъ, въ словахъ Іисуса Христа нѣтъ даже намека на то, будтобы отказаться отъ собственности значитъ совершить какой либо особый высшій подвигъ, доступный только для нѣкоторыхъ. Высшимъ совершенствомъ Іисусъ Христосъ называетъ этотъ подвигъ въ отношеніи къ юношѣ, такъ далеко стоявшему отъ истиннаго пониманія условій и сущности нравственной жизни. Требованіе—совершенно отказываться отъ собственности, когда это нужно для нравственныхъ цѣлей, которыя почему нибудь являются трудно достижимыми при обладаніи имуществомъ, распространяется на всѣхъ христіанъ безразлично. Въ томъ-то и состоитъ существенное отличіе истиннаго христіанина отъ номинальнаго, что для него интересы духа стоятъ на первомъ планѣ и ради нихъ онъ готовъ пожертвовать, въ случаѣ нужды, всѣми земными благами. Потому-то, христіанство внушаетъ всѣмъ и каждому, чтобы люди не собирали себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляетъ и гдѣ воры подкапываютъ и крадутъ, но собирали себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляетъ и гдѣ воры не подкапываютъ и не крадутъ (Матѳ. 6, 19—20), и чтобы прежде всего они *искали царствія Божія и правды Его* (—33). Если послѣдованіе Христу оказывается, по обстоятельствамъ времени и мѣста или по личнымъ свойствамъ человѣка, несовмѣстнымъ съ семейной жизнью,

то дѣвство составляетъ также обязанность каждаго христіанина. Что же касается отреченія отъ собственной злой воли, то и это составляетъ непремѣнное условіе христіанской жизни каждаго. Христіанинъ потому и христіанинъ, что онъ отказывается отъ собственной воли, какъ грѣховной, ради жизни въ духѣ воли Божіей. И чѣмъ воля человѣческая больше и больше проникается волею Божіею и опредѣляется ею, тѣмъ человѣкъ ближе къ идеалу нравственной христіанской жизни, будетъ ли это инокъ, или земледѣлецъ, государственный человѣкъ, художникъ и т. д. Іисусъ Христосъ не къ аскетамъ только обращался съ слѣдующими словами, но ко всѣмъ людямъ: *если кто хочетъ идти за Мною, отвергнись себя* (Матѳ. 16, 24).—Значитъ, то высшее совершенство, къ которому призывалъ Іисусъ Христосъ богатаго и знатнаго юношу, и та обязанность—оставить семью и имущество и отказаться отъ своей воли, распространяются въ одинаковой мѣрѣ и силѣ на всѣхъ людей безразлично, если это послѣднее нужно по условіямъ мѣста и времени. *Всякій*, говоритъ Христосъ, *кто оставитъ домы, или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, или жену, или дѣтей, или земли ради имени Моего, получитъ во сто кратъ и наслѣдуетъ жизнь вѣчную* (Матѳ. 19, 29). Для всякаго христіанина высшія стремленія и интересы духа, возрожденнаго Христомъ, должны быть неизмѣримо дороже всѣхъ вещественныхъ благъ, всѣхъ земныхъ привязанностей и собственныхъ личныхъ движеній и порывовъ воли, несогласныхъ съ волей Божіей. Дѣвство и нищета, служащія характеристическимъ признакомъ христіанскаго аскетизма, тогда могли бы представлять собою какую нибудь высшую ступень въ дѣлѣ христіанской жизни, если бы семейная жизнь и обладаніе имуществомъ разсматривались, съ христіанской точки зрѣнія, какъ неизбѣжный грѣхъ, отъ котораго не всѣмъ возможно отказаться, а только болѣе совершеннымъ. Но что̀ касается до семейной жизни, то мы увидимъ, что она есть высокое учрежденіе Божіе. Обладаніе же имуществомъ само по себѣ, съ христіанской точки зрѣнія, есть благо, но не грѣхъ, какъ мы уже знаемъ. Нужно ли говорить, что и внутренняя борьба съ дурными влеченіями и стремленіями человѣческой природы одинаково требуется отъ всѣхъ христіанъ безразлично, кто бы они ни были по своему званію и состоянію. И эта борьба съ внутреннимъ зломъ, живущимъ въ человѣкѣ, должна быть упорной, энергичной и безпощадной. Хри-

стоитъ одинаково ко всѣмъ людямъ безъ исключенія обращается съ требованіемъ: *если правый глазъ твой соблазняетъ тебя, вырви его и брось отъ себя; ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну. И если правая твоя рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее и брось отъ себя; ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое было ввержено въ геенну* (Матѳ. 5, 29—30).

То, къ чему призывается каждый христіанинъ, если этого потребуютъ различныя условія окружающей его жизни, именно—всегдашнее дѣвство и отреченіе отъ всякой собственности—и составляетъ постоянное, но только внѣшнее, видимое отличіе христіанскаго аскета отъ остальныхъ членовъ царствія Божія. Отказываясь отъ брачной жизни, онъ не думаетъ этимъ отказываться отъ зла. Бракъ, въ его глазахъ,—высочайшее учрежденіе Божіе, не только не препятствующее быть членомъ царствія Божія, но условливающее существованіе этого царствія на землѣ. Жениться, съ точки зрѣнія христіанскаго аскета, не значитъ предаться міркимъ интересамъ и позабыть Бога. Это было бы противно самому духу христіанскихъ брачныхъ отношеній, долженствующихъ представить собою образъ отношеній между Христомъ и Церковью. Изъ-за возможныхъ злоупотребленій святыней христіанскаго брака не только непонятно для него отстраненіе отъ брачной жизни, но и преступно. Прямая обязанность людей—поднять значеніе брака, почему либо упавшее, и возвысить его фактически до той высшей идеи, какая соединяется съ нимъ въ сознаніи христіанина. Уклониться отъ брака на этомъ основаніи значило бы идти противъ святой воли Божіей, благоволившей положить основаніе брачныхъ отношеній въ лицѣ самыхъ первыхъ людей и возвѣстившей для всего происшедшаго отъ нихъ человѣчества, что *не добро быть человѣку одному* (Быт. 1, 27). Уклониться отъ брака имѣетъ право, значитъ, только тотъ, кто имѣетъ на это уважительныя причины, дѣлающія человѣка не отвѣтственнымъ предъ святой и слѣд. абсолютно обязательной волей Божіей. Причины эти могутъ быть различны, но онѣ непремѣнно должны быть христіански—уважительными. Если Ап. Павелъ, имѣвшій въ виду исключительныя условія, въ которыхъ находились въ его время члены царствія Божія, говорилъ съ такою умѣренностью: *по настоящей нуждѣ за лучшее признаю, что хорошо человѣку оставаться такъ* (1 Кор. 7, 26), то для людей, находящихся въ иныхъ условіяхъ жизни, рѣшимость вести безбрачную жизнь должна быть обставлена самыми уважительными и удовлетворительными причинами. Христіанство, уважая человѣческую свободу въ людяхъ, предоставляетъ имъ распорядиться своимъ положеніемъ, какъ они найдутъ лучше, слѣдуя голосу своей совѣсти, но въ тоже время требуетъ, чтобы они не нарушали свободы другъ друга. Между тѣмъ, свобода эта можетъ нарушаться, когда одни изъ нихъ будутъ обрекать себя на безбрачную жизнь, опуская изъ виду законную потребность въ ней другихъ. Идя противъ этой потребности безъ достаточныхъ причинъ, христіанинъ участвуетъ и въ отвѣтственности за ихъ паденіе и уклоненіе отъ чистоты христіанской жизни. Причиной уклоненія отъ брачной жизни можетъ быть крайняя бѣдность, не могущая быть устраненною ни при какихъ совмѣстныхъ усиліяхъ двухъ соединившихся лицъ,—дѣйствительная неспособность къ брачной жизни, служебное положеніе, рѣшительно препятствующее жить семейною жизнью и т. д., но отнюдь не гордая мысль—явить изъ себя въ своей жизни безплотнаго ангела, который ни женится, ни выходитъ за мужъ (Матѳ. 22, 30). Воплотившійся Сынъ Божій поднялъ человѣчество съ Собою на такую высокую ступень святости и такъ приблизилъ его къ Богу, что въ этомъ отношеніи человѣку остается только быть достойнымъ своего высокаго положенія и всею своею жизнью выражать сознаніе своего высокаго призванія. Сюда прежде всего относятся слова Ап. Павла: *каждый оставайся въ томъ званіи, въ которомъ призванъ. Только каждый поступай такъ, какъ Богъ ему опредѣлилъ* (1 Кор. 7, 17 и 20). Христіанскій аскетъ, отказываясь отъ всякаго имущества, точно также этимъ самымъ не выражаетъ, будто собственность есть зло. Какъ мы знаемъ, христіанство не осуждаетъ даже богатства, а не только необходимой собственности, и видитъ въ немъ условіе духовнаго развитія человѣчества, какъ скоро человѣкъ употребляетъ его для высшихъ цѣлей.

Но во имя чего-же, однако, христіанскій аскетъ отказывается отъ брачной жизни и обрекаетъ себя на лишеніе всякаго имущества? Не потому ли, почему и Ап. Павелъ отказался отъ всѣхъ благъ этого міра, вмѣстѣ съ правомъ имѣть спутницею сестру жену (1 Кор. 9, 5) и, будучи свободенъ отъ всѣхъ, всѣмъ поработилъ

себя? (1 Кор. 9, 19). Пламенная любовь къ людямъ, ради которыхъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, нисшедши на землю, пострадалъ и умеръ,—вотъ что можетъ заставить и заставляетъ христіанскаго аскета отказаться отъ брачной жизни, хотя бы онъ и имѣлъ къ ней полное влеченіе, и отъ имущества, которымъ онъ имѣлъ бы полное право лично владѣть. Онъ отказывается отъ брачной жизни и отъ имущества, чтобы чрезъ то полнѣе и безпрепятственнѣе служить святости семейныхъ узъ и упроченію общаго благосостоянія, къ каковому служенію побуждаетъ его великое и могущественное чувство любви. Нѣтъ этой любви въ христіанскомъ аскетѣ и тогда онъ—не христіанскій аскетъ, какіе-бы, повидимому, чудесные подвиги онъ ни оказывалъ во всѣхъ другихъ сторонахъ своей жизни. Эта любовь къ людямъ во имя Божіе, способная подвигнуть его на самую смерть ради блага человѣчества (Іоан. 15, 13), составляетъ характеристическій, неотъемлемый признакъ христіанскаго аскетизма. Она составляетъ и исходный и конечный пунктъ его. Эта любовь къ людямъ, соединенная съ готовностью, ради блага ихъ, къ всевозможнымъ жертвамъ, идетъ у христіанскаго аскета впереди всѣхъ его нравственныхъ подвиговъ и сообщаетъ всей его жизни и дѣятельности одно неизмѣнное направленіе, клонящееся къ устроенію царствія Божія на землѣ. Вотъ что говоритъ о себѣ великій аскетъ христіанскаго міра, именно Св. Апостолъ Павелъ: *Если я говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я мѣдь звучащая или кимвалъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе, и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, ничто мнѣ въ томъ никакой пользы* (1 Кор. 13, 1—3).

Призваніе христіанскаго аскета, всецѣло объятаго любовью къ человѣчеству, ради спасенія котораго приходилъ на землю Самъ Сынъ Божій, не имѣетъ ничего общаго со всѣми до-христіанскими языческими формами аскетизма. Какъ извѣстно, восточный аскетизмъ имѣлъ цѣлію—уничтоженіе человѣческой личности всѣми возможными средствами. Западный языческій аскетизмъ сводился къ тому, чтобы поставить человѣка въ такія условія, при которыхъ онъ могъ бы жить по плану, выработанному собственнымъ разумомъ, независимо отъ всякаго сторонняго авторитета, не обращая вниманія на то,

какъ эта жизнь, опирающаяся лишь на свободное внутреннее убѣжденіе и сообразующаяся только съ требованіями самобытно-понятаго нравственнаго закона, относится ко всему остальному строю жизни общества, къ господствующимъ въ немъ порядкамъ и нормамъ жизни. Тутъ личность человѣческая вступала въ борьбу съ внѣшними силами и условіями жизни, чтобы отстоять свои права на свободу мысли, чувства и воли. Западный аскетъ не только не считалъ своей обязанностію выступать на широкую арену жизни и силою своей воли преобразовывать извращенный нравственный порядокъ, воплощавшійся въ различныхъ формахъ и проявленіяхъ общественной жизни, но презрительно смотрѣлъ на него и не считалъ его способнымъ къ радикальному измѣненію, къ перерожденію. Западный аскетъ поглощенъ былъ думой о своемъ собственномъ совершенствѣ и счастіи, а къ судьбамъ міра питалъ полное равнодушіе. Это былъ холодный, безсердечный эгоистъ. Всѣ подвиги кажущагося самоуничиженія были у него въ существѣ дѣла замаскированной гордостью, надменностью. Слова Сократа, обращенныя къ основателю цинической школы, Антисѳену, именно, что сквозь дыры его плаща сквозитъ одна гордость, примѣнимы ко всѣмъ западнымъ языческимъ аскетамъ. Христіанскій аскетизмъ не имѣетъ ничего общаго ни съ обезличеніемъ себя, ни съ холоднымъ и безсердечнымъ отчужденіемъ отъ людей. Ни то, ни другое не совмѣстимо съ любовью къ Богу и людямъ и съ самымъ понятіемъ о любви, предполагающей непремѣнно личныя живыя отношенія между различными субъектами.

Между тѣмъ какъ буддизмъ все дѣло аскетическихъ подвиговъ сводилъ къ тому, чтобы довести человѣческую личность до полной абстракціи, христіанскій аскетизмъ имѣетъ цѣлію поднять человѣческую личность и дать ей возможность проявиться въ полномъ блескѣ своей духовности и свободы отъ разныхъ ограниченій. Восточный аскетъ презиралъ тѣло, какъ грубую и нечистую оболочку духа и употреблялъ всѣ возможныя средства къ тому, чтобы убить въ немъ всякую жизненность и впечатлительность и сдѣлать его совершенно безчувственнымъ ко всѣмъ многообразнымъ вліяніямъ, воздѣйствующимъ на него. Совсѣмъ другая задача аскетическихъ подвиговъ по отношенію къ тѣлу со стороны христіанскаго аскета. Тѣло, съ христіанской точки зрѣнія, не только составляетъ одну изъ существенныхъ частей человѣка, безъ котораго невозможно и

духовное развитіе его, но есть храмъ Святаго Духа (1 Кор. 6, 15), носитъ на себѣ печать искупленія (1 Кор. 6, 20) и предназначено къ будущему славному воскресенію и блаженству, совмѣстно съ душею (Филип. 3, 21). Это—до такой степени возвышенный взглядъ на тѣло, до какого не могли возвыситься самые видные изъ религіозныхъ реформаторовъ языческаго міра и философскихъ умовъ. Тамъ презиралось и унижалось тѣло, какъ нѣчто тлѣнное и преходящее; а здѣсь оно получаетъ достоинство, какъ имѣющее преобразиться въ нетлѣнное и духовное. Отсюда, не въ умерщвленіи тѣла и подавленіи его жизненности состоитъ цѣль борьбы христіанскаго аскета съ своимъ тѣломъ, насколько оно идетъ противъ высшихъ его стремленій, но въ томъ, чтобы самостоятельно и самодѣятельно содѣлать его достойнымъ своего высокаго назначенія и поставить въ полное гармоническое согласіе съ жизнью духа. Эта борьба у него направляется не противъ тѣла, какъ тѣла, но противъ того грѣховнаго начала, которое, проникая духъ и извращая его высшія отправленія, отражается и въ тѣлѣ своеобразными дѣйствіями и порождаетъ антагонизмъ между тѣмъ и другимъ. Посты, разныя физическія лишенія и т. д.—все это у христіанскаго аскета имѣетъ одну цѣль: привести въ гармоническое равновѣсіе тѣло и духъ и объединить ихъ одной высшей идеей, между тѣмъ какъ буддійскій аскетъ въ борьбѣ съ тѣломъ стремится къ заглушенію всѣхъ тѣлесныхъ потребностей и къ медленному убійству его. Христіанскій аскетъ согрѣшилъ бы и превратно понялъ бы свою задачу, если бы сталъ съ враждебнымъ чувствомъ бороться противъ тѣла и угнетать его ради самаго угнетенія. Мало того, онъ явился бы самоубійцей, идущимъ противъ природы и открывшейся въ ней воли Божіей. Между тѣмъ буддійскій аскетъ, дѣлая все это, исполняетъ тѣмъ существенную свою обязанность. Но, что особенно важно, христіанскій аскетъ не только далекъ отъ того, чтобы убивать, хотя бы и медленно, свое тѣло, но онъ старается даже укрѣплять его съ помощью одного изъ самыхъ дѣйствительнѣйшихъ для этого средствъ—именно труда физическаго, между тѣмъ какъ буддійскій аскетъ стремится подтачивать тѣлесныя силы и самой бездѣятельностью, которая для него обязательна. Борясь съ тѣмъ, что въ тѣлѣ есть грѣховнаго, противодѣйствующаго истинной жизни духа, христіанскій аскетъ далекъ отъ того, чтобы видѣть свое спасеніе въ употребленіи той или другой пищи, въ ношеніи того или другаго

платья, въ полномъ отчужденіи отъ лицъ другаго пола, въ избѣжаніи всякаго соприкосновенія съ житейскими предметами и т. д., какъ это свойственно буддійскому отшельнику. Достоинство его аскетическихъ подвиговъ и состоитъ въ томъ, чтобы онъ повсюду могъ явиться существомъ свободнымъ, непоставляющимъ въ зависимость отъ разныхъ внѣшностей и формальностей дѣло своей нравственной жизни. Духъ его долженъ господствовать надъ всѣмъ и ничему—не подчиняться. Въ томъ-то и заслуга истиннаго аскета, что онъ въ самомъ пользованіи чѣмъ-нибудь заявляетъ свое безразличное отношеніе къ тому, что само по себѣ ни нравственно, ни безнравственно, и въ различныхъ своихъ столкновеніяхъ съ окружающимъ міромъ остается ни чѣмъ несвязаннымъ и незапятнаннымъ. Относительно пищи христіанскій аскетъ поступаетъ съ такой же независимостью духа и нравственной свободой, какъ Ап. Павелъ, говорившій, что пища сама по себѣ не дѣлаетъ насъ ближе къ Богу, потому что ѣдимъ ли мы, ничего не пріобрѣтаемъ, не ѣдимъ ли, ничего не теряемъ (1 Кор. 8, 8). Но если употребленіе той или другой пищи можетъ возмущать совѣсть людей, не возвысившихся въ своемъ нравственномъ развитіи до истинной христіанской свободы и не отрѣшившихся еще отъ односторонняго пониманія существа христіанской жизни, то христіанскій аскетъ готовъ отказаться отъ какой бы то ни было пищи, необычной между другими его собратіями о Христѣ и замѣнить её другою: *Если пища соблазняетъ брата моего, не стану есть мяса во вѣкъ, чтобы не соблазнить брата моего*—вотъ правила для всякаго христіанскаго аскета относительно пищи (1 Кор. 8, 13). Христіанскій аскетъ, подобно Ап. Павлу, можетъ быть знакомъ и съ изобиліемъ и лишеніемъ въ пищѣ и всегда остаться—чуждымъ всякаго пристрастія къ первому и всякой боязни втораго. Независимость отъ внѣшнихъ условій и непоколебимая внутренняя власть надъ собою — вотъ отличительныя черты христіанскаго аскета какъ въ этомъ, такъ и въ другихъ отношеніяхъ. Христіанскій аскетъ въ такой же степени далекъ и отъ того, чтобы, подобно буддійскому, видѣть выраженіе какой-то святости въ томъ или другомъ платьѣ, носимомъ аскетами. Подражая Христу, носившему искусно-сотканный хитонъ, который пожалѣли разодрать и распинатели Его, и не питая никакого особаго уваженія къ наружной нищетѣ и убогости, христіанскій аскетъ будетъ носить такую одежду, какую позволятъ обстоятельства вре-

мени и мѣста, не видя въ этомъ измѣны своему обѣту. Тѣмъ менѣе мыслимо для христіанскаго аскета носить такое платье, которое намѣренно должно служить протестомъ противъ окружающей жизни и возвѣщать ея ничтожество и негодность, какъ это въ духѣ буддизма. Съ этой стороны, для христіанскаго аскета, смотрящаго свѣтлымъ и любящимъ взоромъ на Божій міръ, приличнѣе всего не нищенскій костюмъ, носимый буддійскими отшельниками, но платье, долженствующее служить живой проповѣдью того, что *всякое твореніе Божіе хорошо* (1 Тимоѳ. 4, 4). Тогда какъ буддійскій аскетъ избѣгаетъ всякой встрѣчи съ лицемъ другаго пола и видитъ въ немъ источникъ искушеній и зла, христіанскій аскетъ въ женщинѣ видитъ не лице другаго пола, а только человѣка, достойнаго братской любви и попеченія объ его спасеніи. Видѣть въ женщинѣ гнѣздилище пороковъ и источникъ общественныхъ нестроеній и бѣгать отъ нея, какъ отъ зачумленной, значило бы быть чуждымъ здравыхъ христіанскихъ воззрѣній, питать въ душѣ чувство гордости и надменности, противное самому существу нравственной жизни, попирать законъ справедливости и разрушать дѣло собственнаго спасенія. Тотъ, кто положилъ въ себѣ начало христіанской жизни и проникнутъ стремленіемъ къ своему нравственному совершенствованію, себя самаго дѣлаетъ предметомъ порицаній и въ себѣ самомъ ищетъ причинъ своихъ паденій, слабостей и преткновеній, въ другихъ же отыскиваетъ среди всѣхъ заблужденій, пороковъ и ошибокъ, тлящуюся искру честнаго и добраго [1]). Если святѣйшій изъ святыхъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ не только не сторонился отъ женщинъ и не отталкивалъ ихъ, но привлекалъ къ Себѣ силой любви къ людямъ и чудесной высотою Своей нравственной жизни и нѣкоторымъ изъ нихъ позволялъ слѣдовать за Собою въ своихъ странствованіяхъ и служить Себѣ, то странно было бы, съ точки зрѣнія христіанскаго аскета, говорить вообще невыгодно о женщинѣ, какъ женщинѣ, и избѣгать ея, какъ чего-то нечистаго. Въ лицѣ Пресвятой Богородицы женщина превознесена и поставлена въ христіанствѣ такъ высоко, какъ никакое разумное созданіе не поставлено въ царствіи небесномъ. Христіанскій аскетъ, по всему этому, питаетъ къ человѣческому достоинству женщины, возвышенному и освященному христіанствомъ, такое же глубокое уваженіе, какъ и къ мужчинѣ. Бояться столкновеній съ женщиной значило бы обличать собственную нравственную несостоятельность и внутреннюю глубокую предрасположенность къ тому грѣху, противъ котораго призывается бороться всякій христіанинъ и который выражается въ безсиліи смотрѣть на женщину безъ вожделѣнія (Матѳ. 5, 28).—Нужно ли говорить, что христіанскій аскетъ никогда не можетъ дойти до такой пустой мелочности, чтобы считать грѣховнымъ самое прикосновеніе къ золоту или серебру и къ тому подобнымъ предметамъ. Христіанскій аскетъ даже самъ является производителемъ матеріальныхъ предметовъ въ обществѣ. Подражая Христу и Апостоламъ, дѣлавшимъ своими руками и добывавшимъ собственнымъ трудомъ пропитаніе себѣ, когда къ этому не встрѣчалось никакихъ препятствій, христіанскій аскетъ чуждается, вопреки буддійскому аскету, всякой праздности и бездѣятельности. Трудъ, какъ физическій, такъ и духовный, составляетъ неизбѣжное условіе жизни христіанскаго аскета и самую главную ея стихію. Величайшій изъ аскетовъ христіанскаго міра—Ап. Павелъ неоднократно старается поставить на видъ, чтобы провозвѣстники христіанской религіи, хотя имѣли полное право разсчитывать на пропитаніе со стороны членовъ христіанской общины, *ни у кого не ѣли хлѣба даромъ, но занимались трудомъ и работою день и ночь, чтобы не обременить* вѣрующихъ и дать имъ образецъ для подражанія (2 Ѳессал. 3, 8—9). О себѣ самомъ Ап. Павелъ говоритъ слѣдующее: *ни серебра, ни золота, ни одежды я ни отъ кого не пожелалъ. Сами знаете, что нуждамъ моимъ и нуждамъ бывшихъ при мнѣ послужили руки мои сіи* (Дѣян. Ап. 20, 33—34). Извѣстно, что Ап. Павелъ занимался плетеніемъ корзинъ и вырученныя отъ продажи ихъ деньги употреблялъ не только на собственное пропитаніе, но на дѣятельную помощь и другимъ. Между тѣмъ буддійскій аскетъ, отвращаясь отъ всякаго труда физическаго и эксплуатируя общество самымъ систематическимъ образомъ, поставляетъ это себѣ даже въ заслугу. Онъ извращаетъ общечеловѣческое представленіе о благодарности, внушая міранамъ, что аскетъ, принимающій милостыню, заслуживаетъ бла-

[1]) Изображая отношенія христіанскаго аскета къ женщинѣ, мы отнюдь не забываемъ тѣхъ воззрѣній на женщину, которыя проглядывали и въ сочиненіяхъ христіанскихъ писателей и на которыя указываетъ настойчиво Лекки въ своемъ сочиненіи: «Исторія возникновенія и вліянія раціонализма въ Европѣ» (стр. 68 и слѣд.). Но въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, мы отдѣляемъ евангельскій взглядъ отъ воззрѣній, удаляющихся отъ него.

годарность отъ нихъ и дѣлаетъ одолженіе имъ. Гдѣ же тутъ самопожертвованіе со стороны буддійскихъ аскетовъ? Не есть ли тутъ скорѣе самый черствый и грубый эгоизмъ? Но что же даетъ самимъ міранамъ, въ замѣнъ постояннаго пользованія щедростью ихъ, буддійскій аскетъ? Положительно ничего. Если гдѣ, то именно въ буддійскихъ странахъ такъ называемое духовное сословіе стоитъ внѣ всякихъ нравственныхъ отношеній къ міранамъ и въ тоже время всегда готово жить на счетъ ихъ. Если бы даже буддійскіе аскеты и хотѣли быть полезными въ духовномъ отношеніи міранамъ, то всѣ ихъ усилія ни къ чему бы ни привели: мірская жизнь, со стороны самыхъ своихъ основаній, непримирима съ буддійской нравственной доктриной. Воплощеніе ея въ жизни должно было бы непремѣнно отозваться распаденіемъ и уничтоженіемъ самаго сословія буддійскихъ аскетовъ: съ прекращеніемъ мірской жизни, имъ пришлось бы или перемереть голодной смертью, или самимъ отступить отъ коренныхъ началъ буддизма и начать «грѣховную» жизнь, предполагающую и трудъ и разныя житейскія заботы и т. под. И такъ, мы уже и теперь видимъ всю коренную разность буддійскаго аскетизма отъ христіанскаго. Но эти разности далеко еще нами не исчерпаны. Положительная сторона христіанскаго аскетизма, сравнительно съ отрицательнымъ характеромъ буддизма, будетъ все больше выдвигаться предъ нами, чѣмъ глубже будемъ всматриваться въ тотъ и другой со стороны ихъ внутреннихъ основаній и внѣшнихъ выраженій.

Мы уже видѣли, что борьба христіанскаго аскета съ тѣмъ, что есть ненормальнаго во взаимныхъ отношеніяхъ между тѣломъ и духомъ, имѣетъ положительную цѣль—установленіе полной гармоніи между духовной и физической жизнью. Тотъ же положительный характеръ отличаетъ христіанскаго аскета и въ другихъ указанныхъ нами сторонахъ его жизнедѣятельности. Всюду онъ стремится выразить идею христіанской свободы человѣка, между тѣмъ какъ буддизмъ гнететъ эту свободу, все больше и больше ограничивая самоопредѣленіе человѣка и стараясь довести его до нуля. Отказываясь отъ своей воли, христіанскій аскетъ отказывается собственно отъ злой своей воли, т. е.,—на столько, на сколько она противорѣчитъ волѣ Божіей, и всецѣло стремится усвоить эту послѣднюю и согласить съ нею движенія своей души. Идеалъ христіанскаго аскета въ этомъ случаѣ не въ томъ состоитъ, чтобы убить въ себѣ

всякое проявленіе своей воли, но въ томъ, чтобы единственнымъ ея проявленіемъ было проявленіе въ добрѣ, въ чемъ бы оно ни состояло. Выработать характеръ, въ которомъ бы просвѣчивала, какъ можно ярче, идея божественнаго, — вотъ къ чему сводится подвигъ христіанскаго аскета! Отказываясь отъ собственныхъ думъ и помышленій, онъ углубляетъ свой умъ въ истины, открытыя Богомъ, просвѣтляетъ его свѣтомъ единой вѣчной Истины и проникается ею на столько, что всякія человѣческія мысли, знанія, озаренныя ею, получаютъ характеръ высшихъ непреложныхъ истинъ. Буддійскій аскетъ старается отрѣшиться отъ всякихъ понятій и представленій и мыслитъ только о небытіи, извращая тѣмъ свое мышленіе и ослабляя мыслящія свои силы. Между тѣмъ, предъ христіанскимъ аскетомъ лежитъ безконечная истина, воплощенная живымъ и реальнымъ образомъ въ Самомъ Безконечномъ, исполненномъ всевозможныхъ высочайшихъ совершенствъ. Тутъ предстоитъ мысли христіанскаго аскета такая работа, которая не только способна дать неисчерпаемое содержаніе для ней въ этой земной жизни, но можетъ наполнить всю вѣчность. Христіанство требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ самъ разсудилъ о томъ, что оно предлагаетъ ему (1 Кор. 10, 15) и тѣмъ именно вызываетъ на самую широкую и неустанную работу мысли. А отраженіе этой Истины въ жизни природы и въ человѣческой исторіи? Все это не только не можетъ довести мышленіе христіанскаго аскета до какого-либо усыпленія и ослабленія, но вызоветъ его къ непрестанной работѣ, развиваетъ и укрѣпляетъ его мыслящія силы и сообщаетъ имъ энергію и здоровое плодотворное направленіе. Здѣсь нажимается не апатія ко всякому человѣческому знанію и къ интересамъ человѣческаго ума, но самое живое и теплое сочувствіе ко всему, въ чемъ бы ни пробивался лучъ единой божественной истины. Умъ христіанскаго аскета освобождается не отъ всякихъ понятій и представленій, а отъ понятій и представленій ложныхъ, односторонніхъ, не выдерживающихъ прикосновенія вѣчной Истины. Идеалъ разумной дѣятельности для христіанскаго аскета—не въ опустошеніи своего сознанія и не въ подавленіи всякаго желанія, возбуждаемаго внѣшнимъ міромъ, но въ усвоеніи самаго богатаго и разносторонняго содержанія Божественнаго Откровенія, естественнаго и сверхъестественнаго, а вмѣстѣ—и въ томъ, чтобы развить въ себѣ возможно большую и сильную воспріимчивость и впечатлительность ко всему тому,

на чёмъ почиваетъ любовь Божія. Онъ и тутъ, какъ и вездѣ, начинаетъ съ отрицанія, съ тѣмъ, чтобы выработать въ себѣ положительныя свойства и качества, достойныя того святаго имени, которое онъ носитъ. То, что̀ любитъ Богъ, становится предметомъ и его нѣжнѣйшей и пламенной любви.

Но кого же ему любить всѣми силами своего существа въ этомъ мірѣ, какъ не человѣка, изъ любви къ которому Сынъ Божій, воплотившись на землѣ, претерпѣлъ страданія и смерть? (1 Іоан. 7—10. Еф. 5, 2). Нѣтъ въ немъ этой любви, онъ и не послѣдователь Христа (Іоан. 13, 35), хотя бы, повидимому, онъ былъ совершенствомъ со стороны своего глубокаго постиженія Христова ученія и сдѣлался полнымъ господиномъ всѣхъ своихъ душевныхъ движеній. Но свойство любви таково, что она не можетъ таиться и жить въ глубинѣ души человѣка, не стремясь съ непреодолимой силою къ тому, чтобы проявиться вовнѣ и выразиться цѣлымъ рядомъ самоотверженныхъ дѣйствій въ пользу того, къ кому она горитъ яркимъ и неугасимымъ пламенемъ. Христосъ чрезъ любимаго своего ученика одинаково ко всѣмъ людямъ обращается съ слѣдующимъ увѣщаніемъ: *дѣти мои! станемъ любить не словомъ или языкомъ, но дѣломъ и истиною* (1 Іоан. 3, 18). Если мы потому заключаемъ о величайшей любви къ намъ Іисуса Христа, что Онъ положилъ душу свою за насъ, то и наша любовь тогда только можетъ быть названа этимъ святымъ именемъ, когда мы готовы положить душу свою за нашихъ братьевъ (Іоан. 3, 16). Между тѣмъ какъ буддійскій аскетъ вступаетъ въ соприкосновеніе съ міромъ за тѣмъ только, чтобы эксплуатировать его въ свою пользу, христіанскій аскетъ, вмѣстѣ съ развитіемъ божественной идеи въ его сознаніи и въ нравственной дѣятельности, идетъ въ самый центръ волнующейся вокругъ него людской жизни [1]) для того, чтобы служить дѣлу спасенія людей, радоваться ихъ истинными радостями и плакать вмѣстѣ съ ними объ ихъ настоящемъ горѣ (Римл. 12, 15. Съ христіанской точки зрѣнія, большій-то—въ какомъ бы то ни было

[1]) Не можемъ не замѣтить здѣсь, что въ нашей литературѣ нерѣдко высказывается совершенно превратный взглядъ на отношеніе христіанскаго аскета ко внѣшней дѣятельности,—взглядъ, по которому христіанскій аскетъ совершенно изолируется отъ міра и отъ всякой дѣятельности въ немъ. Такой взглядъ настойчиво проводился въ статьяхъ о. Бѣлюстина, печатавшихся въ журналѣ «Бесѣда» и въ другихъ періодическихъ изданіяхъ.

отношеніи,—и долженъ быть слугою для меньшихъ (Матѳ. 20, 26). Уединеніе и для христіанскаго аскета необходимо, но только какъ временное изолированіе отъ людей для подготовленія къ борьбѣ со зломъ, для укрѣпленія силъ, утомленныхъ въ ней, и возстановленія внутренняго духовнаго мира, нарушеннаго и возмущеннаго зрѣлищемъ людскихъ нестроеній и неправдъ. Но если бы христіанскому аскету нужно было навсегда бѣжать изъ міра и укрыться отъ него всѣми возможными средствами, то гдѣ же въ немъ будетъ эта любовь, которая всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ долготерпитъ, не ищетъ своего, милосердствуетъ и всѣ собою покрываетъ? (1 Кор. 13, 4—7). Если онъ долженъ быть, по слову Спасителя, солію земли, свѣтомъ міра и свѣтильникомъ (Матѳ. 5, 13—15), то никакъ не можетъ прерывать живыхъ сношеній съ міромъ. Бѣгать изъ міра потому, что въ немъ много зла, грѣха, значило бы тѣмъ самымъ свидѣтельствовать полное равнодушіе къ судьбамъ царствія Божія на землѣ, высказывать несовмѣстное съ христіанской жизнью самомнѣніе и поступать вопреки примѣру Спасителя, по преимуществу съ грѣшниками-то и имѣвшаго общеніе, ради ихъ спасенія. Скажутъ: онъ можетъ молиться и молитвой служить общему благу. Но молитва въ жизни всякаго христіанина составляетъ существеннѣйшій элементъ, такъ что для него не должно быть времени, когда бы онъ находился внѣ молитвеннаго общенія съ Богомъ (1 Сол. 5, 18), въ какой-бы формѣ оно ни выражалось. Молитва—это духовный пульсъ, указывающій состояніе духовнаго здоровья всякаго христіанина. Въ молитвѣ христіанскій аскетъ почерпаетъ только энергію въ его активномъ служеніи духовному благу человѣчества. Тотъ не христіанскій, поэтому, аскетъ, который хоть въ нѣкоторой степени не могъ бы сказать о себѣ то, что̀ высказывалъ о себѣ Ап. Павелъ, спрашивая современниковъ своихъ: *кто изнемогаетъ, съ кѣмъ-бы и я не изнемогалъ? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?* (2 Кор. 11, 29). Самый фактъ пребыванія въ мірѣ аскета не можетъ пройти безъ благотворныхъ послѣдствій для людей. Добрый, нравственный человѣкъ уже тѣмъ самымъ приноситъ пользу обществу, что живетъ въ немъ. Его здравыя понятія, искреннія и благородныя чувства и безупречныя дѣйствія неизбѣжно, хотя и незамѣтно, вліяютъ на окружающихъ его людей и способствуютъ возвышенію строя общественной нравственности и ослабленію въ общественной нравственной атмо-

сферѣ вредныхъ элементовъ. Но это вліяніе будетъ тѣмъ ощутительнѣе и благотворнѣе, чѣмъ больше человѣкъ будетъ принимать положительнаго участія въ нравственномъ порядкѣ, установившемся въ той или другой общественной средѣ. Потому-то, христіанскіе аскеты, вопреки унылому и безнадежному взгляду на міръ и на людскія отношенія, свойственному буддійскимъ аскетамъ, смотрятъ на человѣчество и на разнообразныя человѣческія отношенія свѣтлымъ взоромъ, исполненнымъ горячей и всеобъемлющей любви и твердаго упованія и считаютъ ихъ способными, если бы даже они представляли однѣ темныя стороны, возродиться въ христіанскомъ смыслѣ, дѣйствуя, въ видахъ достиженія этой цѣли, совсей энергіей воли, выработанной ими и употребляя въ дѣло всѣ богатство силъ, данное природою и развитое, съ помощью благодати Божіей, самовоспитаніемъ. Исторія христіанскаго аскетизма исполнена примѣровъ, доказывающихъ самое дѣятельное участіе, какое принимали христіанскіе подвижники въ положеніи современныхъ имъ обществъ. Великое чувство любви, всецѣло охватывавшее ихъ, влекло ихъ въ больницы, чтобы служить страждущимъ, на поля битвъ, чтобы облегчать страданія раненыхъ, въ тѣ мѣста, гдѣ томились плѣнные, которыхъ они нерѣдко выкупали и т. д. Грозило ли возмущеніемъ и утратою чистаго христіанскаго сознанія распространеніе въ общественной христіанской средѣ ложныхъ и гибельныхъ доктринъ, христіанскіе аскеты появлялись на самой аренѣ борьбы между христіанской истиной и ложнымъ ученіемъ, вступали въ энергичную борьбу съ представителями его и въ защитѣ истины не отступали ни передъ какими опасностями и систематическими преслѣдованіями. Злоупотребляло ли правительство своею властью и попирало чувство справедливости и любви къ подданнымъ, христіанскіе подвижники, равнодушные ко всякимъ личнымъ непріятностямъ, оскорбленіямъ и лишеніямъ, открыто становились на сторону угнетаемыхъ и тѣснимыхъ и поражали громами обличеній и горькихъ укоризнъ забывшуюся властъ. Такъ, Амвросій Медіоланскій, бывшій вообще отцемъ нищихъ и притѣсняемыхъ, высказываетъ, не смотря на свое обычное миролюбіе и сердечную доброту, необычайную силу характера и желѣзную волю, незнающую никакого человѣческаго страха, не допуская Ѳеодосія Великаго къ алтарю св. Церкви и принуждая его къ публичному покаянію за то, что онъ, въ пылу гнѣва, велѣлъ произвести страшное

кровопролитіе между жителями Солуни, провинившимися въ мятежѣ. Великій подвижникъ нашей православной церкви св. митрополитъ Филиппъ едва склонился на просьбы царя, не даромъ прозваннаго Грознымъ, принять высшее управленіе Церковію, ожидая тяжелыхъ столкновеній съ царемъ. Но согласившись стать митрополитомъ московскимъ, онъ не боится измѣны своему слову, данному предъ окончательнымъ избраніемъ,—не вступаться въ неистовствовавшую опричнину съ царемъ во главѣ, и смѣло въ самой церкви обличаетъ царя за то, что «за алтаремъ льется кровь неповинная» [1]). Вотъ одинъ изъ видовъ великой миссіи христіанскихъ аскетовъ по отношенію къ окружающему ихъ обществу. Съ измѣненіемъ теченія общественной жизни и ея общаго характера, формы этого служенія устроенію царствія Божія на землѣ могутъ видоизмѣняться, но существо его должно оставаться всегда однимъ и тѣмъ-же. Отреченіе отъ собственности и обреченіе себя на всегдашнее дѣвство даетъ христіанскимъ аскетамъ возможность лишь полнѣе и безраздѣльнѣе служить истинному благу человѣчества и бороться до готовности жертвовать жизнью за распространеніе между людьми христіанскихъ началъ правды, любви и свободы. Гдѣ явно нарушеніе и попраніе ихъ, въ какихъ бы видахъ и формахъ это ни выражалось, тамъ они являются во всеоруженіи могучею противодѣйствующею силою... Ихъ не устрашатъ никакія пытки и казни въ борьбѣ за дѣло Христово; они помнятъ, что говорилъ Спаситель всѣмъ тѣмъ, кто будетъ продолжать на землѣ дѣло Его безконечной любви къ роду человѣческому: *блаженны вы, когда будутъ поносить и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня* (Матѳ. 5, 11). Христіанскій аскетъ, надѣясь на высшую помощь и видя въ себѣ соработника Христова, будетъ продолжать борьбу со зломъ до тѣхъ поръ, пока не побѣдитъ зло или не падетъ въ неравной, но славной, борьбѣ съ нимъ. Обладая терпѣніемъ, не способнымъ склоняться и падать подъ тяжестью различныхъ злыхъ нареканій, злословій и фактическихъ преслѣдованій, христіанскій аскетъ далекъ и отъ того, чтобы напрашиваться на нихъ и намѣренно искать ихъ, какъ это дѣлаетъ буддійскій аскетъ. Живя не ради своихъ интересовъ, но ради общаго блага, онъ дорожитъ жизнью, какъ средствомъ послужить

[1]) Руководство къ русской церковной исторіи, составл. П. Знаменскимъ, стр. 137.

дѣлу распространенія и утвержденія царствія Божія на землѣ, и потому онъ считаетъ себя обязаннымъ, на сколько возможно и насколько это требуется положеніемъ дѣлъ, уклоняться отъ преслѣдованій и щадить свою жизнь ради блага людей. Въ этомъ случаѣ онъ слѣдуетъ примѣру Спасителя и Апостоловъ, уклонявшихся отъ опасностей, грозившихъ ихъ жизни, и укрывавшихся до времени отъ враговъ. Въ этомъ-то и состоитъ истинное мужество, чтобы намѣренно не искать опасностей, и въ тоже время, когда избѣгать преслѣдованій не дозволяетъ любовь къ Богу и къ людямъ, твердо и спокойно смотрѣть на нихъ и мужественно переносить ихъ ради торжества святаго дѣла.

2) Прежде чѣмъ человѣкъ входитъ въ активныя отношенія къ чему бы то ни было въ мірѣ и утверждаетъ свободу своего духа и его власть надъ тѣломъ и природою, онъ вступаетъ, независимо отъ своей воли, въ среду подобныхъ себѣ существъ и развивается физически и духовно подъ непосредственнымъ ихъ наблюденіемъ и вліяніемъ: новорожденное дитя погибло бы безъ ухода и заботливости взрослыхъ. Не только тѣлесное существованіе человѣка и удовлетвореніе его тѣлесныхъ потребностей зависитъ отъ помощи и участія другихъ, но точно также дѣятельное обнаруженіе, развитіе и совершенствованіе нашихъ психическихъ способностей, удовлетвореніе нашихъ духовныхъ потребностей невозможно безъ общенія съ другими людьми. Человѣкъ становится человѣкомъ только въ общеніи и посредствомъ общенія съ другими людьми. Чѣмъ живѣе и разностороннѣе это общеніе, тѣмъ богаче духовная жизнь человѣка. Все, чѣмъ характеризуется жизнь человѣческая со стороны ея разнообразныхъ нравственныхъ проявленій, выражающихся въ любви, симпатіяхъ и антипатіяхъ, благожелательствѣ, тщеславіи, честолюбіи, сварливости, жадности, ревности и т. п., вырабатывается въ человѣкѣ только въ общеніи и посредствомъ общенія съ людьми. Общеніемъ человѣка съ подобными себѣ условливаются всѣ роды его желаній и дѣйствій и самое образованіе воли его. Подъ условіемъ общенія съ людьми вырабатывается познающая, мыслящая сила человѣка. Наука, искуства могутъ установиться и процвѣтать только въ общежитіи, при общеніи людей между собою. Самое самосознаніе человѣка, какъ основа и центръ человѣческой душевной жизни, вырабатывается только при условіи общенія его съ другими людьми. Словомъ, безъ

общенія съ себѣ-подобными духовное развитіе человѣка не мыслимо. Нужно-ли говорить, что въ этомъ случаѣ и о нравственной жизни человѣка не могло-бы быть рѣчи? Можно ли предетавить себѣ любовь къ добру, — эту истинную основу нравственно-доброй жизни,—безъ предположенія существованія общежитія, общенія съ себѣ подобными? Любовь къ добру совпадаетъ съ стремленіемъ и желаніемъ того, чтобы другимъ было хорошо. Высшая любовь есть преданность благу другихъ, самопожертвованіе для блага всѣхъ. «Оба понятія такъ нераздѣльно связаны между собою, говоритъ Ульрици, что желать добра и дѣлать добро значитъ желать истиннаго блага другихъ и, въ концѣ концовъ значитъ—блага, всѣхъ. Поэтому мы совершенно не въ состояніи представить себѣ добрыя желанія и дѣйствія безъ существованія другихъ существъ, къ истинному благу которыхъ направляются эти желанія и эти дѣйствія»[1]). Самая любовь къ Богу мыслится только подъ предположеніемъ любви человѣка къ подобнымъ себѣ. *Не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, Котораго не видитъ?* (1 Іоан. 4, 20). Но если общеніе съ людьми составляетъ условіе, sine qua non человѣческаго духовнаго развитія, то въ человѣческой природѣ должно заключаться внутреннее, инстинктивное стремленіе къ этому общенію. Позывъ общительности, примѣнивающійся «ко всѣмъ прочимъ тѣлеснымъ, психическимъ и духовнымъ позывамъ»[2]), обнаруживается прежде всего въ такъ называемомъ половомъ влеченіи мужчины къ женщинѣ, и на оборотъ, будучи не органическимъ только влеченіемъ, но и психическимъ, предполагающимъ не тѣлесное только общеніе, но и духовное, выражающееся въ гармоніи и мысли, и чувства, и воли двухъ субъектовъ разныхъ половъ[3]). Это влеченіе, ставшее любовью, когда оно сознается и направляется на опредѣленный субъектъ, порождаетъ семейный союзъ, какъ первое и основное соціальное отношеніе, фундаментъ всякой человѣческой общественности. По мѣрѣ того, какъ семейство разростается въ родъ, родъ въ племя, племя въ народъ, и это чувствованіе, съ лежащимъ въ основѣ его позывомъ или влеченіемъ, ростетъ и обобщается въ симпатію къ племени, въ чувство народности, въ общечеловѣческую любовь. Любовь эта есть

[1]) Богъ и природа. 2-й т. стр. 268.
[2]) Тѣло и душа, стр. 641, Ульрици.
[3]) Ibid, стр. 605.

ничто иное, какъ простая психическая потребность человѣка. Если семейство составляетъ основную ячейку, изъ которой развивается и въ которой вращается всякая общественность, какъ сфера человѣческаго духовнаго развитія, то прежде всего мы и должны изложить христіанское ученіе о семейной жизни.

а) *Семейная жизнь.* Между тѣмъ какъ буддизмъ совершенно подрываетъ и разрушаетъ семейное начало, поставляя единственнымъ путемъ ко спасенію внѣ-брачную жизнь и не считая истинными и настоящими послѣдователями своими людей, живущихъ семейною жизнью, христіанство разсматриваетъ семью въ смыслѣ высокаго божественнаго установленія (Быт. 1, 27; 2, 18) и—какъ само же царствіе Божіе въ первичной своей формѣ и въ малыхъ размѣрахъ (Ефес. 5, 23 и проч.). Мало того, самъ Богъ ни въ чемъ въ такой степени не благоволилъ выразить всю безпредѣльность любви Своей къ намъ, какъ въ томъ, что назвалъ Себя нашимъ Отцомъ и далъ намъ право обращаться къ Нему, какъ къ Отцу, любящему насъ всею полнотою безконечной любви (Іоан. 1, 12). Самая высочайшая тайна личныхъ отношеній Пресвятой Троицы на языкѣ, доступномъ нашему пониманію, выражается въ высокихъ и священныхъ для человѣка наименованіяхъ: Отца и Сына, заимствованныхъ изъ семейныхъ отношеній. Въ христіанствѣ, поэтому, отношенія между мужемъ и женой, между родителями и дѣтьми, предполагаются въ такой степени идеальности, къ какой только мы способны.

Христіанскихъ супруговъ соединяетъ горячая и преданная любовь другъ къ другу (Ефес. 5, 25). Гдѣ нѣтъ этой любви, тамъ нѣтъ и брака въ христіанскомъ смыслѣ слова. Всякіе другіе мотивы, служащіе къ заключенію брака между двумя субъектами, являются несоотвѣтствующими требованіямъ христіанской жизни. Но если бракъ заключается и по любви одного субъекта къ другому, это одно еще не значитъ, чтобы онъ былъ вполнѣ христіанскимъ. Любви требуетъ отъ брачущихся и обыкновенное человѣческое сознаніе, неозаренное свѣтомъ христіанства. Слѣдуя указаніямъ своего нравственнаго чувства, воспитаннаго живымъ общеніемъ со Христомъ, христіанинъ отдаетъ свое чувство тому, кто достоинъ этого и съ кѣмъ онъ надѣется пройти житейское поприще согласно съ требованіями христіанской жизни. Христіанинъ вноситъ въ инстинктивное половое влеченіе нравственную идею и не можетъ быть рабомъ внѣшняго впечатлѣнія, производимаго субъектомъ иного пола, и собственной безсознательной реакціи на это впечатлѣніе. Для христіанина дороже всего въ мірѣ сладчайшее имя Іисуса Христа и потому для него немыслимо пожертвовать лучшимъ человѣческимъ достояніемъ, жизненнымъ общеніемъ со Христомъ, самой обаятельной земной привязанности къ существу, съ которымъ духовная его жизнь не можетъ слиться гармоническимъ образомъ. Подругой его жизни и помощницей его можетъ быть только женщина-христіанка, которой складъ ума, чувства и воли направленъ къ христіански-истинному, доброму и прекрасному. Это—не фанатизмъ, но необходимое условіе всякой семейной жизни, предполагающей, прежде всего, непремѣнно духовное, а не физическое только общеніе между мужемъ и женой. Духовное же общеніе необходимо предполагаетъ единство въ понятіяхъ и воззрѣніяхъ и во всемъ коренномъ направленіи жизни, исключающее возможность тѣхъ тяжелыхъ столкновеній и тревожной борьбы, которыя ставятъ мужа и жену въ какое-то военное положеніе относительно другъ друга. Гдѣ нѣтъ этого духовнаго общенія между мужемъ и женой, тамъ долженъ царить замаскированный,-наружно облагороженный развратъ, но не семейная жизнь въ ея чистой, неискаженной идеѣ. То чувство, которое соединило христіанскихъ супруговъ предъ лицемъ самаго Бога и по Его благодатному освященію, съ теченіемъ ихъ жизни естественно больше и больше возрастаетъ и возвышается въ своемъ нравственномъ достоинствѣ. Всякое чувствованіе человѣка, имѣющее свое основаніе въ человѣческой природѣ, какъ и всякая другая живая сила въ человѣкѣ, необходимо обладаетъ способностью къ безграничному прогрессивному развитію. Таковымъ чувствомъ по преимуществу является любовь. Эта энергія чувства и его прогрессивное развитіе объясняется тѣмъ, что, вмѣстѣ съ бо́льшимъ и бо́льшимъ нравственнымъ развитіемъ и усовершенствованіемъ тѣхъ, въ комъ оно возгорѣлось, мужъ и жена все дороже и необходимѣе становятся другъ другу, какъ двѣ, взаимно воспитывающія другъ друга, силы. Ихъ души, по мѣрѣ соотвѣтствія ихъ супружеской жизни воспитательной цѣли христіанскаго брака, переплетаются тысячами новыхъ нитей, крѣпче и крѣпче связующихъ ихъ. Тѣ недостатки, которые были имъ свойственны и которые нѣкоторымъ образомъ становились преградою между ними, сглаживаются и исчезаютъ. Тѣ хорошія стороны, которыя особенно развиты были въ одномъ субъектѣ, передаются нечувствительно другому. Все,

что отличаетъ и характеризуетъ въ духовномъ отношеніи одно лицо, становится для него самаго яснымъ и очевиднымъ, благодаря тѣснымъ и близкимъ отношеніямъ съ другимъ лицомъ. Благодаря такому расширенію самопознанія, для супруговъ дѣлается болѣе и болѣе возможною и благотворною по своимъ послѣдствіямъ борьба съ разными неровностями и ненормальностями характера. Эта взаимная помощь, сближая еще болѣе мужа и жену и увеличивая ихъ симпатію другъ къ другу, поощряетъ ихъ на дальнѣйшую и дальнѣйшую работу надъ своимъ нравственнымъ усовершенствованіемъ. Вмѣстѣ съ этимъ христіанскіе супруги пользуются всей свѣжестью и чистотой семейнаго счастія, такъ какъ счастіе и добродѣтель неразлучны. Нужно ли послѣ этого говорить о томъ, что христіанскій бракъ и неразрывность его (Матѳ. 19, 6) суть неотдѣлимыя одно отъ другаго понятія? Если условіемъ расторжимости брака служитъ совершенное однимъ изъ супруговъ «прелюбодѣяніе» (ст. 9), то въ жизни истинныхъ христіанъ расторженіе брака немыслимо: христіанскій супругъ не въ состояніи даже взглянуть на постороннюю женщину съ нечистымъ пожеланіемъ, равно какъ и женщина-христіанка (Матѳ. 5, 27—28) въ постороннемъ мужчинѣ видитъ только человѣка, а не существо другаго пола. Христіанскіе супруги имѣютъ непрестанно въ виду явить въ своей жизни, путемъ нравственнаго взаимовоспитанія, образъ отношеній между Христомъ и Церковію, и потому самая мысль о разрывѣ не можетъ явиться у нихъ. Гдѣ любовь, тамъ бываетъ тѣсный союзъ во имя Христа, а не распаденіе.

Царство любви, которымъ служитъ семейный очагъ, не можетъ быть царствомъ рабства и угнетенія сильнымъ слабаго. Здѣсь даже не мыслимы взаимныя препирательства о правахъ и привиллегіяхъ. Пререканій о правахъ и разныхъ притязаній не можетъ быть тамъ, гдѣ люди живутъ другъ для друга, переносятъ вмѣстѣ разные толчки и удары жизни, поддерживаютъ и ободряютъ другъ друга, входятъ съ полнымъ и задушевнымъ участіемъ во взаимные духовные и матеріальные интересы, будятъ другъ въ другѣ лучшіе инстинкты и стремленія, не даютъ заснуть другъ въ другѣ влеченію къ истинѣ и добру, увеличиваютъ больше и больше пункты нравственнаго соприкосновенія между собою, дѣлаютъ свою душу и сердце болѣе и болѣе открытыми другъ для друга, и такимъ образомъ представляютъ какъ бы одну душу и одно тѣло (Ефес. 4, 4). Если подъ

рабствомъ нужно разумѣть не произвольное какое-нибудь фантастическое представленіе, то едва ли можно указать на какую-нибудь самую либеральную доктрину, которая была бы до такой степени враждебна всякому рабству, какъ христіанство. Поэтому, въ отношеніяхъ жены къ мужу въ христіанствѣ и тѣни не можетъ быть какого-нибудь рабства. Здѣсь какъ мужъ, такъ и жена, имѣютъ средоточіемъ и душею всѣхъ своихъ отношеній Богочеловѣка и подчиняются одной и той же волѣ Божіей во всѣхъ разнообразныхъ обстоятельствахъ своей жизни. Слова Новаго Завѣта: *жены, повинуйтесь своимъ мужьямъ, какъ Господу* (Ефес. 5, 22), и: *жена да боится своего мужа* (—33)—нисколько не говорятъ въ пользу какихъ-нибудь рабскихъ отношеній жены къ мужу. Требуя отъ жены повиновенія мужу, какъ Господу, Новый Завѣтъ отнюдь не заставляетъ жену исполнять капризы, дурныя желанія и порочныя прихоти мужа, а обязываетъ ее подчиняться волѣ мужа на столько, на сколько эта воля служитъ живымъ воплощеніемъ воли Божіей. Видя въ волѣ мужа болѣе или менѣе ощутительное воплощеніе воли Божіей, естественно жена боится идти противъ его внушеній и указаній. Это чувство, лишенное всякаго рабскаго характера, свойственно вполнѣ тѣмъ, кто проникнутъ дѣйствительною любовью къ Богу, къ добру. Бояться нарушить волю Божію значитъ—ничего уже болѣе не бояться въ жизни, т. е., обладать истинной нравственной свободой. Подчиненіе жены мужу въ христіанствѣ не только не представляетъ собою для нея чего-нибудь тяжелаго, но служитъ источникомъ самыхъ чистыхъ и свѣтлыхъ радостей, именно потому, что оно естественно въ самомъ прямомъ смыслѣ слова. Любить кого-нибудь—не значитъ ли жить думами этого человѣка, чувствованіями и стремленіями его? Такого рода подчиненіе сопряжено со всякой искренней и глубокой привязанностью. Но не тѣмъ ли естественнѣе для жены подчинять свою волю тому, кто любитъ ее, какъ самаго себя, и готовъ отдать жизнь за неё? (Ефес. 5, 33 и 25).

Мы видѣли, что христіанскій бракъ имѣетъ чисто-воспитательное значеніе. Но это значеніе брака увеличивается, когда онъ расширяется до родительскихъ отношеній. Воспитаніе дѣтей, поддержка ихъ въ борьбѣ съ ихъ слабостями и пороками, развитіе ихъ умственныхъ силъ, воспитаніе сердца, укрѣпленіе и доброе направленіе ихъ воли, все это—могущественныя побужденія и средства къ самовоспитанію супруговъ. Чтобы имѣть благотвор-

ное вліяніе на дѣтей и воспитать въ нихъ лица, достойныя назваться сынами Божіими, требуется самая бдительная и неустанная работа надъ самими собою со стороны родителей. Чѣмъ глубже и всесторонніе будетъ развитъ ихъ умъ, чѣмъ сердце ихъ болѣе проникнуто любовью къ правдѣ и добру и чѣмъ воля ихъ свободнѣе отъ всякихъ движеній и стремленій, не гармонирующихъ съ достоинствомъ человѣка-христіанина, тѣмъ правильнѣе будетъ идти и воспитаніе дѣтей, къ которому обязываетъ родителей самъ Богъ (Ефес. 6, 4). Но всѣ эти совершенства даются не легко и тѣмъ болѣе—не рождаются сами собою: чтобы пріобрѣсти ихъ, родители до рожденія дѣтей должны позаботиться о своемъ духовномъ надлежащемъ развитіи. Съ рожденіемъ дѣтей у христіанскихъ родителей само собою является новое и сильнѣйшее побужденіе къ ихъ личному усовершенствованію. Если извѣстно, что истинная и глубокая любовь, живущая въ сердцѣ человѣка, какъ-то чудно поднимаетъ его психическія и физическія силы, облагораживаетъ душу и сердце и увеличиваетъ душевную энергію его, то тѣмъ болѣе это нужно сказать о любви къ дѣтямъ. Въ ней родители почерпаютъ новую силу для бо́льшаго взаимнаго нравственнаго единенія и для раскрытія въ себѣ всей полноты духовной жизни. Любовь родительская представляетъ собою на землѣ самое величественное и обаятельное нравственное явленіе. Эта любовь смѣло идетъ на всякія жертвы и вдохновляетъ на самые доблестные подвиги, какъ скоро она осмыслена и чиста отъ эгоистическихъ элементовъ. Одушевленные ею родители не остановятся ни предъ какими усиліями и трудами для того, чтобы своимъ непосредственнымъ вліяніемъ создать изъ дѣтей истинныхъ гражданъ царствія Божія. Чтобы своему вліянію сообщить благотворность и безукоризненную чистоту, они не только не остановятся предъ дальнѣйшимъ расширеніемъ и просвѣтленіемъ своего умственнаго горизонта, но постараются съ корнемъ вырвать то, что̀ въ нихъ уживалось порочнаго и недостойнаго. Они сами по себѣ знаютъ, какое глубочайшее значеніе имѣетъ семейное воспитаніе для всей дальнѣйшей жизни человѣка. Въ семьѣ человѣкъ научается мыслить, любить, терпѣть, сочувствовать и сострадать другимъ и дѣлить съ другими свои мысли и чувства, постигаетъ святость важнѣйшихъ жизненныхъ отношеній, правъ и обязанностей, знакомится съ свѣтлой и темной сторонами жизни—съ ея радостями и скорбями, заботами и отрадами, пріобрѣтаетъ тѣ

или другія привычки и навыки, вырабатываетъ основы характера, доброе направленіе котораго составляетъ все въ жизни. Нравственная, вообще—духовная атмосфера, въ которой человѣкъ провелъ первые годы своей жизни, имѣетъ неотразимое, поэтому, вліяніе на всю послѣдующую жизнь его. Это объясняется самой натурой ребенка, въ высшей степени впечатлительной, воспріимчивой и открытой для всякихъ вліяній, и вообще—законами духовнаго человѣческаго развитія. Но кому же въ семьѣ принадлежитъ главная воспитательная дѣятельность? Непремѣнно—обоимъ родителямъ, но преимущественно—матери.

Центромъ семьи и ея душею служитъ женщина. Мужчинѣ принадлежитъ внѣшняя дѣятельность. Воспитаніе малыхъ дѣтей—это величайшее, незамѣнимое никѣмъ, призваніе женщины. Посредствомъ своего благотворнаго воспитательнаго вліянія на дѣтей она несетъ такую великую христіански-общественную службу, которая неизмѣрима по своему глубокому значенію. Воспитывая дѣтей въ духѣ свѣтлой христіанской жизни, она закладываетъ первый непоколебимый фундаментъ всякаго общественнаго преуспѣянія и благосостоянія. Ни правительство со всѣми его мѣрами, учрежденіями и узаконеніями, ни общество со всѣми его школами, конгрессами, контролемъ и т. д.,—ничто не можетъ соперничать съ женщиной въ развитіи и охраненіи самыхъ основъ общественнаго благосостоянія и развитія. Будучи сама хорошо воспитана, она готовитъ обществу честныхъ и благородныхъ членовъ, и государству—надежныхъ слугъ а всякаго рода общественнымъ дѣятелямъ—истинныхъ помощницъ и разумныхъ воспитательницъ новаго поколѣнія. Вліяніе женщины, поэтому, чувствуется, начиная съ высшихъ слоевъ общественно-политической жизни и оканчивая самыми низшими. Но если таково общественное значеніе женщины, то, естественно, что ей, какъ и мужчинѣ, всегда должны быть присущи и болѣе или менѣе понятны и сочувственны коренные общественные интересы и потребности, предполагающіе извѣстную степень духовнаго развитія—вообще. Она настолько и можетъ быть истинною женою и матерью, насколько является живымъ и сознательнымъ членомъ окружающаго ее общества, возвышающимся до нѣкоторой степени надъ заботами семейнаго очага и надъ обязанностями физическаго кормленія дѣтей, и—способнымъ къ умственному, нравственному и религіозному воспитанію послѣднихъ. Іисусъ Христосъ и отъ женщины требуетъ, чтобы для нея, какъ и

для мужчинъ, матеріально-житейскія попеченія и заботы отступали на задній планъ предъ высшими стремленіями нашего духа и его влеченіями (Лук. 10, 38 — 42). Женщина, въ которой пробуждены лучшіе и высшіе инстинкты и стремленія и въ которой горитъ священный огонь любви къ людямъ, найдетъ себѣ дѣло, способное наполнить всю жизнь и тѣмъ послужить христіански-понимаемому общему благу и тогда, когда она по обстоятельствамъ не могла сдѣлаться ни женой, ни матерью.

Понятно, какая пропасть раздѣляетъ христіанское ученіе о семьѣ и объ общемъ призваніи женщины отъ буддійскаго ученія о томъ же предметѣ. Въ христіанствѣ семья—божественное учрежденіе и необходимое условіе существованія царствія Божія на землѣ. Съ точки же зрѣнія буддизма, семьи не должно существовать вовсе. Она есть порожденіе коренпаго зла, присущаго природѣ одушевленныхъ существъ. Чѣмъ меньше вступающихъ въ бракъ, тѣмъ лучше. Семейство, семейная жизнь допускается буддизмомъ, какъ неизбѣжное зло; а этимъ разрушается всякое нравственное значеніе и тѣхъ побужденій, которыя порождаютъ брачный союзъ между лицами разнаго пола. Мужчину и женщину, съ точки зрѣнія коренныхъ принциповъ буддизма, можетъ соединять только развѣ простое физіологическое влеченіе—«пожеланіе». Другой какой нибудь высшей связи между ними не можетъ существовать. Какъ мы видѣли, этою связью служитъ единство убѣжденій и высшихъ интересовъ и стремленій. Но какіе же высшіе интересы и убѣжденія могутъ соединять буддійскаго мужчину съ женщиной? Для буддиста высшее убѣжденіе должно состоять въ полномъ признаніи преступности и неестественности брачной жизни. Высшимъ интересомъ жизни для него должно служить стремленіе къ нирванѣ. Всякія другія убѣжденія и стремленія могутъ быть только уклоненіемъ отъ началъ буддійской доктрины и преступленіемъ противъ настоящихъ религіозныхъ предписаній и требованій. Цѣлію брачной жизни не можетъ быть здѣсь самовоспитаніе и осуществленіе какой нибудь положительной нравственной идеи. Это возможно тамъ, гдѣ бракъ имѣетъ нравственный характеръ. Воспитывать себя для буддиста значило бы убивать въ себѣ самое расположеніе къ брачной жизни и лишать свою внутреннюю жизнь всякаго положительнаго содержанія. Далѣе, нравственное равенство между мужчиной и женщиной въ буддизмѣ немыслимо. Оно возможно только тамъ, гдѣ понимается

значеніе человѣческой личности, ея высокое достоинство и цѣль. Съ буддійской же точки зрѣнія, человѣческая личность есть ничтожество и зло, такъ что, чѣмъ меньше сознанія о какихъ-либо нравственныхъ правахъ личности и чѣмъ меньше стремленія къ большему и большему развитію и опредѣленію ея, тѣмъ лучше. Нужно замѣтить вообще, что идея нравственнаго равенства между людьми не сознана въ буддизмѣ. Буддизмъ, дѣйствительно, почитаетъ всѣ существа дѣтьми одного и того же «ничто» и всѣхъ призываетъ стремиться къ погруженію въ это «ничто». Но равенство всѣхъ существъ между собою, опирающееся на такой принципъ, имѣетъ отрицательный характеръ, какъ самый принципъ, и есть ничто иное, какъ полное безправіе. Это равенство, предлагаемое существамъ не для дѣйствительной жизни и не для устроенія ихъ разнообразныхъ отношеній, не можетъ и имѣть какого-либо опредѣляющаго вліянія на дѣйствительно-существующій порядокъ и строй жизни. По буддійскому міровоззрѣнію, складъ дѣйствительной жизни и различныя жизненныя положенія людей опредѣляются не идеей безпредѣльной пустоты, но «закономъ воздаяній», по которому то или другое положеніе человѣка въ настоящей жизни, высокое или низкое, свободное или зависимое, есть неизбѣжный результатъ его нравственной жизни въ предшествующихъ состояніяхъ. То, во что человѣкъ перерождается, можетъ быть, по самому своему существу, лишено данныхъ правъ. Иное дѣло возродиться богомъ или человѣкомъ, иное—асурой или животнымъ и т. д. Тутъ градацій, ступеней много. Далеко не все равно возродиться женщиной или мужчиной. Мы уже знаемъ, что мужчина возрождается женщиной только вслѣдствіе какого нибудь тяжкаго преступленія. Для мужчины превратиться, въ будущемъ возрожденіи, въ женщину значитъ нести очень сильное наказаніе. Гдѣ же здѣсь какое нибудь равенство между ними? Правда, что, и съ христіанской точки зрѣнія, полнаго равенства между людьми въ ихъ житейскихъ положеніяхъ и состояніяхъ не можетъ быть. Но это требованіе христіанства, чтобы всякій человѣкъ былъ вѣренъ своимъ правамъ и не посягалъ на права другихъ, не имѣетъ ничего общаго съ буддійскимъ воззрѣніемъ на житейскія положенія. Женщина, какъ человѣкъ, съ христіанской точки зрѣнія, есть существо, совершенно равноправное съ мужчиной. Она только не имѣетъ такихъ правъ, одинаковыхъ съ мужчиною, которыя налагаютъ на неё обязанности, не выполнимыя

для нея по ея половымъ особенностямъ; но за то и мужчина лишенъ такихъ правъ, которыя не вяжутся съ специфическими особенностями его природы. Обладаніе извѣстными правами, не вытекающими непосредственно изъ идеи человѣческой личности даннаго пола, было бы дѣломъ не натуральнымъ, разрушающимъ самое понятіе о правѣ. Требуя, чтобы люди вообще—какъ мужчины, такъ и женщины—занимали то житейское положеніе, въ которое поставило ихъ Провидѣніе, христіанство этимъ вовсе не запрещаетъ человѣку, какъ это требуется буддизмомъ, заботиться объ измѣненіи того или другаго положенія, занимаемаго въ жизни, и стремиться къ перемѣнѣ одного своего состоянія на другое. Это требованіе имѣетъ только тотъ смыслъ, чтобы христіанинъ, избравши разъ, послѣ зрѣлаго и всесторонняго обсужденія, ту или другую дѣятельность, опредѣляющую его общественное положеніе, не порывался къ другой—къ которой онъ не подготовленъ, и не искалъ такого общественнаго положенія, которое не соотвѣтствуетъ размѣрамъ его силъ и которое онъ не можетъ поддерживать ко благу другихъ и съ честью для себя. Но это требованіе не только не воспрещаетъ христіанину, но вмѣняетъ въ обязанность, при избраніи того или другаго поприща общественной дѣятельности, обращать вниманіе на свои силы и ихъ направленіе, а не на происхожденіе только отъ извѣстныхъ родителей или другія кровныя связи. Кастовый духъ совершенно чуждъ христіанству. Наконецъ, можно ли проводить, какую бы то ни было, параллель между христіанскимъ ученіемъ о равноправности и буддійскимъ? Въ христіанствѣ идея права зиждется въ Богѣ, давшемъ всѣмъ людямъ безъ исключенія одно изъ самыхъ величайшихъ правъ—право именоваться и быть дѣтьми Его. Это право заключаетъ въ себѣ всѣ другія права и сообщаетъ имъ силу и жизненность. Выше этого права человѣкъ ничего и представить себѣ не можетъ. Имѣя право на сыновнія отношенія къ Богу, христіанинъ не знаетъ въ мірѣ и въ жизни ничего такого, кромѣ зла, на что бы онъ не имѣлъ права. Въ христіанствѣ идея равноправности получаетъ свое величайшее выраженіе и вмѣстѣ находитъ непоколебимую опору, такъ какъ покушающійся на тѣ или другія человѣческія права оказывается возстающимъ противъ Того, Кто есть Владыка всего сущаго и всей жизни. Этимъ всякій деспотизмъ, съ одной стороны, и всякое рабство, съ другой, убиты въ самомъ своемъ источникѣ. Но на чемъ же держится идея права въ буддизмѣ? На идеѣ ничтожества или

пустоты, какъ мы видѣли! Понятны, съ этой точки зрѣнія, легкая расторжимость буддійскихъ браковъ, угнетеніе женщины, порабощеніе дѣтей отцомъ, существованіе полигаміи и поліандріи и т. п.

Рожденіе дѣтей—въ буддизмѣ—есть не благословеніе Божіе, а зло, грѣхъ, такъ какъ небытіе только имѣетъ право на бытіе. А если рожденіе дѣтей есть зло, то чѣмъ же будетъ для буддиста воспитаніе ихъ? «За воспитаніемъ, по выраженію Канта, скрывается великая тайна совершенствованія человѣческой природы» [1]); но какъ и для какой цѣли сталъ бы воспитывать буддійскій отецъ своихъ дѣтей? Воспитать значитъ—создать изъ питомца сильнаго бойца за высшія начала жизни: за правду, любовь и свободу, и развить въ немъ стремленіе къ его духовному, всестороннему усовершенствованію; а буддизмъ отрицаетъ самыя условія, благодаря которымъ развивается человѣческая духовная жизнь. Скажутъ: «буддійскіе родители должны и могутъ сообщить своимъ дѣтямъ свои религіозныя убѣжденія и стремленія и воспитать ихъ въ этомъ направленіи». Но буддійскіе *родители* и сами не имѣютъ таковыхъ убѣжденій и стремленій. Если бы они обладали ими, то они не могли бы быть и *родителями*, а избрали бы настоящій, единственно законный для буддиста, образъ жизни—аскетизмъ, предполагающій полный разрывъ съ мірской жизнью. Воспитывать же свое дитя для мірской жизни не значитъ ли возлагать на себя новую отвѣтственность и за его будущую ненормальную жизнь, противную кореннымъ принципамъ буддизма?

Еще непонятнѣе въ буддизмѣ умственное воспитаніе. Всякое знаніе, кромѣ мысли о ничтожествѣ всего сущаго и о необходимости вырваться изъ сансары въ нирвану, всякое мышленіе, обращенное къ какимъ-бы то ни было предметамъ и явленіямъ міра и жизни, и всякая вообще любознательность для буддиста суетны и ничтожны. Тамъ, гдѣ для христіанина только начинается воспитаніе, для буддиста оно должно бы уже окончиться. Ребенокъ, какъ извѣстно, не является въ міръ съ готовыми знаніями и съ силами, окрѣпшими для всѣхъ умственныхъ операцій. Ребенокъ, если не вполнѣ «tabula rasa», то—нѣчто подходящее къ этому въ томъ отношеніи, что всѣ представленія, понятія и другія психическія образованія выработы-

[1]) У Бенеке въ его сочиненіи: «Руководство къ воспитанію и ученію», перев. на русск. яз., ч. 1-я, стр. 8. Примѣч.

ваются въ немъ современемъ, при непосредственномъ воздѣйствіи окружающаго міра и при послѣдующей его самодѣятельности; а такое-то состояніе ребенка и составляетъ въ буддизмѣ идеальное состояніе, до котораго человѣкъ долженъ довести свой умъ. Вообще нужно замѣтить о буддизмѣ, что онъ производитъ самое отупляющее вліяніе на истинныхъ его послѣдователей. Путешественники, посѣщающіе буддійскія страны, почти единогласно замѣчаютъ крайнее ослабленіе умственныхъ способностей у истинныхъ послѣдователей буддизма, какими являются по преимуществу южные буддисты. «У всѣхъ священниковъ, говоритъ одинъ путешественникъ, выраженіе лица почти идіотическое. Большинство этихъ бѣдныхъ людей бродятъ, какъ полоумные, съ глупой улыбкой и безсмысленнымъ взглядомъ, очень мало отличаясь отъ животныхъ по состоянію умственныхъ способностей» [1]).

Равнымъ образомъ, и эстетическое развитіе человѣческаго духа, требуемое здравымъ воспитаніемъ, не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ весь видимый міръ есть зло, суетность и ничтожество и гдѣ прекрасное-то и разсматривается, какъ наибольшее зло, вслѣдствіе своего чарующаго вліянія на человѣка. Изящные предметы и явленія природы и человѣческой духовной производительности доставляютъ высшее наслажденіе. Но для буддиста всё то и есть зло по преимуществу, что миритъ человѣка съ жизнью и указываетъ въ ней какія-нибудь свѣтлыя стороны, прилѣпляя такимъ образомъ человѣка къ сансарѣ. Буддисту, какъ мы выше говорили, должно быть знакомо одно только чувство, — чувство величайшей скорби.

Въ нравственномъ отношеніи буддійское воспитаніе благопріятствуетъ развитію отрицательнаго качества—сострадалія. Это—главная, коренная соціальная добродѣтель въ буддизмѣ, если только можно называть добродѣтелью сострадаліе, какъ отрицательную форму сочувствія, исключающую въ буддизмѣ другой свой составной элементъ—сорадованіе. Поэтому, мы должны войти въ болѣе подробное разъясненіе смысла и значенія этой буддійской добродѣтели. Сострадаліе никакъ не можетъ составлять дѣйствительной основы нравственной жизни, такъ какъ само по себѣ оно безразлично въ нравственномъ отношеніи и можетъ возбуждаться самыми противоположными явленіями нравственнаго міра. У кого сердце

[1]) У Тэна въ его «Критическихъ опытахъ», стр. 56.

чувствительно и нервы разстроены, тотъ готовъ сострадать всему на свѣтѣ, что испытываетъ страданіе, мученіе, горе; онъ сострадаетъ одинаково и честному человѣку, обманутому мошенникомъ и поставленному чрезъ то въ тяжелое положеніе, и—злодѣю, за свои преступленія наказываемому правосудіемъ. Сострадаліе—пассивное чувство по преимуществу. Оно само по себѣ не влечется къ предмету, но предполагаетъ непремѣнно достаточное внѣшнее возбужденіе. При самомъ участіи въ чужихъ страданіяхъ, человѣкъ остается чувствительнѣе къ собственному страданію, испытываемому при этомъ, чѣмъ къ страданію ближняго. Какъ скоро исчезаетъ изъ глазъ человѣка предметъ, испытывающій страданіе, въ душѣ сострадавшаго возникаетъ пріятное чувство вслѣдствіе освобожденія отъ тягостнаго внутренняго состоянія. Для чувства сострадалія нѣтъ другаго развитія, какъ развитіе въ болѣзненную чувствительность, требующую не предмета, на которомъ бы оно могло остановиться, но совершеннаго удаленія всѣхъ предметовъ, могущихъ возбуждать его; находя же для себя слишкомъ много пищи и не встрѣчая противодѣйствія своему болѣзненному развитію въ здоровыхъ и свѣтлыхъ явленіяхъ жизни, чувство сострадалія естественно переходитъ въ отчаяніе или заставляетъ человѣка отвернуться отъ жизни, бѣжать отъ людей и отъ всего живущаго. Сострадаліе, взятое отдѣльно отъ другихъ психическихъ свойствъ человѣческой личности, эгоистично по самому своему существу, свойственно, въ извѣстной степени, и животнымъ, и не можетъ вообще составлять чего-либо нравственнаго. Поставленное принципомъ нравственной жизни, оно представляется въ высшей степени страннымъ явленіемъ, не только не могущимъ регулировать нравственную жизнь, но и требующимъ для самаго себя истиннаго регулятора. Само по себѣ оно можетъ приводить къ крайне-безнравственнымъ явленіямъ. Достаточно привести два-три примѣра, чтобы видѣть это. Передъ судьею—преступникъ, совершившій страшныя злодѣйства и представляющій собою самаго вреднаго и опаснаго члена общества, неспособнаго ни передъ чѣмъ останавливаться для осуществленія своихъ грубыхъ и безчеловѣчныхъ замысловъ. Хорошо ли было бы, если бы судья руководился только состраданіемъ по отношенію къ преступнику, на котораго онъ обязанъ обрушить справедливый обвинительный приговоръ, и отпустилъ бы его на всѣ четыре стороны? Хорошо ли поступила бы та мать, которая, зная, что ожидаетъ см-

на ея на бранномъ полѣ, остановила бы его готовность идти на смерть ради спасенія отечества? Хорошо ли поступила бы та жена, которая, сострадая своему мужу, угнетаемому за служеніе правдѣ, стала бы уговаривать его вступать въ сдѣлки съ своей совѣстью и продавать её за различныя сладости жизни? «Можно даже строить сиротскія дома, справедливо замѣчаетъ Вундтъ, варить супы для бѣдныхъ, дѣлая то и другое изъ чистаго, безкорыстнаго сострадания, и при всемъ томъ быть безнравственнымъ человѣкомъ» [1]). Наконецъ, развѣ можно вывести изъ сострадания цѣлый рядъ нравственныхъ дѣйствій человѣка, выражающихъ разныя стороны нравственной его жизни? Чувство сострадания—слишкомъ узкое и своеобразное чувство. Итакъ, сострадание само по себѣ вовсе не есть добродѣтель. Чтобы быть дѣйствительно добрымъ нравственнымъ чувствомъ, сострадание должно находиться подъ контролемъ другихъ факторовъ нравственной жизни и ими опредѣляться въ своихъ реальныхъ проявленіяхъ. Еще менѣе можно назвать сострадание добродѣтелью въ томъ видѣ, въ какомъ оно является у буддистовъ. Подвиги добродѣтели, совершаемые буддистомъ, суть плодъ сознанія, что всѣ существа, на ряду съ нимъ самимъ, испытываютъ въ своей жизни лишь одни бѣдствія и страданія и что слѣд. облегченіе ихъ—дѣло прямой необходимости. Всякій, кто страдаетъ, имѣетъ право на помощь, будетъ ли это человѣкъ или животное. Видъ чужихъ страданій для страдающаго становится невыносимымъ, усиливая его собственныя страданія, и вотъ онъ готовъ идти на всякія жертвы, чтобы освободиться отъ тягостнаго впечатлѣнія, тѣмъ болѣе, что убѣжать отъ него некуда, ибо страданіе—роковая принадлежность жизни во всѣхъ ея подробностяхъ и частностяхъ. Кому и какъ пришлось помочь и облегчить страданія жизни, это все равно, лишь бы не терзаться еще больше ихъ видомъ. Ничтожество—свойство всѣхъ одушевленныхъ существъ. Къ чему же разбирать, кто изъ нихъ заслуживаетъ большаго вниманія и попеченія? Человѣкъ и животныя, съ буддійской точки зрѣнія, существенно ничѣмъ не различаются между собою. Для буддиста не существуетъ самаго вопроса о томъ, возможна ли добродѣтель тамъ, гдѣ нѣтъ справедливости, требующей воздавать каждому по его достоинству, такъ какъ о достоинствѣ тамъ и рѣчи быть не можетъ, гдѣ все-

[1]) Душа человѣка и животныхъ. Перев. съ нѣм. Кемница. Т. 2-й, стр. 223.

суетность и зло. Но этого мало. Буддизмъ не только безразлично обнимаетъ своимъ состраданіемъ человѣческій и животный міры, но готовъ пожертвовать человѣкомъ, какъ кускомъ хлѣба, тому, кто нуждается въ помощи. Не мало встрѣчается разсказовъ изъ жизни буддійскихъ святыхъ о томъ, что они отдавали своихъ женъ, въ качествѣ милостыни, голодающимъ. Не смотря на всю неестественность подобныхъ разсказовъ, они очень ярко рисуютъ буддійское нравственное сознаніе. Буддистъ ставилъ женщину этимъ самымъ не выше всякаго животнаго... Не въ высшей ли степени странно, послѣ всего этого, читать и слышать, когда пишутъ и говорятъ о какомъ-то самопожертвованіи, внушаемомъ буддизмомъ? Не противорѣчитъ ли это самому обыкновенному понятію о самопожертвованіи? Самопожертвованіе необходимо предполагаетъ отреченіе отъ того, что намъ дорого, съ чѣмъ мы сроднились. Буддистъ же жертвуетъ тѣмъ, что для него самого не имѣетъ никакого смысла и значенія или составляетъ даже предметъ нѣкотораго отвращенія. Самъ онъ, другія подобныя существа, все то, что мы называемъ благами жизни, все это—ничтожество, суетность, зло. О самопожертвованіи буддиста, значитъ, еще менѣе можетъ быть рѣчи, чѣмъ о самопожертвованіи того человѣка, который подаетъ нищему совершенно негодную для него самого вещь, тѣмъ болѣе, что буддистъ, отдавая то, что для него болѣе, чѣмъ ненужно, надѣется улучшить чрезъ это свое положеніе въ будущихъ перерожденіяхъ или погрузиться въ нирвану. Это значитъ брать крупные проценты съ несуществующаго капитала. Такимъ образомъ, то, что называютъ въ буддизмѣ самопожертвованіемъ, въ существѣ дѣла составляетъ эгоизмъ. Но что особенно замѣчательно: тѣ жертвы, которыя приноситъ буддистъ въ пользу одушевленныхъ существъ, имѣютъ мѣсто, собственно говоря, только для тѣхъ, которые находятся на низшихъ ступеняхъ нравственной буддійской жизни. Сострадание и дѣятельность, опредѣляющаяся имъ, не должна существовать для тѣхъ, кто еще при жизни какъ бы погрузился въ нирвану, сдѣлавшись недоступенъ никакимъ чувствамъ, представленіямъ и желаніямъ, и убивши въ себѣ жизнь тѣла и духа настолько, что они для него какъ бы не существуютъ. Мы не считаемъ нужнымъ и говорить даже, какая безконечная пропасть раздѣляетъ буддійскую главную соціальную добродѣтель отъ христіанской любви. И то обстоятельство, что въ буддизмѣ сострадание простирается и на животныхъ столько же,

сколько на людей, вовсе не говоритъ въ пользу буддизма сравнительно съ христіанствомъ. И христіанство запрещаетъ мучить животныхъ и лишать ихъ жизни безъ серьезной надобности. Христіанинъ и по отношенію къ неодушевленной природѣ, напр., къ растительному царству, не можетъ относиться въ качествѣ неразумнаго разрушителя и истребителя. Но именно въ томъ-то и состоитъ неизмѣримое преимущество христіанства предъ буддизмомъ, что оно требуетъ всего этого отъ христіанина, не смотря на то, что видитъ существенную и неизмѣримую разницу между человѣкомъ и неразумными тварями. Съ другой стороны, христіанинъ поступилъ бы вопреки здравому смыслу, естественному чувству самосохраненія и высшимъ интересамъ своей жизни, если бы позволилъ распространяться какимъ бы то ни было вреднымъ животнымъ и растеніямъ, могущимъ разрушать его благосостояніе или угрожать его здоровью и жизни. Такимъ образомъ и то, въ чемъ буддистъ поставилъ бы сущность нравственнаго воспитанія, оказывается не имѣющимъ ничего общаго съ христіанствомъ и противорѣчитъ самымъ элементарнымъ понятіямъ о нравственныхъ требованіяхъ.

b) *Христіанскій взглядъ на отношеніе человѣка къ своему народу.* Мы выше замѣчали, что влеченіе къ общительности въ человѣкѣ постепенно усложняется и выражается въ формѣ любви къ данному народу и наконецъ къ человѣчеству. Сперва человѣкъ сосредоточиваетъ свою любовь на родителяхъ, родственникахъ, близкихъ знакомыхъ; затѣмъ любовь его обнимаетъ то общество, въ которомъ ему приходится вращаться, далѣе — простирается на весь народъ, къ которому онъ принадлежитъ, и наконецъ—на цѣлое человѣчество. Эта любовь, какъ и все живое, развивается мало по малу, распространяясь постепенно на бо́льшій и бо́льшій кругъ людей и обнимая, такимъ образомъ, одновременно и самыхъ ближайшихъ родственниковъ и самыхъ отдаленныхъ ближнихъ въ обширномъ смыслѣ слова. Въ основѣ этой любви лежитъ одно и тоже влеченіе къ общительности, развившееся и сознанное; любовь къ народу и человѣчеству вообще есть такая же естественная потребность человѣческая, какъ и всякая другая любовь. Происхожденіе отъ одного племени, воспитаніе и жизнь среди одинаковыхъ условій природы и общественной среды, возникающее отсюда сродство понятій и душевныхъ расположеній, сказывающееся ощутительнымъ образомъ въ единствѣ языка, вѣрованій, обычаевъ, общихъ историческихъ воспо-

минаній и т. под., — все это неотразимо вліяетъ на естественное влеченіе человѣка къ болѣе и болѣе широкому общенію съ людьми и превращаетъ его въ живую и сознательную любовь къ данному народу. Живая связь съ народомъ, основывающаяся на любви къ нему, служитъ условіемъ человѣческаго нравственнаго развитія. Отрѣшиться отъ своего народа и уничтожить въ себѣ слѣды данной національности, будучи невозможнымъ, въ тоже время было бы гибельно для нравственнаго развитія человѣческаго. Въ комъ нѣтъ любви къ своему народу и живой связи съ нимъ, въ томъ не можетъ быть и любви къ человѣчеству и дѣйствительной связи съ нимъ. Скачки въ дѣлѣ любви невозможны: безъ любви къ своему народу не на что опереться и любви къ человѣчеству. Человѣчество существуетъ только, какъ совокупность національностей. Космополитъ можетъ любить свою идею о человѣчествѣ, хотя это крайне невѣроятно, а не человѣчество въ смыслѣ живой совокупности опредѣленныхъ національныхъ типовъ. «Общіе интересы... возможны лишь въ той мѣрѣ, говоритъ Бенеке, въ какой человѣкъ причастенъ различнымъ частнымъ интересамъ и въ какой послѣдніе постепенно сливаются между собою. Въ противномъ случаѣ выраженіе: «человѣчество», съ какимъ-бы пафосомъ и одушевленіемъ оно ни произносилось, останется мертвымъ и пустымъ звукомъ» [1]). Чувство вызывается обыкновенно живыми личностями, каковою и является народъ съ его своеобразнымъ и рѣзко очерченнымъ складомъ духовной и физической физіономіи, но не безжизненными и абстрактными идеями. Разумныя идеи лишь осмысливаютъ и освѣщаютъ чувство, сообщая ему чрезъ то большую жизненность и прочность. Любовь къ человѣчеству, какъ бы она ни была глубока и сильна, не только не устраняетъ собою любви къ данному народу, но непремѣнно предполагаетъ её. Любовь же къ человѣчеству, безъ любви къ какому-нибудь народу, есть ничто иное, какъ иллюзія. Это скорѣе — полный индифферентизмъ ко всему, сознающій себя и ищущій невольно себѣ оправданія, хотя бы и фальшиваго. Христіанская религія не только не вооружается противъ патріотизма, но освящаетъ его и облагораживаетъ. Можно бы указать чрезвычайно много именъ великихъ патріотовъ, упоминаемыхъ прежде всего въ Свящ. Писаніи Ветхаго Завѣта и прославляемыхъ за тѣ

[1]) Руководство къ воспитанію и ученію, стр. 343, 1-я часть.

великіе подвиги, которые они совершили во имя блага своей родины и своего народа. Образцомъ патріотизма въ Новомъ Завѣтѣ представляется Самъ І. Христосъ. Не смотря на то, что жизнь Спасителя имѣла универсальное, міровое значеніе, и не была сопряжена ни съ какими временными мірскими симпатіями и мечтами израильскаго народа, І. Христосъ глубоко любилъ свой народъ и не могъ безъ слезъ и глубокой скорби говорить о грозящей ему погибели (Лук. 19, 41 — 42. Нѣкоторые изъ величайшихъ святыхъ ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго міра до такой степени всецѣло объяты были огнемъ любви къ своей родинѣ, что готовы были ради блага своихъ соплеменниковъ, пожертвовать самымъ вѣчнымъ наслѣдіемъ своимъ, если бы это согласно было съ вѣчной правдой Божіей. Таковъ былъ, съ одной стороны, Моисей, а съ другой — Апостолъ Павелъ. *Я желалъ, бы* говоритъ послѣдній изъ нихъ, *самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ, родныхъ мнѣ по плоти* (Римл. 9, 3). Едва ли что нибудь еще можетъ говорить въ такой степени о величіи этого чувства къ родинѣ, къ народу, какъ христіанство. Поэтому, христіанинъ и истинный патріотъ — это понятія нераздѣльныя. «Даже мы можемъ утверждать, говоритъ Пальмеръ, что только тотъ можетъ быть истиннымъ патріотомъ, кто въ тоже время есть истинный христіанинъ, потому что только въ немъ мы можемъ искать чистой любви, чуждой какихъ-бы то ни было самолюбивыхъ задними мыслей»[1]). Патріотическое чувство въ христіанинѣ развивается и укореняется съ самыхъ раннихъ годовъ его жизни воспитаніемъ, носящимъ національный характеръ. Тотъ общечеловѣческій элементъ въ воспитаніи, который состоитъ въ развитіи человѣка со стороны его ума, чувства и воли, здѣсь индивидуализируется и получаетъ настоящую свою жизненность и прочность. Могучимъ средствомъ къ воспитанію дѣтей въ духѣ своей національности служитъ въ рукахъ родителей прежде всего родной языкъ, въ которомъ выражается все содержаніе внутренней жизни народа и отражаются всѣ житейскія особенности внѣшняго его быта и исторія его. Вмѣстѣ со словомъ воспитываемый усвоитъ и то, что въ немъ выражается, и мало по малу вся его психическая жизнь становится близкой, родной народу. И чѣмъ больше подвигается духовное развитіе ребенка, тѣмъ больше онъ освоивается со всѣми

[1]) Die christliche Moral. S. 416.

природными условіями своей страны, съ историческимъ развитіемъ народа въ его прошедшемъ, съ его нравами и обычаями, съ его литературой, съ его настоящимъ состояніемъ и современнымъ устройствомъ его быта во всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ. Породнивши юную душу воспитываемаго со всей народной жизнью,—съ ея прирожденной идеей, съ ея страданіями и славой, съ внутреннимъ строемъ народныхъ представленій, чувствованій и стремленій и со всѣмъ, что соприкасается съ жизнью народной и объясняетъ её, христіанскіе родители имѣютъ радость видѣть, что любовь къ своему народу въ ихъ дѣтяхъ зиждется не на одномъ инстинктивномъ влеченіи къ мѣсту рожденія и къ своимъ соотечественникамъ, но на сліяніи ихъ нравственной личности съ личностью народа. Эта любовь къ своему народу, къ родной странѣ, въ христіанствѣ является очищенною и свободною отъ фальшивыхъ примѣсей, исходя изъ общаго христіански-добраго настроенія, которое выше мы назвали добродѣтелью и основы которому полагаются въ семейномъ воспитаніи. Для христіанина-патріота дѣлается истинно-дорогимъ всё то, что имѣетъ какое-нибудь отношеніе къ духовной жизни народа и къ его исторической судьбѣ: произведенія художественнаго народнаго творчества, въ чемъ бы они ни выражались,—всё, что имѣло для народа значеніе святыни,—различные памятники, говорящіе о горестныхъ и славныхъ дняхъ народной жизни и т. п. Всего же ближе къ сердцу принимаетъ христіанскій патріотъ данное состояніе своего народа: онъ не можетъ не радоваться со всей искренностью и силою чувства за свой народъ, видя дѣйствительные его успѣхи съ сферъ умственной, нравственной, политической, промышленной жизнедѣятельности, и не предаваться глубокой скорби, замѣчая упадокъ религіи въ народѣ или въ нѣкоторыхъ его слояхъ колебанія нравственныхъ началъ, умственное усыпленіе рядомъ съ распространеніемъ фальшивыхъ понятій и воззрѣній, извращенное направленіе вкуса, ложную борьбу молодаго со старымъ поколѣніемъ, распаденіе семейныхъ связей, бѣдствія и страданія народа, происходящія отъ этихъ ли причинъ или отъ чисто-внѣшнихъ, слабленіе его самобытности и вообще упадокъ его жизни. Но христіанскій патріотъ не можетъ ни въ какомъ случаѣ оставаться пассивнымъ зрителемъ успѣховъ или бѣдствій своего народа, въ чемъ бы они ни состояли. Замѣчая, напр., умственное и нравственное разложеніе, совершающееся въ родномъ народѣ, христіанинъ-па-

тріотъ возвыситъ, подобно ветхозавѣтнымъ пророкамъ-патріотамъ, потрясающій голосъ противъ водворяющагося зла, будетъ возвѣщать грозный судъ Божій на нечестіе и не устрашится бичевать зло въ самыхъ его сильныхъ убѣжищахъ. Въ этой борьбѣ съ зломъ онъ находитъ свое высшее благо, и для него не страшны преслѣдованія (Мате. 5, 10 и 11). Но не однимъ только вдохновеннымъ словомъ будетъ бороться истинный патріотъ съ наряжающимся и укрѣпляющимся зломъ: всякій талантъ, какой только Богъ далъ ему, будетъ принесенъ имъ на алтарь родины... Нужно ли много изъяснять, что христіанскій патріотизмъ не совмѣстенъ ни съ національнымъ самообольщеніемъ, ни съ самоуничиженіемъ? Трезвый и разумный взглядъ на достоинства и недостатки національные есть необходимая принадлежность истиннаго, христіанскаго потріотизма. Гордое самовосхваленіе для него немыслимо, потому что христіанскій идеалъ, къ которому долженъ стремиться народъ, какъ и индивидуальная личность, слишкомъ высокъ и неизмѣримъ. Это—Богочеловѣкъ. Какъ отдѣльное лицо, такъ и коллективная личность, каковъ народъ, только своимъ, оригинальнымъ, образомъ выражаютъ или имѣютъ выразить вдею одной и той же христіанской жизни, имѣющей своимъ средоточіемъ І. Христа, какъ живой нравственный идеалъ. Духъ Христовъ, проникая и одухотворяя нравственную жизнь отдѣльныхъ людей, входитъ и освящаетъ собою всѣ отправленія и всѣ отношенія о всемъ ихъ разнообразіи и полнотѣ, и коллективныхъ нравственныхъ организмовъ, каковы народы. Поэтому, въ христіанскомъ патріотѣ скорѣе предполагается строгая и честная оцѣнка всѣхъ сторонъ народной жизни и стремленіе къ возвышенію ихъ и очищенію отъ всѣхъ дурныхъ примѣсей, чѣмъ тупое самодовольство и опочиваніе на мнимыхъ лаврахъ... Наконецъ, христіанскій патріотизмъ не только не устраняетъ, но необходимо предполагаетъ уваженіе ко всякой другой чуждой народности. Онъ уничтожаетъ всякое стремленіе къ насильственнымъ территоріальнымъ пріобрѣтеніямъ, ко всякаго рода захватамъ, къ соперничеству въ томъ, что не относится къ духовному усовершенствованію народной жизни и т. п. Напротивъ, христіанскій патріотизмъ вызываетъ самое широкое и братское общеніе между разными народностями, поощряя обмѣнъ знаній, идей и усовершенствованій всякаго рода и пробуждая стремленіе ко взаимной помощи и взаимному содѣйствію въ дѣлѣ духовнаго и матеріальнаго благосостоянія. Вообще христіанскій патріотизмъ имѣетъ кореннымъ своимъ стремленіемъ соединеніе всѣхъ народовъ въ одну братскую семью для устроенія царствія Божія на землѣ, утверждающагося на началахъ правды, любви и свободы и предполагающаго, чрезъ это самое, счастіе всѣхъ народовъ и всего человѣчества, какъ живой, органически связанной, совокупности народовъ. Что—отдѣльная личность въ семьѣ, то и отдѣльный народъ въ средѣ цѣлаго человѣчества. Та и другой въ христіанствѣ проникаются однимъ великимъ стремленіемъ—явить въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ торжество христіанскихъ началъ жизни, неразлучное съ внѣшнимъ благосостояніемъ. Такой патріотизмъ, насколько способенъ вдохновить человѣка на самоотверженные подвиги ради блага своей родины, на столько же способенъ заставить его непоколебимо стоять за права и свободу другой угнетаемой и подавляемой народности. Христіанскій патріотизмъ чуждъ всякаго эгоизма, своекорыстія.

Въ буддизмѣ, не понявшемъ значенія человѣческой единичной личности, не могло быть понято и значеніе народа, какъ коллективной личности. Все то, что образуетъ народный характеръ и въ чемъ выражается народная личность, для буддиста есть ничто иное, какъ суетность, ложь, ничтожество. Передъ верховнымъ бытіемъ, которое есть полное, абсолютное ничто, должны исчезнуть всякія опредѣленности и особенности. Поддерживать ихъ значило бы поддерживать зло. О любви къ родинѣ, о готовности страдать съ своимъ народомъ и радоваться его радостями, о дѣятельности на пользу народа, и т. п., странно было бы и говорить съ буддійской точки зрѣнія: до такой степени эта религія враждебна всякимъ естественнымъ благороднымъ потребностямъ и влеченіямъ человѣческой природы [1]).

---

[1]) Буддизмъ, отрицая семейство и національность, отрицаетъ и государство, и это послѣднее существуетъ для буддиста, какъ необходимое зло. Цѣлію существованія государства, съ буддійской точки зрѣнія, не можетъ быть созиданіе и упроченіе нравственнаго порядка. Государство, будучи порожденіемъ грѣха, и преслѣдуетъ грѣховныя цѣли, до которыхъ нѣтъ никакого дѣла истинному буддисту. Существующее государственное устройство можетъ быть какимъ угодно. Это для буддиста безразлично. Поддерживать государственное устройство значило бы служить злу. Какой характеръ отличаетъ дѣйствія высшей государственной власти, это также не имѣетъ никакого значенія въ глазахъ буддиста. Странно было, бы предъявлять какія-нибудь идеальныя

d) *Церковь и отношеніе къ ней.* Тѣ отношенія людей, въ которыхъ раскрывается идея царствія Божія, именно — отношенія семейныя, общественныя, національныя и общечеловѣческія, одухотворяются и освящаются еще болѣе всеобъемлющими отношеніями, каковы отношенія къ церкви. Какъ членъ церкви, человѣкъ неограничивается своими отношеніями семейными, національными и общечеловѣческими, но вступаетъ въ необъятную среду нравственныхъ живыхъ отношеній, какую только можно себѣ представить. Весь духовный міръ, начиная со всѣхъ людей, когда-либо жившихъ на землѣ, и оканчивая ангелами, образуетъ для него, вмѣстѣ со всѣми людьми, живущими на землѣ, одно царствіе Божіе, неограниченное предѣлами пространства и времени. Посредствомъ вѣры и молитвы

требованія по отношенію къ тому, чего самое существованіе есть зло, какія бы формы и какое бы содержаніе оно ни принимало. Втягиваться въ интересы государственной жизни и искать наибольшей возможности служить государственнымъ цѣлямъ—для буддиста значило бы удаляться отъ истинной жизни и сильнѣе прикрѣпляться къ сансарѣ—грѣховному и злосчастному бытію. Правительство, порожденное грѣховными условіями грѣховной, по самому существу своему, жизни, не имѣетъ надъ собою Высшей Власти, налагающей на него самого какія-либо обязательства и поставляющей предъ нимъ самимъ законъ, которымъ оно должно руководиться въ своемъ управленіи подданными. Отсюда,—абсолютизмъ и безконтрольность власти, силы и могущества. Понятіе о ничтожествѣ человѣческой личности, ея правъ и значенія, соединенное съ представленіемъ о фатальности всего происходящаго съ человѣкомъ—его положенія въ обществѣ, той или другой зависимости отъ людей и т. д.—порождаетъ тупую и слѣпую покорность существующему порядку въ государствѣ и подклоненіе подъ всякое ярмо. Почитая всякую служебную дѣятельность въ государствѣ неизбѣжнымъ зломъ и не видя ничего выше апатическаго состоянія, буддистъ тѣмъ естественнѣе отвращается отъ военной службы. Война для него—зло не въ томъ смыслѣ, какимъ она можетъ быть только, для христіанина. Она такое же зло, какъ и вся жизнь человѣка, взятая въ ея физическихъ бѣдствіяхъ, невзгодахъ и страданіяхъ. Не миръ дорогъ буддисту въ томъ смыслѣ, какъ понимаетъ его христіанинъ, а апатическое состояніе, безъ различное ко всякимъ движеніямъ духа—добрымъ и злымъ. Но что же въ такой степени можетъ противорѣчить этому душевному омертвенію, какъ не война, предполагающая сильнѣйшій взрывъ страстей и напряженность всего состоянія человѣка? Для буддиста всякая война есть зло, будетъ—ли это война за освобожденіе отъ незаконнаго владычества или за охраненіе духовныхъ и матеріальныхъ благъ народа. Освобожденіе необходимо только изъ сансары — этой земной жизни, какая бы она ни была. Всякая другая свобода и независимость есть порожденіе самолюбія или эгоизма, которое, вмѣстѣ съ самосознаніемъ своимъ, человѣкъ долженъ истребить. Буддистъ не можетъ при-

въ церкви, которой онъ живой членъ, христіанинъ находится въ тѣсномъ нравственномъ общеніи со всѣмъ неисчислимымъ множествомъ людей, когда-либо жившихъ, такъ какъ предъ взоромъ вѣрующаго всѣ живы (Матѳ 22, 32), и—съ міромъ безплотныхъ духовъ, не только готовыхъ принимать непосредственное живое участіе въ жизни людей, но на самомъ дѣлѣ служащихъ человѣку въ нравственномъ отношеніи (Евр. 1, 14). Такое общеніе чуждо всякихъ нечистыхъ побужденій, эгоистическихъ интересовъ, плотскихъ естественныхъ влеченій и временныхъ цѣлей. Оно всецѣло проникнуто духовной стихіей и по самому существу своему не можетъ не быть чистымъ и возвышеннымъ. Мысль объ этой живой связи съ духовнымъ міромъ и сознаніе живаго общенія съ нимъ облагораживаютъ и возвышаютъ всѣ человѣческія отношенія въ нашей временной жизни и заставляютъ цѣнить въ нихъ именно то, что въ нихъ есть чистаго и святаго, неоканчивающагося со смертью человѣка, но переходящагося въ вѣчность. Благодаря своей живой связи съ церковію, всѣ земныя отношенія человѣка не только не ослабляются, но еще болѣе укрѣпляются и получаютъ высшій смыслъ и значеніе. Членъ церкви непрестанно находится въ живомъ общеніи съ Богомъ, какъ съ Источникомъ всякаго добра и блага, и во всѣхъ своихъ житейскихъ отношеніяхъ ставитъ себя предъ лицемъ самаго Бога—верховнаго Правителя вселенной, недопуская въ нихъ ничего неугоднаго Богу. Возрождаясь къ высшей нравственной жизни въ таинствѣ Крещенія, человѣкъ въ церкви всегда находитъ источникъ нравственнаго очищенія и освященія, пользуясь благодатію,

нимать участія въ войнѣ изъ-за сохраненія цѣлости государственнаго организма, такъ какъ этотъ государственный организмъ не долженъ, собственно говоря, и существовать. Къ тому-же, идеалъ для буддиста заключается въ томъ, чтобы до такой степени убить въ себѣ инстинктъ самосохраненія, что-бы съ радостію умереть, такъ какъ небытіе—самое блаженное состояніе. Бороться за торжество правды и добра было-бы въ такой же степени странно съ точки зрѣнія буддиста. Правды и добра для него не существуетъ тамъ, гдѣ есть какое-нибудь существованіе, бытіе... Съ этой же точки зрѣнія мы должны смотрѣть и на прославленную вѣротерпимость буддистовъ. Она есть прямой результатъ индифферентнаго отношенія къ истинѣ и порожденіе скептическаго настроенія по отношенію къ дѣятельности человѣческаго разума, ничтожной и суетной по самому своему существу. Вотъ смыслъ прославляемаго миролюбія и вѣротерпимости въ буддистахъ!

сообщаемою въ Таинствахъ церкви, и является способнымъ во всѣхъ своихъ житейскихъ отношеніяхъ явиться носителемъ высшихъ интересовъ, чаяній и стремленій. Оставаясь внѣ связи съ церковію, человѣкъ не имѣлъ бы средствъ дать высшее направленіе своимъ естественнымъ отношеніямъ и осмыслить ихъ высшей идеей. Они въ этомъ случаѣ могли бы принять грубый животный характеръ или мотивироваться побужденіями своекорыстными. Нравственная жизнь человѣка въ этомъ случаѣ, будучи заключена въ узкую и тѣсную сферу пространственныхъ и временныхъ отношеній, лишилась бы и своей широты, и глубины, и необъятной цѣли, вмѣстѣ съ потребной для нея высшей санкціей и высшей помощью. Поскольку человѣкъ является живымъ членомъ церкви, никогда непрерывающимъ тѣснаго общенія съ нею, постольку онъ есть гражданинъ Царствія Божія, Глава котораго есть І. Христосъ (Еф. 1, 22). Жить со Христомъ и во Христѣ значитъ быть лучшимъ семьяниномъ, истиннымъ другомъ своего народа, полезнымъ гражданиномъ своего государства и живымъ членомъ цѣлаго человѣчества, водворяя, такимъ образомъ, на землѣ царство правды, любви и свободы, нераздѣльныхъ съ истиннымъ, возможнымъ и на землѣ, счастіемъ и благоденствіемъ.

Христіанинъ, будучи живымъ членомъ Церкви, какъ «богоучрежденнаго общества людей, соединенныхъ между собою единствомъ вѣры въ І. Христа и общеніемъ въ Таинствахъ, подъ видимымъ управленіемъ пастырей и невидимымъ Его самаго, для достиженія вѣчнаго спасенія» [1]), естественно принимаетъ близко и горячо къ сердцу судьбы Церкви. Не ограничиваясь тѣмъ, что онъ непрестанно слѣдитъ за успѣхами распространенія христіанской вѣры не только въ предѣлахъ своего отечества, какъ скоро въ составъ его входятъ племена, непросвѣщенныя свѣтомъ христіанской вѣры, но и во всемъ мірѣ, онъ не можетъ не принимать такого или другаго дѣятельнаго участія въ дѣлѣ христіанской миссіи. Быть равнодушнымъ къ дѣлу распространенія христіанской церкви для—него значило-бы быть мертвымъ членомъ ея. Это живое участіе къ распространенію и утвержденію христіанской церкви можетъ принимать у различныхъ лицъ различныя формы. Одни, по благословенію церкви, непосредственно

[1]) Догматич. Богосл. Православно-Каѳолич. восточной церкви, состав. Архіепископомъ Антоніемъ. 8 изд., стр. 195.

принимаютъ на себя великое дѣло распространенія христіанской вѣры, въ предѣлахъ ли своей родины или въ другихъ пунктахъ вселенной и, вдохновленные любовію ко Христу, охотно и радостно переносятъ всѣ лишенія и невзгоды, сопряженныя съ этимъ призваніемъ. Само собою разумѣется, что истинный христіанинъ всего меньше можетъ примиряться съ существованіемъ религіозныхъ заблужденій и заблуждающихся въ предѣлахъ своей родины. Другіе служатъ этому дѣлу посредственно—своими познаніями и матеріальными средствами. Послѣдняго рода участіе въ утвержденіи и распространеніи христіанской вѣры является доступнымъ, въ большей или меньшей степени, каждому христіанину. Нужно ли говорить, что вся жизнь христіанина во всѣхъ ея разнообразныхъ отношеніяхъ служитъ также однимъ изъ могущественнѣйшихъ средствъ къ распространенію и утвержденію христіанства между тѣми иновѣрцами, съ которыми онъ непосредственно соприкасается? Истинно-христіанская жизнь—лучшая и самая дѣйствительная проповѣдь о Распятомъ и Воскресшемъ. Содѣйствуя всѣми доступными средствами распространенію христіанской вѣры между иновѣрцами, каковы: язычники, іудеи, христіанинъ не можетъ оставаться равнодушнымъ и спокойнымъ и въ виду раздѣленій, образовавшихся въ нѣдрахъ самой единой христіанской церкви, и не употреблять доступныхъ ему средствъ къ тому, чтобы было *едино стадо и единъ Пастырь* (Іоан. 10, 16). Не можетъ не озабочивать христіанина и распространеніе въ самыхъ христіанскихъ обществахъ между людьми разныхъ ложныхъ ученій, подрывающихъ христіанскія вѣрованія и искажающихъ направленіе семейной, національной и государственной жизни и не вызывать въ немъ святой энергичной ревности о пресѣченіи зла усиліемъ христіанской проповѣди, возвышеніемъ уровня семейнаго и школьнаго воспитанія и т. под.

Принимая участіе того или другаго рода въ распространеніи христіанской вѣры и вообще въ утвержденіи Церкви, христіанинъ естественно является живымъ членомъ той ближайшей церковной общины, къ которой онъ принадлежитъ. Эти церковныя общины (приходы) состоятъ изъ всѣхъ тѣхъ, которые группируются около данной церкви или храма Божія и своего непосредственнаго духовнаго пастыря. Это—царствіе Божіе въ малыхъ размѣрахъ, находящееся въ живой органической связи съ цѣлой совокупностью людей, образующихъ великое христіанское общество или Церковь. Всѣ

члены этой христіанской общины принимаютъ теплое дѣятельное участіе и въ духовныхъ и въ матеріальныхъ интересахъ другъ друга. Воспитаніе въ христіанскомъ духѣ дѣтей бѣдныхъ родителей, вспоможеніе бѣднымъ членамъ общины, призрѣніе сиротъ и престарѣлыхъ, врачебная помощь больнымъ и т. д. суть отличительныя явленія въ жизни истинно-христіанской общины. Не могутъ не заботиться члены этой общины и объ украшеніи храма, о чинности и назидательности совершенія богослуженій, о живомъ непосредственномъ участіи въ богослуженіи посредствомъ чтенія и пѣнія въ храмѣ, о достойномъ провожденіи общихъ и мѣстныхъ праздниковъ, о возможно-частомъ присутствіи при общественномъ Богослуженіи. Общинная церковная жизнь во всѣхъ отношеніяхъ течетъ подъ непосредственнымъ руководствомъ того *добраго пастыря*, который жизнь свою готовъ положить за овецъ своихъ (Іоан. 10, 11) и который стоитъ во главѣ всякаго добраго начинанія и предпріятія своихъ пасомыхъ, относящихся къ нему не иначе, какъ, въ полномъ смыслѣ слова, къ духовному отцу, умѣющему разрѣшить недоумѣніе, подать совѣтъ, утѣшить въ горѣ, поддержать энергію и т. п.

Мы уже говорили, что съ понятіемъ о буддизмѣ, въ его неискаженномъ видѣ, вовсе не вяжется, какое-бы то ни было, представленіе о нравственной творческой дѣятельности ради созданія нравственнаго порядка на землѣ. Цѣль буддизма—разрушить и существующій порядокъ міровой жизни, вслѣдствіе самаго своего существованія исполненный зла и грѣха, и все привести къ ничтожеству, къ конечному истребленію. Какого-бы то ни было понятія объ обществѣ, подобнаго понятію о христіанской Церкви, въ буддизмѣ нѣтъ и быть не можетъ. Съ буддійской точки зрѣнія, и то общество, которое само собою образуется изъ людей, исповѣдающихъ буддизмъ, имѣетъ конечной своей цѣлью уничтоженіе, при чемъ оно и формируется, исходя изъ отрицательныхъ побужденій, не имѣющихъ нравственнаго значенія и достоинства. Общество исповѣдующихъ буддизмъ образуется для того лишь, чтобы распасться снова и навсегда уничтожиться. Это общество истинныхъ послѣдователей буддизма смотритъ враждебнымъ взоромъ на всѣ естественныя связи и отношенія, существующія между людьми, и терпитъ ихъ, только какъ неизбѣжное зло. Буддизмъ кладетъ непроходимую пропасть между мірянами и духовенствомъ. Всѣ молитвы первыхъ, исполненіе нѣкоторыхъ религіозныхъ обрядовъ и т. п. не освобождаютъ ихъ изъ сансары—

видимаго міра. Въ глазахъ истаго буддиста все это не имѣетъ само по себѣ значенія. Живой связи между первыми и послѣдними не существуетъ.

Мы кончили нашъ трудъ, состоявшій въ сопоставленіи нравственнаго міровоззрѣнія буддистовъ съ христіанскимъ. Преслѣдуя частію чисто-апологетическую цѣль въ нашемъ сочиненіи, мы должны были естественно, входить въ подробности, излагая сущность христіанскаго нравоученія, и намѣренно, съ большей полнотою, развивать тѣ его стороны, которыя почитаются тожественными съ буддійскою моралью. Но къ чему же мы пришли? Отвѣтъ ясенъ изъ всего предъидущаго нашего изложенія. Исповѣдуемыя буддистами доктрины, направляясь къ уничтоженію человѣческой личности, могутъ служить лишь къ разложенію и полному упадку всѣхъ сторонъ жизни и человѣческихъ *обществъ* и къ конечному распаденію ихъ. Заря свѣтлаго будущаго взойдетъ для буддистовъ тогда только, когда они пріобщатся къ царствію Божію или къ основанной І. Христомъ Церкви и содѣлаются живыми членами ея. Человѣчество можетъ имѣть великую и свѣтлую будущность настолько, насколько оно оцѣнитъ по достоинству то величайшее сокровище, которое дано ему въ христіанской религіи, сдѣлаетъ её единственнымъ двигателемъ своей жизни и фактически отречется отъ той языческой стихіи, которая и по сіе время даетъ такъ сильно себя чувствовать всюду въ его жизни. Когда человѣчество будетъ искать прежде всего *царствія Божія и правды Его*, тогда все то, къ чему оно теперь, подъ вліяніемъ, конечно, не буддистскихъ воззрѣній, стремится и чего добивается съ такими неимовѣрными, большею частію напрасными усиліями, болѣе и болѣе будетъ становиться его фактическимъ достояніемъ (Матѳ. 6, 33) по непреложному слову Того, Кто есть сама Истина. Гдѣ водворяется христіанская свобода, правда и любовь, тамъ всѣ возможныя бѣдствія и страданія постепенно, по мѣрѣ проникновенія этихъ началъ во всѣ стороны жизни человѣческой, исчезаютъ или ослабляются вмѣстѣ съ ослабленіемъ и уменьшеніемъ причины ихъ — нравственнаго зла. Напротивъ, насколько въ жизни человѣчества будутъ господствовать нравственное рабство, эгоизмъ и несправедливость, настолько же эта жизнь будетъ полна горестей, скорбей, бѣдствій и несчастій всякаго рода. Къ такому выводу мы неизбѣжно должны были придти, сопоставивши буддійское и христіанское нравственныя ученія. Между ними такая же противоположность, какъ между смертью и жизнью....

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе . . . . . 1— 6

Глава первая: Религіозно-нравственныя воззрѣнія индійцевъ, предшествующія буддизму. . . . . 6— 43

Глава вторая: Личность основателя буддизма и его біографія . 43— 65

Глава третья: Религіозно-теоретическое ученіе буддизма. . . 66—114

Глава четвертая: Религіозно-нравственное ученіе буддизма . 114—147

Глава пятая: Сопоставленіе буддійскаго нравоученія съ христіанскимъ . . . . . 148—283

Оглавленіе и опечатки.

ОПЕЧАТКИ.

Стран.	Строки.	Напечатано:	Должно читать:
36	10 св.	Мишанга	Миманса
49	17 св.	рестола	престола
64	3 сн.	Намаиду	Намаиду
70	3 сн.	Шантръ	Тантръ
72	11 св.	По	Но
162	16 св.	существу	сущему
165	1 св.	онтому	потому
—	14 св.	Почему	Поэтому,
215	17 св.	Вся это	Вся его
217	3 сн.	не отдѣльнаго отъ плодотворнаго служенія	неразлучнаго съ плодотворным служеніемъ
218	11 сн.	на что-то безразличное,	на что-то безразличное.
220	15 св.	*положу за Тебя.*	*положу за Тебя,*
222	12 св.	разрѣшеніемъ	расширеніемъ
—	9 сн.	подчиняться, двумъ	подчиняться двумъ
223	1 сп.	казывалъ	указывалъ
224	8 сн.	и раемъ сладости	раемъ сладости.