

ДРЕВНЕЕ ЯЗЫЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ
О СТРАНСТВОВАНИЯХЪ И ПЕРЕСЕЛЕНИЯХЪ ДУШЪ
И СЛѢДЫ ЕГО ВЪ ПЕРВЫЕ ВѢКА ХРИСТИАНСТВА

Исслѣдованіе

П. Милославскаго.



КАЗАНЬ.
въ типографіи университета
1873.

Отдельный оттиск изъ «Православнаго Собесѣдника» 1873.

Въ научно-философскихъ изслѣдованіяхъ человѣческой духъ составляетъ важнѣйшій предметъ, и вниманіе, возбужденное въ человѣкѣ съ самыхъ древнѣйшихъ временъ проявленіями его духовной жизни не только не ослабѣваетъ, а напротивъ увеличивается съ каждымъ шагомъ впередъ человѣческой мысли и науки до настоящаго времени. Настоящее время съ этой стороны имѣетъ предъ прошедшимъ в. важныя преимущества. Современная наука о духѣ въ своихъ изслѣдованіяхъ не довольствуется только той суммой психическихъ фактовъ и явленій, какую даетъ для нея индивидуальная жизнь человѣка, а захватываетъ психическую жизнь цѣлыхъ обществъ и цѣлыхъ народовъ на разнообразнѣйшихъ ступеняхъ развитія и въ различныя времена и такимъ образомъ вводитъ въ обширную область современной антропологии всю исторію развитія человеческого духа, всю исторію его самосознанія. Но подобныя изслѣдованія не для одной антропологии имѣютъ величайшую важность; они не менѣ важны въ области наукъ богословскихъ. Въ самомъ дѣлѣ, истина бытія души человѣческой имѣетъ тѣснѣйшую связь съ истинною бытіемъ Божіемъ, а потому и вмѣстѣ съ тѣмъ съ коренными началами истинно-христіанской вѣры и жизни (1). Вслѣдствіе этого всѣ историческіе факты

(1) Г. Струве. Самостоятельное начало душевныхъ явленій. 1870. стр. 5—9.

развитія человѣческаго духа заслуживаютъ полнаго и глубочайшаго вниманія и тщательнаго изученія со стороны всякаго истиннаго богослова. Съ особенною очевидностью и особенно важно съ богословской стороны научнымъ и точнымъ образомъ выяснить тѣ многочисленныя и глубокия по содержанію и внутреннему смыслу факты въ исторіи человѣческаго самосознанія, которые касаются религіозныхъ вѣрованій и потребностей человѣка, и его религіозно-нравственныхъ воззрѣній и требованій. Извѣстно, что религіозно-нравственныя идеи существовали и развивались въ жизни всѣхъ людей и всѣхъ временъ. Множество относящихся сюда историческихъ данныхъ со всею ясностью показываютъ, какъ, не смотря на грѣховное омраченіе человѣческой души, въ человѣкѣ раскрывались внутреннѣйшія и существеннѣйшія потребности его души, выходящія изъ его духовно-нравственной природы, созданной по образу Божию и подобію. Въ развитіи религіозно-нравственныхъ идей и стремленій въ человѣчествѣ для безпристрастнаго антрополога и философствующаго богослова обнаруживаются не случайныя, исключительно-возникающія изъ чувственныхъ воспріятій формы духовно-нравственной жизни, а заложенныя въ самой природѣ человѣка завѣтныя стремленія къ Богу, въ міръ горній и надежды на безсмертіе и лучшую участь въ жизни загробной.

Съ указанной богословской точки зрѣнія наиболѣе глубокой интересъ представляютъ человѣческія вѣрованія и представленія о душѣ, ея происхожденіи, отношеніи къ Богу и міру, о будущей судьбѣ ея за предѣлами земной жизни. Эти вѣрованія и представленія постепенно переходили изъ отдаленнѣйшихъ временъ, теряющихся въ непроницаемомъ туманѣ доисторическихъ преданій, въ позднѣйшія религіозно-философскія системы древняго языческаго міра и чрезъ цѣлыя ряды поколѣній во многомъ унаслѣдо-

ваны наукою и мыслию даже настоящаго времени. Ближайшимъ образомъ вниманіе испытующаго богослова и философа останавливаетъ повсюду находимая и ясно выраженная идея безсмертія человѣческой души, потому что въ этой идеѣ яснѣ всего выразилось сознаніе сродства души съ ея вѣчнымъ Творцомъ. На этой идеѣ основывается и въ ней коренится все древнѣйшее и новѣйшее религіозно-философское міросозерданіе. Но, между тѣмъ какъ идея безсмертія является всеобщимъ и въ своей сущности постояннымъ фактомъ въ исторіи человѣческаго развитія, формы безсмертія или загробнаго существованія души въ различныя времена и на различныхъ ступеняхъ развитія представлялись весьма различно. Коренная и чистая идея безсмертія души обставлялась въ человѣческомъ сознаніи образами фантазіи, затемнялась тѣми формами мышленія и представленія, которыя непосредственно вытекали изъ чувственнаго опыта и воспріятія, такъ что безъ свѣта божественнаго откровенія безсмертіе души было довольно смутнымъ и неопредѣленнымъ, хотя и твердымъ убѣжденіемъ древняго дохристіанскаго міра и не могло быть вполнѣ выяснено даже такими сильными умами, какъ Платонъ.

Ни одинъ феноменъ не могъ сильнѣе поражать человѣка, или глубже и могущественнѣе подѣйствовать на его разумъ и воображеніе, какъ смерть. Въ самомъ дѣлѣ, что дѣлается съ человѣкомъ послѣ смерти? Если полнаго уничтоженія по смерти не могъ и не желалъ представить себѣ ни одинъ даже самый неразвитый дикарь, то куда поступала та часть человѣка, по которой онъ безсмертенъ? Этотъ тревожный вопросъ мотивировалъ происхожденіе всего такъ называемаго культа мертвыхъ. Всѣ погребальные обычаи и церемоніи, во множествѣ существовавшіе и существующіе у каждаго народа древнихъ и новыхъ временъ, въ болѣе или менѣе ясныхъ чертахъ выражаютъ вѣрованія и представленія, гаданія и чаянія человѣка о своей будущей судьбѣ за гробомъ. Рѣшеніе этого же

вопроса было постояннымъ предметомъ религиозно-философскихъ міросозерцаній отъ древнѣйшихъ незапамятныхъ временъ. Само собою разумѣется, что на низшихъ и древнѣйшихъ ступеняхъ развитія человѣкъ еще не зналъ, куда помѣстить души умершихъ, и по его представленію, о каковомъ мы судимъ по представленіямъ современныхъ дикарей, эти души въ неопредѣленной, воздухообразной формѣ блуждали около своихъ покинутыхъ жилищъ и становились демоническими существами. Мало по малу мысль и воображеніе создавали болѣе или менѣе опредѣленные мѣста для жилища отшедшихъ душъ, которыя вообще носятъ названія— „страны, поля душъ, острова блаженныхъ“ и т. п. Далѣе изъ идеи добра и зла, справедливости и воздаянія за то и другое, эти мѣста обыкновенно раздѣлялись на двѣ главныхъ области, типическій характеръ которыхъ имѣетъ болѣе или менѣе отдаленное сходство съ представленіями о раѣ и адѣ (¹). Не смотря однако на опредѣленность загробнаго мѣстопребыванія отшедшихъ душъ, ихъ жизнь все-таки представлялась въ высшей степени смутно и неясно; онѣ продолжали оставаться въ видѣ безцѣльно существующихъ и блуждающихъ тѣней, какъ это особенно ясно выражается въ воззрѣніяхъ Гомера (²). Для нехристіанскаго сознанія навсегда оставалась чуждой полная и живая форма личнаго безсмертія, и потому, какъ скоро вопросъ о загробной жизни души изъ области религіи переходилъ въ область философіи, эта послѣдняя не находила лучшаго исхода для души, какъ сліяніе ея съ самимъ Божествомъ, или съ міровымъ духомъ, при чемъ конечно не могло быть и рѣчи о личности, или индивидуальности ея послѣ смерти человѣка.

(¹) W. Alger, A critical History of the Doctrine of a future Life, p. 68 и сл. Ср. Parallèles des religions, t. I, p. 1-ère, pp. 599, 725, 745 и вообще весьма многія мѣста, гдѣ говорится о представленіяхъ разныхъ народовъ о загробной жизни.

(²) Одисс. X, 494—495; XI, 475. Илиада, XVI, 855.

Но, вмѣстѣ съ этими довольно неопредѣленными представленіями объ общей и конечной загробной участи человѣческой души, въ исторіи развитія человѣческаго самосознанія мы встрѣчаемся съ одною опредѣленною и замѣчательно выраженною формою ея безсмертія, именно, съ вѣрованіемъ въ переселеніе душъ, которое притомъ является одною изъ первыхъ и наиболѣе распространенныхъ ⁽¹⁾ формъ въ представленіяхъ о загробной жизни у разныхъ народовъ древняго и новаго и даже современнаго ⁽²⁾ міра, какъ это мы увидимъ далѣе въ надлежащей подробности. Подъ именемъ душепереселенія или метемпсихозиса (*μετεμψύχωσις*) разумѣется вѣрованіе и ученіе, по которому душа послѣ своего разлученія съ тѣломъ продолжаетъ свое существованіе въ болѣе или менѣе длинномъ рядѣ странствованій и переселеній или на землѣ, или подъ землею, или наконецъ надъ землею. Въ первомъ случаѣ, т. е. въ своихъ странствованіяхъ на землѣ, душа, по этому вѣрованію и ученію, переселяется въ тѣла другихъ людей, въ животныхъ, въ растенія и даже въ неодушевленные предметы. Во второмъ случаѣ, т. е. въ странствованіяхъ подъ землею, душа, имѣя нѣкотораго рода матеріальное сложеніе, переходитъ различныя области подземнаго міра и оттуда, смотря по своему нравственному достоинству, начинаетъ странствованіе третьяго рода, въ которомъ она, по мѣрѣ своего восхожденія изъ низшихъ сферъ въ высшія области звѣзднаго и эфирнаго пространства, сбрасываетъ съ себя всѣ матеріальные элементы, и такимъ образомъ

(1) W. Alger, op. c. p. 475.—Panthéon Littéraire. Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, publiées par Aimé-Martin, t. II, p. 464—465.

(2) Изъ миллиарда приблизительно всѣхъ людей, населяющихъ земной шаръ, по увѣренію профессора Уильсона, 650 милліоновъ человѣкъ раздѣляютъ вѣрованіе въ душепереселеніе. Wilson, Two lectures on the religious Opinions of the Hindus, p. 64, у Alger'a op. c. p. 475.

очищаясь отъ зла, имманентнаго—по древнимъ представленіямъ—матеріи (*ἔλη*), востекаетъ въ міръ горній, гдѣ въ вѣчномъ и незаходимомъ свѣтѣ бытія, совершенства и всеблаженной жизни царствуетъ высочайшее Божество, высочайшій Разумъ, мировой и премірный Духъ, съ которымъ душа и сливается, какъ-бы совершенно исчезая въ невѣдомыхъ пространствахъ и недостигаемыхъ глубинахъ бытія (¹). Всѣ указанные виды душепереселенія въ кругу тѣхъ міросозерцаній, въ которыхъ ученіе о немъ имѣло мѣсто, за исключеніемъ некультурныхъ народовъ, большею частію встрѣчаются всѣ вмѣстѣ во взаимной связи и происходятъ послѣдовательно одинъ за другимъ, при чемъ однако конечнымъ предѣломъ и конечною цѣлью всѣхъ странствованій и переселеній души всегда остается небо, міръ горній, безконечное лоно Безконечнаго.

Изъ этого очерка существеннаго содержанія вѣрованія и ученія о душепереселеніи вытекаетъ надлежащее представленіе о степени философско-богословскаго значенія занимающаго насъ предмета. Въ вѣрованіи и ученіи о душепереселеніи выражался духъ, характеръ и степень глубины цѣлыхъ философскихъ системъ и религіозныхъ міросозерцаній. Прежде чѣмъ допустить и увѣровать въ переселеніе души, люди должны были уже болѣе или менѣе ясно сознать различіе души отъ тѣла. Съ этого первоначальнаго пункта началось развитіе всѣхъ религіозныхъ и философскихъ представленій о душѣ, въ которыхъ человекъ старался уяснить для себя свое собственное бытіе и свое

(¹) Нѣкоторые называютъ метемпсихозисомъ только тотъ родъ душепереселенія, въ которомъ душа не переходитъ въ другія тѣла, а только устремляется въ горній міръ къ слиянію съ Божествомъ, въ отличіе отъ метенсоматосиса (*μετενοματώσις*), въ которомъ душа, смотря по своимъ нравственнымъ качествамъ, переходитъ въ тѣла растений и животныхъ. — См. Fablon. Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten, В. 1, S. 172. Creuzer, Symbolik und Mythologie, B. I, S. 137.

отношеніе къ внѣшнему міру. Но, между тѣмъ какъ человѣкъ созналъ противоположность духовнаго и матеріальнаго, души и тѣла, для него въ тоже время стало ясно, что его духъ вовсе не то, что онъ замѣчалъ въ предметахъ и явленіяхъ внѣшняго міра, что отечество духа не здѣсь, на землѣ, гдѣ все преходитъ, тлѣетъ и измѣняется, а гдѣ-то въ горнемъ мірѣ, который человѣкъ напрасно отыскивалъ и не могъ найти безъ свѣта божественнаго откровенія и безъ открытія къ нему истиннаго пути божественнымъ Искупителемъ. Въ глубинѣ своей религіозно - философской мысли и религіозно - нравственнаго чувства человѣкъ находилъ живую потребность разорвать послѣ смерти тлѣнную и быстро разлагающуюся тѣлесную оболочку всякую связь между ея недостатками, слабостями и вообще зломъ, присущимъ матеріи и между духомъ, высокое достоинство и назначеніе котораго человѣкъ всегда вольно и невольно чувствовалъ, признавалъ и выражалъ съ непобѣдимой силою въ стремленіяхъ къ лучшей участи за гробомъ, даже къ сліянію съ самимъ Божествомъ. Но какъ скоро человѣкъ созналъ высшее достоинство и назначеніе своего духа, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно уразумѣлъ, что и Божество, которое онъ старался приблизить къ себѣ въ формахъ фетишей, или въ формахъ человѣкообразныхъ, хотя и присутствуетъ въ мірѣ Своею присносущною силою, тѣмъ не менѣе не обнимается ни природой, ни человѣкомъ, а стоитъ превыше всего, какъ Духъ высочайшій, премірный, источникъ жизни и свѣтоподатель, и душа человѣка оказалась даже въ языческомъ сознаніи образомъ и подобіемъ, частицею, искрою Божества. Такимъ образомъ вмѣстѣ съ вопросомъ объ отношеніи человѣка къ міру, совмѣстно и современно, возникалъ религіозно-философскій вопросъ объ отношеніи человѣка къ Богу во время его земной жизни и по смерти. Однимъ изъ важнѣйшихъ моментовъ въ постановкѣ и рѣшеніи этого вопроса въ древнемъ языческомъ мірѣ опять является вѣрованіе и ученіе о душепере-

селеніи, которое отсюда получает глубокое богословское значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, строго-научное и чуждое предвзятыхъ мыслей изслѣдованіе религіозной жизни и міросозерданія древняго языческаго міра доставляетъ неопровержимыя историческія доказательства той великой истины, что до пришествія въ міръ Христа Спасителя человѣчество въ теченіе многихъ вѣковъ своего развитія рѣшало всѣ великіе вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, но не рѣшило удовлетворительно ни одного изъ нихъ и, сознавши свое безсиліе, пребывало во тьмѣ и сѣни смертной, ожидая Того, который составлялъ чаяніе всѣхъ народовъ и былъ свѣтомъ въ откровеніе всѣхъ языковъ. Такое изслѣдованіе открываетъ для богословской науки драгоценнѣйшія данныя для апологетическаго раскрытія величайшихъ истинъ святой вѣры предъ лицомъ всѣхъ скептиковъ и раціоналистовъ нашего времени. Съ этой стороны ученіе о душепереселеніи, состоящее въ тѣснѣйшей связи не только съ идеей безсмертія, но и со всею суммою религіозно-философскихъ идей древняго міра, заслуживаетъ преимущественнаго вниманія, что было выражено еще въ концѣ прошлаго столѣтія К. Флюгге въ его программѣ изученія исторіи религій и въ „Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung“ (Leipzig, 1794 и 95 ⁽¹⁾).

Наконецъ изъ глубины исторіи философское значеніе ученія о душепереселеніи простирается даже до современной философіи духа. Въ вѣрованіи и ученіи о душепереселеніи человѣкъ во всей природѣ видѣлъ присутствіе духа, присутствіе самого Божества, которое разливаётся повсюду и проникаетъ все, и такимъ образомъ душепереселеніе служило выраженіемъ иде-

(1) См. Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre, herausgeg. v. Stäudlin, 1797, Lübeck, B. II, 89.

ально-пантеистическаго міросозерцанія. Въ томъ, что человѣкъ въ разнообразіи природы видѣлъ единое, развивающееся въ непрерывномъ круговращеніи и измѣненіи въ многообразіе формъ, заключалась непосредственная истина, истина постояннаго измѣненія, свойственнаго міру конечныхъ вещей, и единства силъ природы. Но эта же истина является однимъ изъ важнѣйшихъ выводовъ современнаго естествознанія, только съ тою разницею, что, между тѣмъ какъ идеально-пантеистическое міросозерцаніе всякое измѣненіе въ мірѣ приписывало міровому Духу, матеріально-пантеистическое, или вѣрнѣе пандинамическое міросозерцаніе настоящаго времени въ ученіи о круговращеніи матеріи и жизни (*Kreislauf des Lebens*) и переходѣ формъ ея одной въ другую всякое измѣненіе въ мірѣ приписываетъ исключительно простому веществу, отрицая присутствіе въ мірѣ міроправительствующаго Духа и въ человѣкѣ разумно-нравственной души. Въ этомъ соотношеніи двухъ отдаленныхъ вѣками доктринъ для всякаго мыслящаго человѣка открывается законѣрное историческое теченіе человѣческой мысли въ таинственномъ кругу около однихъ и тѣхъ же центральныхъ пунктовъ, въ концѣ всего остающихся внѣ свѣта божественнаго откровенія недостижимыми для человѣческаго пониманія, — именно, духа и матеріи въ ихъ сущности. Съ другой стороны ученіе о душепереселеніи въ новой формѣ возродилось у спиритовъ, которые въ своихъ попыткахъ устранить преграду, лежащую между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ воскресили вѣрованія и ученія глубочайшей древности, когда человѣкъ, подавляемый скептицизмомъ, въ умственномъ и нравственномъ разслабленіи, усиливался при помощи магическихъ и теургическихъ средствъ достигнуть еще при жизни полнаго освобожденія своей души отъ тѣлесныхъ узъ и такимъ образомъ сдѣлаться способнымъ къ непосредственному ощущенію и созерцанію истины въ мірѣ сверхчувственномъ, духов-

вомъ (¹). Такимъ образомъ научное изслѣдованіе древняго ученія о душепереселеніи, помимо своего спеціального философскаго и богословскаго значенія, вызывается даже современными потребностями жизни, выходящими изъ общественнаго сознанія и настроенія относительно важнѣйшихъ вопросовъ науки и глубочайшихъ истинъ вѣры (²). Конечно, граница, отдѣляющая древнее языческое ученіе о душепереселеніи отъ современнаго ученія о круговращеніи матеріальныхъ формъ, или отъ спиритскихъ идей, велика, тѣмъ не менѣе, если душепереселеніе не существуетъ въ настоящее время какъ опредѣленное религіозно-философское ученіе, въ человѣчествѣ остается его идея, съ одной стороны въ матеріализмѣ, какъ аналогическое съ древнимъ обобщеніе динамическихъ измѣненій матеріальныхъ формъ, а съ другой стороны—въ спиритизмѣ, какъ аналогическое съ древнимъ рѣшеніе вопроса объ отношеніи души къ тѣлу.

Принимая ученіе о душепереселеніи за одно изъ замѣчательнѣйшихъ проявленій человѣческой мысли въ древнемъ языческомъ мірѣ, мы прослѣдимъ его исторически и, при помощи возможной для нашихъ средствъ критики всѣхъ относящихся къ предмету давныхъ, постараемся уяснить себѣ его развитіе, существованіе и значеніе и указать тѣ историческіе пути, по которымъ это ученіе въ порядкѣ временъ переходило изъ одного вѣка въ другой, а можетъ быть и отъ одного народа къ другому, и какъ наконецъ потеряло свою силу и значеніе, оставаясь достояніемъ только некультурныхъ

(¹) Спиритская доктрина напр. во многихъ пунктахъ такъ близко подходитъ къ вѣрованіямъ и представленіямъ индѣйцевъ, что представляется ихъ точной копіей въ самыхъ поразительныхъ подробностяхъ, какъ это можно видѣть у Виндишмана въ его «Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte».

(²) Въ одномъ изъ русскихъ духовныхъ журналовъ даже былъ напечатанъ однажды отвѣтъ на письмо одной дамы о душепереселеніи.—Духовный Вѣстникъ, 1867, апрѣль.

народовъ современнаго міра. Въ самомъ дѣлѣ, когда свѣтъ вѣры Христовой озарилъ темную область потусторонняго человѣческаго бытія, ученіе о душепереселеніи стало исчезать изъ круга человѣческаго сознанія. Хотя оно перешло, какъ наслѣдіе восточныхъ религій и греческой философіи, въ гностическія христіанскія системы и допущено даже однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ учителей церкви—Оригеномъ, но затѣмъ слѣды его уже теряются, и только изрѣдка въ неясныхъ образахъ душепереселеніе является смутнымъ, мистическимъ представленіемъ въ мистико-пантеистическихъ системахъ средневѣковыхъ мыслителей, какъ напр. у Скотта Эригены, Парацельса и нѣкоторыхъ другихъ.

Само собою и ближайшимъ образомъ изъ предшествовавшихъ соображеній очевидно, что вѣрованіе и ученіе о душепереселеніи находилось въ тѣснѣйшей внутренней связи со всѣмъ кругомъ религіозно-философскаго міросозерцанія того или другаго народа. Потому научное изслѣдованіе этого ученія по существенной необходимости захватываетъ факты, относящіеся къ религіозному человѣческому сознанію въ его непосредственной сущности. Душепереселеніе не было философски-отвлеченной идеей, есotericскимъ достояніемъ немногихъ избранныхъ; оно было религіозно-живымъ вѣрованіемъ массъ. Философія только стремилась утвердить анализомъ и авторитетомъ науки то, что представляло вѣрованіе и авторитетъ религіи. Въ этомъ положеніи между религіей и философией ученіе о душепереселеніи является въ древнемъ языческомъ мірѣ не случайнымъ и поверхностнымъ, не частнымъ и единичнымъ заблужденіемъ человѣческаго ума, а имѣетъ въ своемъ основаніи болѣе глубокія начала и побужденія и болѣе заманчивыя условія для того, чтобы оно такъ долго держалось въ умахъ многихъ людей и занимало вниманіе самыхъ глубокихъ мыслителей, какъ-вы Платонъ и Оригенъ. Нужно при этомъ замѣтить, что вѣрованіе и ученіе о душепереселеніи придалось

не въ силу разсудочныхъ доказательствъ и діалектически-тонкихъ измышленій, а непосредственно усвоилось сердцемъ; оно овладѣвало всѣмъ духовнымъ существомъ человѣка не какъ частный философскій выводъ, а какъ всепроникающая идея его религиозно-философскихъ воззрѣній на природу своей собственной души и на ея отношенія къ Божеству и внѣшнему міру. Въ этой идеѣ о переселеніи своей души человѣкъ лелѣялъ увлекательную мечту, представлявшую исходъ для его завѣтныхъ стремленій къ вѣчной жизни въ Богѣ и къ блаженству, чуждому всякаго нравственнаго и физическаго зла и несовершенства.

Однако вѣрованіе и ученіе о душепереселеніи представляетъ загробную участь человѣческой души не такъ, чтобы тотчасъ, или вскорѣ послѣ смерти она вступала въ какое нибудь болѣе или менѣе постоянное и неизмѣнное состояніе; а въ видѣ цѣлостнаго процесса, направленнаго къ дальнѣйшимъ цѣлямъ загробнаго бытія души. Эта самая сторона въ ученіи о душепереселеніи указываетъ идею, которая предначертываетъ путь для историческаго изслѣдованія его. Религія и философія древняго языческаго міра употребляла всевозможныя усилія, чтобы выяснитъ отношеніе конечнаго къ безконечному, матеріальнаго къ духовному, человѣка къ Божеству, открыть для перваго путь приближенія къ послѣднему и такимъ образомъ успокоить душевную тревогу язычествующаго человѣчества, которое въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей искало истиннаго Бога, жаждало примиренія и единенія съ Нимъ, но не знало и не имѣло къ тому ни настоящихъ путей, ни средствъ. Ученіе о душепереселеніи именно и было историческимъ выраженіемъ того, какъ отъ древнѣйшихъ временъ человѣческой умъ былъ изобрѣтателенъ относительно таинъ, доступныхъ человѣку не иначе, какъ только путемъ божественнаго откровенія, и какъ человѣкъ старался своими собственными усиліями отыскать пути и средства къ примиренію съ Богомъ и къ достиженію въ Немъ вѣчнаго блаженства для своей безсмертной души.

Путь исторической критики, которымъ мы намѣрены идти въ предпринимаемомъ изслѣдованіи, помимо всѣхъ частныхъ его преимуществъ, обусловливаемыхъ самымъ свойствомъ нашего предмета, имѣющаго по преимуществу историческій характеръ и значеніе, имѣетъ высокое общенаучное достоинство. Все, что возникаетъ живетъ и исчезаетъ въ мірѣ духа и матеріи, имѣетъ свою исторію. Каждый предметъ, или явленіе въ исторіи своего существованія, какъ въ послѣдовательномъ рядѣ измѣненій, обнаруживается съ доступныхъ своихъ сторонъ не въ одинъ какой нибудь данный моментъ своего бытія, а отъ начала до конца его, въ цѣломъ рядѣ причинно-связанныхъ переходовъ изъ одной формы въ другую. Потому историческое изслѣдованіе, раскрывая послѣдовательную связь и сцѣпленіе причинъ со слѣдствіями въ процессѣ существованія даннаго предмета, или явленія, доставляетъ изслѣдователю или наблюдателю наиболѣе полную сумму данныхъ, которыя открываютъ возможность приблизить къ пониманію сущность изучаемаго факта. Въ силу такого научнаго значенія историческаго метода изслѣдованія онъ и находитъ въ настоящее время самое обширное примѣненіе во всѣхъ областяхъ человѣческаго познанія.

Однако при всѣхъ выгодахъ историческаго изслѣдованія оно имѣетъ и свои невыгодныя стороны. Часто оно представляетъ испобѣдимыя трудности въ изученіи предмета по недостатку фактовъ, или по невозможности повѣсть ихъ истинное значеніе и дать имъ надлежащее истолкованіе. Въ самомъ дѣлѣ, если трудно обнять данный предметъ со всѣхъ сторонъ только въ одинъ какой нибудь моментъ, то несравненно труднѣе прослѣдить его отъ начала до конца, во весь періодъ его существованія. Особенно это слѣдуетъ сказать о такихъ историческихъ изслѣдованіяхъ, которыя направляются и простираются далеко въ мракъ прошедшаго. Современному человѣку, напримѣръ, трудно разбирать и изучать исторически тѣ факты, на объясненія кото-

рыхъ покушается геологія. Между тѣмъ въ геологической исторіи ученый имѣетъ дѣло съ наиболѣе устойчивыми слѣдами минувшаго, отпечатлѣнными и сохраняемыми инертной матеріей. Другое дѣло—исторія чело­вѣческаго духа: ея прошедшее почти совершенно исчезаетъ въ настоящемъ, какъ зерно въ развивающемся изъ него организмѣ. Слѣды, оставляемые жизнью живаго, самодѣятельнаго и самосознающаго чело­вѣческаго духа, не застываютъ въ одной опредѣленной формѣ, а растутъ и развиваются, слагаются и разлагаются, являются и исчезаютъ. Жизнь духа протекаетъ не предъ глазами изслѣдователя и не подлежитъ искусственнымъ орудіямъ изслѣдованія; историческіе памятники его развитія, особенно на первыхъ порахъ, кромѣ скудости въ своемъ содержаніи и количествѣ, могутъ принимать еще въ умѣ изучающаго самыя разнообразныя оттѣнки и вести къ самымъ разнообразнымъ предположеніямъ и заключеніямъ. Для современнаго чело­вѣка, изучающаго первоначальную, или вообще древнюю исторію чело­вѣческаго развитія, гораздо труднѣе поставить себя въ условія минувшей умственной жизни, чтобы правильно понять и оцѣнить ее, чѣмъ для геолога представить себѣ условія минувшей жизни земнаго шара, потому что, въ послѣднемъ случаѣ, онъ разбираетъ такіе факты, которые видитъ съ наибольшею объективностью, во всеоружіи естествознанія и даже можетъ подвергать ихъ личному опытному изслѣдованію. Вслѣдствіе этого историческія изслѣдованія духовной жизни чело­вѣчества, можно смѣло сказать, никогда не могутъ вполне достигать предполагаемыхъ ими цѣлей: результатъ ихъ всегда будетъ не болѣе, какъ только въ нѣкоторомъ родѣ величина прибли­женная.

Выраженныя нами невыгоды, или лучше сказать неудобства историческихъ изслѣдованій, заключающіяся въ трудности, а иногда даже и невозможности ихъ надлежащаго выполненія, въ полной мѣрѣ даютъ себя чувствовать по отношенію къ ученію о душепереселе-

ній въ древнемъ мірѣ. Прежде всего и главнымъ образомъ возникаетъ затрудненіе изъ недостатка и крайней неясности ближайшихъ историческихъ источниковъ за древнѣйшіе періоды умственной жизни человѣчества. До насъ дошли только слабые отголоски, выражающіе древнѣйшія воззрѣнія человѣка на посмертную участь своей души и ея переселенія, въ немногихъ сохранившихся историческихъ памятникахъ, преданіяхъ и въ уцѣлѣвшихъ до сихъ поръ вѣрованіяхъ современныхъ восточныхъ народовъ. Но дошедшіе до насъ историческіе памятники и преданія не только сами по себѣ мало доступны для пониманія (¹), а еще въ разное время подвергались передѣлкамъ и интерполяціямъ; съ другой стороны и современные вѣрованія восточныхъ народовъ ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть тождественными съ древнѣйшими вѣрованіями вообще и съ вѣрованіемъ въ душепереселеніе въ частности. При этихъ обстоятельствахъ возможность историческаго изслѣдованія о душепереселеніи упрочивается только тѣмъ, что по настоящее время сдѣлано весьма много изслѣдованій, которыя обвиняютъ всѣ пути исторической жизни древняго человѣчества, а потому проливаютъ свѣтъ и на рассматриваемое ученіе. Далѣе, какъ мы уже замѣтили, ученіе о душепереселеніи находится въ тѣснѣйшей связи со всѣми религіозными воззрѣ-

(¹) Напр. одинъ ученый египтологъ заканчиваетъ свое изслѣдованіе о судѣ надъ мертвыми у египтянъ слѣдующими словами: «а вѣрно-ли мы поняли вѣрованія и представленія египтянъ о посмертной участи души, вѣрно-ли ихъ объяснили,—что рѣшить это?... Ты, безсмертный духъ, возстань изъ своей гробницы и подтверди истинность нашихъ гаданій, или накажи насъ за ложь!... Но умершій покоится въ могилѣ вѣчнымъ сномъ и не отвѣтитъ намъ ничево, а между тѣмъ ни настоящій день, ни настоящій часъ не можетъ рѣшить, постояннень-ли тотъ свѣтъ, который наука пролила на Египетъ, или онъ не болѣе, какъ исчезающая комета»... Uhlemann, Das Todtengericht bei den alten Aegypten, S. 16.

ніями и вѣрованіями, особенно у древнѣйшихъ культурныхъ народовъ. Эта связь, при существованіи въ настоящее время множества разнообразныхъ и въ своемъ родѣ авторитетныхъ взглядовъ и толкованій на миѳы и религіи язычества, въ высшей степени усложняетъ дѣло, особенно въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ ученіе о душепереселеніи изъ круга чисто религіозныхъ воззрѣній переходитъ на почву философіи. Наконецъ, нужно еще замѣтить, что полное изслѣдованіе древняго ученія о душепереселеніи должно имѣть такой обширный объемъ, что для надлежащаго его выполненія потребовалось-бы, при продолжительномъ сравнительномъ изученіи источниковъ, чрезвычайно много времени и мѣста (1). По всѣмъ этимъ причинамъ предстоящій трудъ не можетъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ исторической критики; приспособительно къ тому, на сколько для него были осуществимы всѣ необходимыя условія, въ немъ имѣлось въ виду не столько полное, сколько по возможности вѣрное и точное историко-критическое изображеніе древняго ученія о душепереселеніи, что и составляетъ задачу нашего изслѣдованія.

(1) It would occupy too great a portion of time and space to draw up a historical sketch of the doctrine of the metempsychosis, признаеть Энгель въ The History and doctrine of Buddhism, p. 26.

I.

Ученіе о душепереселеніи въ кругу тѣхъ міросозерцаній, въ которыхъ философская мысль еще не выдѣлилась изъ религіозныхъ вѣрованій.

—

Главнѣйшіе источники и общая критическая оцѣнка ихъ.

Сущность предмета заставляетъ предпослать изслѣдованію его короткій и общій критическій обзоръ главнѣйшихъ источниковъ, потому что историческія данныя относительно ученія о душепереселеніи разсѣяны въ сочиненіяхъ различнаго рода, изъ которыхъ ни одно не имѣетъ спеціального значенія для его раскрытія. При различіи источниковъ, при существованіи различныхъ и нерѣдко даже противоположныхъ точекъ зрѣнія на предметъ можно ориентироваться только путемъ тщательнаго сравненія всѣхъ данныхъ. Этотъ путь для представленнаго отдѣла намѣчается болѣе или менѣе опредѣленною группою сочиненій, которыя взаимно дополняютъ и объясняютъ одно другое. Общую исторію умственно-религіознаго развитія человѣчества изображаютъ Бастианъ въ „Der Mensch in der Geschichte“ и Вуттке въ „Geschichte des Heidenthums“. Содержаніе этихъ двухъ сочиненій имѣетъ существенное сходство, которое особенно обнаруживается въ томъ, что оба автора пользуются, во многихъ мѣстахъ дословно, одними и тѣми же источниками и приводятъ одни и тѣже факты. Но на сколько сходно содержа-

ніе, на столько различно направленіе и научное достоинство этихъ сочиненій. Между тѣмъ какъ Бастианъ представляетъ читателю въ высшей степени безсвязный и беспорядочный наборъ фактовъ и сухіе, односторонніе, небрежно-изложенные выводы въ духѣ крайней матеріалистической антропологии, Вуттке съ научною строгостію и основательностію вноситъ въ мракъ некультурной и древнѣйшей жизни человѣчества свѣтъ глубокой и ясной мысли. У Бастиана факты духовной жизни человѣка до причудливости переижданы, и потому изложеніе ихъ до крайности утомляетъ читателя пестротой образовъ, между тѣмъ какъ у Вуттке вмѣсто причудливой игры цвѣтовъ выступаетъ полная, хотя и нелишенная нѣкоторыхъ недостатковъ картина умственно-религіозной жизни языческихъ народовъ. Въ этой картинѣ Вуттке изображаетъ исторію язычества не просто какъ исторію религій, а какъ исторію духа язычествующаго человѣчества во всѣхъ его существенныхъ обнаруженіяхъ и изъ глубины этой исторіи выводитъ основную идею своего сочиненія, заключающуюся въ томъ, что язычество не есть обособленный и самъ въ себѣ законченный всемірноисторическій фактъ, а составляетъ предуготовительную ступень къ христіанству. Очевидно, что душепереселеніе, какъ одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ умственно-религіозной жизни языческаго міра, находитъ у Вуттке надлежащее мѣсто и объясненіе. Факты en masse, представляемые Бастианомъ и объясняемые Вуттке, дополняются и раскрываются съ другихъ своихъ сторонъ въ „Parallèles des religions“ и въ „A critical History of the Doctrine of a future Life“ Алджера. Оба эти сочиненія доставляютъ большое количество данныхъ, которыя при надлежащей повѣркѣ могутъ служить къ выясненію метемпсихозиса. Въ первомъ изъ нихъ, хотя безъ особенной связи и довольно поверхностно, излагается чрезвычайно много свѣдѣній, почерпнутыхъ изъ исторіи и путешествій, о религіозныхъ вѣрованіяхъ и культахъ всѣхъ народовъ древняго и

новаго міра. Въ данномъ случаѣ оно важно именно методомъ параллельнаго изложенія, хотя параллель въ весьма многихъ случаяхъ исчезаетъ, или оказывается натянутой. Въ „Критической исторіи ученія о будущей жизни“ Алджера не особенно много критическаго элемента; это сочиненіе представляетъ въ популярномъ изложеніи не столько исторію, сколько не лишеныя художественности историческіе эскизы, изображающіе безъ прагматической связи вѣрованія разныхъ народовъ въ будущую жизнь, начиная отъ древнѣйшихъ временъ и до настоящаго. Тѣмъ не менѣе книга Алджера заключаетъ въ себѣ очень много полезныхъ указаній и разъясненій, которыя притомъ относительно ученія о душепереселеніи имѣютъ ближайшее и спеціальное значеніе.

Общими источниками свѣдѣній о древнихъ, языческихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ и представленіяхъ служатъ „Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der griechen“ Крейцера и „Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums“ Эккермана. Научное достоинство перваго изъ этихъ сочиненій довольно извѣстно, и не нужно распространяться о томъ, какъ оно важно для изслѣдованія о душепереселеніи. Второе, имѣя названіе и характеръ учебника, въ тоже время отличается болѣе научною, чѣмъ учебною постановкою дѣла, и, что особенно важно, заключаетъ въ себѣ много оригинальныхъ взглядовъ на мифы и религію язычества, на достаточныхъ основаніяхъ удаляющихся отъ тѣхъ, которые общеприняты и освящены авторитетами. Со всѣми названными сочиненіями связывается трудъ Дёллингера „Heidenthum und Judenthum“, въ которомъ фактамъ религіозно-нравственной жизни язычества придано высшее значеніе, концентрирующееся въ великомъ фактѣ основанія царства божія на землѣ. По своему научно-богословскому направленію и характеру сочиненіе Дёллингера, вмѣстѣ съ Вуттке, можетъ служить объединительнымъ пунктомъ какъ для общаго

изслѣдованія всѣхъ религіозныхъ системъ древняго языческаго міра, такъ и для частнаго раскрытія языческаго ученія о душепереселеніи⁽¹⁾.

Самое большое количество источниковъ, отличающееся разнообразіемъ и богатствомъ содержанія, представляютъ историко-филологическія и историко-философскія изслѣдованія объ арійскихъ племенахъ и египтянахъ. Изъ нихъ какъ общее историческое изображеніе умственно-религіознаго міросозерцанія древнихъ арійскихъ племенъ и египтянъ особенно замѣчательно сочиненіе Макса Дункера „Geschichte des Alterthums“, въ которомъ глубина мысли соединяется съ изяществомъ литературнаго изложенія. Силою научнаго воображенія Дункеръ оживотворяетъ образы давноминувшей жизни и такимъ образомъ то, что у болѣе холодныхъ изслѣдователей, какъ напр. у Ляссена, является сухимъ и строгимъ рассказомъ, у него является полною жизнью картиной. Ляссень въ своемъ обширномъ сочиненіи „Indische Alterthumskunde“ больше занимается исторіей внѣшняго, общественнаго развитія индѣйцевъ въ отправленіяхъ гражданской и международной жизни, чѣмъ исторіей ихъ умственнаго развитія, и потому даетъ только общее представленіе и понятіе о складѣ и содержаніи религіознаго индѣйскаго міросозерцанія. Тѣмъ не менѣе, въ той полвотѣ, какою отличается его

(1) Къ этимъ сочиненіямъ относятся еще «Die Religion der Hellenen aus den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Kultus entwickelt und dargestellt» Ринка, который, будучи ученикомъ Крейцера, слѣдуетъ его методу и отличается только тѣмъ, что до крайности христианизируетъ миѳы и языческой культъ, выводя ихъ содержаніе и внутреннее значеніе изъ врожденной челоуку потребности истиннаго богоуведенія и истинной религіозно-нравственной жизни; «Die Mythologie der asiatischen Völker, der Aegypter, Griechen, Römer, Germanen und Slawen» Швенка, Mythengeschichte der asiatischen Welt» Гёппеца и наконецъ «Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen» К. Риттера.

изслѣдованіе, заключаются цѣнныя данныя для изученія и выясненія различныхъ сторонъ умственно-религіозной жизни индѣйцевъ и между прочимъ ихъ вѣрованія въ переселеніе душъ. Притомъ то, что передаетъ Ляссенъ какъ историческіе факты, разъясняетъ Боленъ въ „Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten“. Это сочиненіе, какъ заявляетъ самъ авторъ, есть компиляція, преимущественно по Кольбруку и Отмару Франку, въ которой Боленъ между прочимъ старается выяснить, хотя и не совсѣмъ удачно, историческое отношеніе между индѣйскимъ міросозерцаніемъ и египетскимъ. Философская сторона индѣйскаго міросозерцанія со всею подробностію изображается и раскрывается у I. Виндишмана въ его „Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte“. Сочиненіе Виндишмана имѣетъ своеобразный характеръ и представляетъ оригинальный взглядъ на умственную жизнь индѣйцевъ, именно, начала ихъ умственно-религіознаго міросозерцанія авторъ сводитъ къ интуиціи и ясновидѣнію, которыя будто-бы имѣютъ ближайшую и непосредственную связь съ древнѣйшими откровеніями Божества человеку. Въ данномъ случаѣ это сочиненіе важно не по своимъ философскимъ взглядамъ, а потому что заключаетъ въ себѣ подлинные отрывки индѣйской литературы въ переводѣ на нѣмецкій языкъ,—напр. особенно важна въ вопросѣ о душепереселеніи вся двѣнадцатая книга законовъ Ману и нѣкоторыя изъ упанишадъ⁽¹⁾.

(1) Съ этими сочиненіями соединяются — «Essai sur la philosophie des Hindous» Кольбрука въ переводѣ Потье (Pauthier), «Les Livres sacrés de l'Orient», изданныя Потье, «Indische Studien» Вебера, «Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien» Бюрнуфа, «Religion des Buddha» Кеннена, «Zend-Avesta» и «Anhang zum Zendavesta» Клейкера, «Zoroastrische Studien» Виндишмана, «Die heilige Sage und das gesammte Religionsystem der alten Bactrer, Meder und Perser oder des Zendvolks» Рода и наконецъ «Essai sur la philosophie orientale» Шарма.

Въ изслѣдованіи ученія о душепереселеніи у египтянъ ближайшее значеніе имѣетъ „*Sai an sinsin sive liber metempsychosis veterum Aegyptiorum e duabus papyris funebribus hieraticis signis exaratis*“, Бругша. Однако этимъ документомъ можно пользоваться не иначе, какъ съ осторожностью, потому что издавшій его знаменитый египтологъ въ изображеніи „*Liber metempsychosis*“ представилъ гіероглифическій текстъ и переводъ его безъ достаточныхъ филологическихъ основаній и разбора, такъ что, по мнѣнію нѣкоторыхъ, онъ совершенно удалился отъ настоящаго смысла подлиннаго текста⁽¹⁾. По отношенію къ философской сторонѣ египетскаго міросозерцанія незамѣнимый источникъ представляетъ „*Geschichte unserer abendländischen Philosophie*“, Э. Рёта. Въ его ясномъ и одушевленномъ изложеніи рельефно выливается ясная мысль, къ сожалѣнію односторонне направленная къ тому, чтобы поставить египетскую культуру и кругъ идей древнѣйшимъ и первоначальнымъ источникомъ всего человѣческаго развитія. Въ томъ же духѣ идетъ Бунзенъ въ своемъ сочиненіи „*Aegyptenstelle in der Weltgeschichte*“, хотя колыбель доисторическаго, некультурнаго человечества онъ уступаетъ Азіи. Впрочемъ относительно ученія о душепереселеніи односторонность Рёта и Бунзена не имѣетъ существеннаго значенія. Руководящею вѣтвью во всей массѣ египтологическихъ данныхъ служить „*Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde*“, гдѣ въ сжатомъ критическомъ очеркѣ собрано все, что сдѣлано египтологами со временъ Шамполльона⁽²⁾.

(1) Uhlemann, *Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde*, В. 1, 220—221; Ср. *Leipz. Repertorium* 1852, № 9.

(2) Къ названнымъ сочиненіямъ слѣдуетъ прибавить «*Das Todtengericht bei den alten Aegyptern*» Улеманна, «*Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarius*» Яблонскаго и «*Aegyptiaca et δεμαρτολον*», Витсиуса.

I. ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІЕ У НЕКУЛЬТУРНЫХЪ НАРОДОВЪ.

А) у новыхъ.

Если трудно опредѣлить, когда, гдѣ и у какого народа прежде всего начала вообще проявляться свободная дѣятельность мыслящаго духа и явились первые плоды любознанія, то не менѣе трудно открыть и происхожденіе заблужденій человѣческаго разума, особенно такихъ, которыя общи многимъ философствовавшимъ народамъ и проникнуты у всѣхъ какъ-бы однимъ духомъ. Такой неопредѣленности со стороны исторической критики подлежитъ и происхожденіе ученія о переселеніяхъ душъ. Прежде, чѣмъ оно вошло въ міросозерцаніе древнѣйшихъ культурныхъ народовъ, которыми обыкновенно начинаютъ исторію человечества, именно индѣйцевъ и египтянъ, и допущено тамъ на философскихъ, спекулятивныхъ началахъ, вѣрованіе въ душепереселеніе возникало въ кругу непосредственныхъ міросозерцаній, свойственныхъ некультурнымъ народамъ. Это предположеніе основывается на томъ, что вѣрованіе въ душепереселеніе и въ настоящее время распространено по всему земному шару у народовъ дикихъ и вообще стоящихъ внѣ историческаго развитія, у которыхъ оно, какъ показываетъ болѣе или менѣе тщательное изученіе существующихъ данныхъ, не могло быть заимствованіемъ а выработывалось самостоятельно. „Ученіе о душепереселеніи вовсе не принадлежитъ исключительно индѣйцамъ, но вообще было очень распространено въ древности (какъ и въ настоящее время), говоритъ Веберъ; оно весьма сообразно съ человѣческимъ чувствомъ, и нѣтъ ничего удивительнаго, что самые различные народы выработали его у себя самостоятельно“ (').

(') Weber. Indische Studien, B. III, 331. Cp. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, B. IX, Heft. I, гдѣ

Точкой отправленія въ развитіи вѣрованій въ душепереселеніе у некультурныхъ народовъ служитъ тотъ моментъ умственнаго развитія, когда человѣкъ впервые начинаетъ хотя смутно различать духовный и матеріальный элементы своего существа—душу и тѣло. Когда наступилъ этотъ важный моментъ въ средѣ доисторическихъ людей, утратившихъ свѣтъ божественнаго откровенія, — объ этомъ невозможно сдѣлать никакого предположенія. Въ доисторическія времена мы застаемъ уже результатъ различенія души отъ тѣла, выразившійся въ повсюдной идеѣ и всеобщемъ желаніи безсмертія ('). Развитіе идеи и пробужденіе желанія безсмертія въ человѣкѣ безъ всякаго сомнѣнія вызывало неумолимо-постоянное дѣйствіе смерти и тлѣнія. Смерть для естественнаго человѣка всегда остается величайшей загадкой бытія и невольно обращаетъ на себя его вниманіе. Обнаруживался для него ужасающей и непримиримою силой, которой онъ долженъ безусловно покоряться, неумолимо-всеуничтожающая и безотрадная смерть стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ чувствомъ и сознаніемъ личнаго бытія въ человѣкѣ. Потому, во все времена естественнѣйшимъ чувствомъ при видѣ смерти является скорбь, которая бываетъ тѣмъ сильнѣе и необузданнѣе, чѣмъ неразвитѣе человѣкъ, такъ что напр. въ древнія времена для большаго выраженія скорби по умершемъ, какъ извѣстно, занимались плакальщицы. Въ силу такого непосредственно обнаруживающагося для человѣка значенія смерти, въ самой глубинѣ человѣческаго сознанія, даже безъ

приведено нѣсколько легендъ, подтверждающихъ мысль о самостоятельной выработкѣ представленій о душепереселеніи у различныхъ народовъ, — Ind. St. B. III, 332; Meiners, Grundriss der Geschichte aller Religionen. 179; Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, B. II, 645.

(') Alger, A crit. Hist. of the Doctr. of a fut. Life, p. 68 и сл. ср. Witsii, Aegyptiaca et *δεκαφυλον*, p. 178.

указанія божественнаго откровенія, являлась склонность и потребность объяснять явленіе смерти какъ нѣчто неестественное, какъ результатъ чужой вины, волшебства и т. п. (1). вмѣстѣ съ тѣмъ смерть съ древнѣйшихъ временъ возбуждала въ живомъ человѣкѣ поразительное и непреодолимое чувство боязливаго отвращенія предъ мертвымъ, чувство нечистоты и оскверненія даже отъ одного прикосновенія къ трупѣ. Теперь, какъ же долженъ былъ думать естественный человѣкъ о томъ, что дѣлалось съ нимъ въ таинственной перемѣнѣ его существа, производимой смертью? Это неизбѣжный вопросъ, который рано-ли, поздно-ли долженъ былъ возникнуть въ умѣ человѣка еще въ самыя отдаленныя, доисторическія времена. Тѣло умершаго остается въ первыя минуты послѣ смерти такимъ же, какимъ было при жизни, но въ немъ уже недостаетъ чего-то, что не есть тѣло, вмѣстѣ съ чѣмъ человѣкъ былъ живымъ, мыслящимъ и сознающимъ существомъ. Видъ смерти съ перваго же раза вызывалъ мысль о душѣ, и смерть больше, чѣмъ все другое, возбуждала и укрѣпляла въ сознаніи человѣка различіе души отъ тѣла. Непосредственно вслѣдъ за тѣмъ возникалъ другой вопросъ, куда послѣ смерти поступаетъ нѣчто, изшедшее отъ тѣла, душа,—продолжается-ли она свое существованіе и какимъ образомъ? Рѣшеніе этого вопроса пробуждало въ естественномъ человѣкѣ ту идею, которая вкоренена въ природѣ его безсмертной сущности, именно, что душа не умираетъ, но продолжаетъ свое существованіе и за предѣлами смерти и тлѣнія человѣческаго тѣла. Разъ пробудившись въ человѣческомъ сознаніи, идея безсмертія требовала моральнаго воспріятія и осуществленія и такимъ образомъ породила чаяніе и желаніе безсмертія.

(1) Wuttke, Geschichte des Heidenthums, B. I, 109, и у него: Klemm, Culturgeschichte, B. II. 154; Mackensie, Reise durch Nord. America, S. 301; Lichtenstein, Reise, I, 420.

Эти коренныя умственныя и моральныя данныя идеи безсмертія и находили выраженіе въ тѣхъ вѣрованіяхъ и представленіяхъ о посмертной жизни человѣческой души, которыя въ своемъ содержаніи обусловливались въ древнемъ языческомъ мірѣ, равно какъ у доисторическихъ и современныхъ некультурныхъ народовъ степень развитія людей даннаго мѣста и времени.

Если объ образѣ мыслей доисторическаго человѣчества судить по вѣрованіямъ и представленіямъ современныхъ некультурныхъ народовъ, то оказывается, что на первый разъ идея безсмертія отливалась въ форму представленія, что по смерти человѣка душа продолжаетъ свое существованіе въ видѣ тѣни, воздухообразнаго призрака, который относится къ живымъ какъ злое демовическое существо и въ своемъ значеніи сливается съ фетишами. Сообразно съ этими представленіями, душа блуждаетъ по разнымъ странамъ и мѣстамъ на землѣ, вообще перемѣняетъ мѣсто своего пребыванія, переселяясь съ одного на другое⁽¹⁾. Дикари ю. Америки считаютъ за одшедшихъ душъ ночныхъ птицъ, голосъ которыхъ жалобно раздается въ ночной тишинѣ вокругъ ихъ жилищъ⁽²⁾; по представленію другихъ дикарей, души какъ тѣни блуждаютъ и носятся кругомъ людскихъ поселеній, а особенно въ таинственной чашѣ лѣсовъ, или какъ туманъ волнуются надъ влажными лугами⁽³⁾.

(1) Meiners, Grundriss der Geschichte aller Religionen, S. 174; Wuttke, I, 110, и у него; Monrad, Guinea, S. 124; Forster, Bemerkungen, S. 470; Beechey, Reise nach den Stillen Ocean, 1832 B. I, 339; Georgi, Beschreibungen, S. 382.

(2) Wuttke, I. с.—Подобное же представленіе встрѣчается у индѣйцевъ, у которыхъ между тѣмъ существуетъ вполне развитое ученіе о душепереселеніи. См. Panth. Litter. Lettres édifi. et curieuses, t. II, p. 477.

(3) Wuttke, I. cit., и у него; Mackensie, Reise durch Nord Amer., S. 118. Ср. Parallèles des religions, t. I, p. 1-ère, p. 581.

Съ перваго же раза со всею очевидностью можно замѣтить, что въ подобныхъ представленіяхъ дикихъ народовъ, въ неопредѣленной и грубой формѣ выразившихъ идею и желаніе безсмертія, человѣкъ самъ не зналъ, гдѣ и какъ приличнѣе всего помѣстить послѣ смерти человѣка ту часть его существа, которая по всему такъ отличалась отъ всего матеріальнаго и такъ была чужда всѣхъ условій обыкновенной земной жизни. Пока неразвитая фантазія была недостаточно сильна создать какой нибудь особый міръ для умершихъ, люди представляли, что душа блуждаетъ, переселяется съ одного мѣста на другое. Нѣтъ ничего проще, что изъ этой первоначальной формы представленій о посмертной участи души естественно развивались вѣрованія въ душепереселеніе болѣе опредѣленнаго рода, т. е. или въ животное, или въ растеніе и т. п., и такимъ образомъ идея безсмертія души, мыслимая въ формѣ душепереселенія, оказывается простымъ, естественнымъ и общимъ для всѣхъ неразвитыхъ народовъ выраженіемъ ихъ умственнаго настроенія относительно посмертной участи человѣка. Этимъ объясняется повсюдное распространеніе вѣрованія въ душепереселеніе по земному шару въ древнія и новыя времена (¹). Въ настоящее время оно распространено по всей Азіи: не говоря объ индѣйцахъ по ту и по сю сторону Ганга, Калмыки, народы Тибета, Арокана, Пегу, Сиамъ, Камбоджи, Тонкина, Кохинхины, Китая, Японіи, на дикихъ и почти непосѣщаемыхъ островахъ Пуло-Ковдоръ раздѣляютъ вѣрованіе въ переселеніе душъ (²); его принимаютъ многочисленныя африканскія

(¹) Creuzer, *Symbol. und Mythol. der alten Völker* B. I. s. 3.

(²) *Lectr. édif. et curieux*. t. II, p. 464—465. *Parallèles des relig.* t. I, p. 1-ère, p. 243; 248—255; 262—266. C. Ritter. *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen*. B. IV, Th. 5, 1-e Abtheil. S. 1026; *ibid.* Th. 6, 2-e Abth., S. 1177; B. I, Th. 2, S. 404.

племена, жители острововъ Тихаго Океана, сѣверной и южной Америки, гренландцы и эскимосы⁽¹⁾.

Достигши нѣкоторой опредѣленности, вѣрованіе въ душепереселеніе въ началѣ своего развитія выражается со всею наивностью и узостью пониманія дикарей, и притомъ съ такими частными и разнообразными оттѣвками, что каждый негръ, напр., можно сказать, имѣетъ свое особенное представленіе о посмертной участи души и ея переселеніяхъ. Негры въ Ардрахъ тщательно берегаютъ обрѣзанные ногти и волосы въ своихъ жилищахъ, чтобы души умершихъ по переселеніи въ новое тѣло не затруднились въ отысканіи этихъ принадлежностей человѣческаго организма⁽²⁾. Большая часть негритянскихъ племенъ вѣруеть, что душа умершаго возраждается въ ближайшемъ младенцѣ⁽³⁾. Въ Лоанго негры полагаютъ, что души предковъ переселяются въ младенцевъ потомковъ⁽⁴⁾. Сѣверо-американскіе дикари погребаютъ умершихъ дѣтей на людныхъ мѣстахъ, чтобы ихъ души скорѣе могли переселиться въ новыя

(1) Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, В. II, 357 и сл.; Alger, р. 68 и сл. 475. Ср. Boblen, *Das alte Indien mit besond. Rücks. auf Aegypten.*, В. I. 170.—Чтобы вполне объять распространеніе вѣрованій въ душепереселеніе по земному шару, нужно еще, оставляя пока въ сторонѣ древній язычскій міръ, прибавить къ названнымъ народамъ Іезидовъ въ малой Азіи, по показаніямъ Риха и Нибура (см. С. Ritter, *Die Erdkunde*, В. VI, Th. 9, S. 757), евреевъ-хасидимовъ (*ibid.*, В. III, Th. 16, s. 506), Друзовъ (*ibid.* В. VIII, Th. 17, 1-е Abth., s. 726 и 731; Herzog, *Real-Encyclopädie*, Art. Drusen) и нѣкоторыя магометанскія секты (см. *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, par A. Schmölders, р. 114—124).

(2) Bastian, В. II, 357. Точно такой же обычай встрѣчается у перуанцевъ (*Parallèl. des relig.* р. 652).

(3) Bastian, 361; Wuttke, В. I, s. III, и у него: Römer, *Guinea*, 86—87; Monrad, *Guinea*, 54.

(4) *Parallèl. des rel.* р. 725.

тѣла (¹). Такое же представленіе у гренландцевъ произвело весьма распространенный обычай усыновленія чужихъ дѣтей (²). Нѣкоторые негры думаютъ, что ихъ души переселяются въ бѣлыхъ (³). У негровъ Иссиво души постоянно перемѣняютъ свое мѣстопробываніе въ двухъ мірахъ, изъ которыхъ одинъ находится на землѣ, а другой подъ землею (⁴). На Мадагаскарѣ вѣрованіе въ душепереселеніе выражается особеннымъ образомъ: душу умирающаго вдыхаютъ въ себя, чтобы потомъ передать ее больному, близкому къ смерти (⁵). Вѣрованіе, что душа переселяется въ новыя тѣла, внушило невольникамъ въ Вестъ-Индіи мысль лишать себя жизни самоубійствомъ, чтобы получить возможность снова, возвратиться въ отечество и родиться свободнымъ (⁶). Въ Азіи у калмыковъ, въ Африкѣ у негровъ, въ Америкѣ у дикарей, живущихъ въ степяхъ Техаса, на Савдвичевыхъ островахъ, у лапландцевъ и другихъ сѣверно-финнскихъ племенъ распространено вѣрованіе въ переселеніе душъ въ различныхъ животныхъ (⁷).

(¹) Wuttke, В. I, s. III, и у него: Mackensie, 134.—Alger, p. 475. Младенцы, родившіеся съ прорѣзавшимися зубами, служатъ для дикарей прямымъ доказательствомъ, что въ нихъ возродилось умершее дитя.

(²) Parall. des rel., p. 582. Wuttke, I, III, и у него: Cranz, Grönländer, s. 242. — Въ передней Индіи начальникъ Гондовъ былъ казненъ султаномъ Махмудомъ, но его смерть не произвела никакого впечатлѣнія на этотъ народъ, потому что, по ихъ мнѣнію, онъ въ одномъ изъ своихъ потомковъ скоро снова выступитъ противъ враговъ.—С. Ritter, В. IV, Th. 6, 2-e Abth., S. 517; Ferishta, History of the Rise of the Mahomedan Power in India, v. II, 474.

(³) Parall. des rel., t. I, p. 1-ère, p. 740.

(⁴) Ibid., p. 745.

(⁵) Ibid. p. 769. Wuttke, I, III, и у него: Flügge, Geschichte des Glaub. an die Unsterbl., В. II, 223.

(⁶) Wuttke, I, 110, и у него: Lahat, Voyage aux isles de l'Amérique, I, 149. Alger, p. 80.

(⁷) Parall. des rel. p. 501; 599. Wuttke, I, 111. Alger, 475, и у него: Barlett, Personal Narrative of Explorations in

Нетрудно видѣть, что душепереселеніе въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ его у некультурныхъ народовъ и предполагаемъ у народовъ доисторическихъ, имѣеть значеніе только неопредѣленнаго удлинненія настоящей жизни. Въ вѣрованіяхъ и представленіяхъ, что душа существуетъ и носится послѣ смерти тѣла какъ тѣнь, или фантомъ, или поселяется въ животныхъ и неодушевленныхъ предметахъ, не оказывается другой цѣли, кромѣ той, чтобы только на первый разъ удовлетворить идеѣ и желанію безсмертія (¹). Сначала доисторическіе народы, какъ и современные дикари ограничивались въ своей умственно-религіозной жизни только фактами ближайшаго настоящаго и довольствовались скудными и смутными представленіями будущаго, особенно того, которое наступаетъ послѣ смерти человѣка. Прошедшее было для нихъ чуждо, переживалось и терялось безслѣдно и не манило пытливаго вниманія, такъ что у дикарей почти не встрѣчается космогоническихъ представленій. Въ такихъ обстоятельствахъ человѣкъ естественно не могъ придумать для посмертной жизни своей души какого-нибудь опредѣленнаго и ей свойственнаго мѣста. Въ самомъ дѣлѣ, пока у доисторическаго человѣка не было ни космогоніи, ни антропологіи, на какихъ данныхъ онъ могъ строить свои предположенія и гаданія о своей посмертной судьбѣ? Не зная и не размышляя о томъ, откуда человѣкъ, а особенно духовная часть его существа, могъ-ли онъ опредѣленно представить, куда поступитъ душа его послѣ смерти тѣла? И вотъ душа

Texas, New-Mexico etc. с. XXX.—Ibid., p. 70 и—Jarves, History of the Sandwich Islands, p. 42.—Eckermann, Lehrbuch des Religionsgeschichte und Mythologie, B. IV, 1-c Abth., s. 205—210.

(¹) Meiners, Grundriss der Gesch. aller Relig., s. 179: «Alle oder doch die meisten Nationen scheinen sich die Wanderungen menschlicher Seelen ursprünglich nicht als Zustände von Vergeltung oder Reinigung gedacht zu haben».

какъ фантомъ съ теченіемъ времени какъ будто исчезала, а по смерти животнаго, въ которомъ она поселялась, какъ будто терялась. Безцѣльное странствованіе и переселеніе души переходило наконецъ въ полную неизвѣстность, куда она съ теченіемъ времени достигала. При постепенномъ развитіи человѣческаго самосознанія такое представленіе о посмертной участи души едва-ли не съ перваго же раза не могло удовлетворять человѣка; неопредѣленное скитальчество души не заключало въ себѣ ничего отраднаго и успокоительнаго и притомъ противорѣчило достоинству духовнаго элемента, самостоятельность котораго и даже личность издавна предносилась предъ сознаніемъ человѣка. Вслѣдствіе этого, какъ скоро зараждались хотя смутныя космогоническія и антропологическія представленія въ средѣ даннаго народа, первоначальныя вѣрованія въ переселеніе душъ получали дальнѣйшее развитіе. Безцѣльное странствованіе души получало опредѣленный исходъ; начиналось образованіе представленій объ опредѣленныхъ жилищахъ отшедшихъ душъ, о царствѣ тѣней, въ которомъ посмертная жизнь души имѣетъ неопредѣленно-большую длительность. Сообразно съ такимъ измѣненіемъ первоначальныхъ представленій, душа тотчасъ по смерти человѣка, пока не истлѣетъ, или не будетъ сожжено тѣло, все еще блуждаетъ и носится около живыхъ, пользуясь отъ нихъ различными привошеніями, но потомъ отправляется въ далекое и трудное путешествіе въ неизвѣстную для живыхъ страну, назначенную для жилища отшедшихъ душъ⁽¹⁾. Такимъ жилищемъ, смотря по складу чувственныхъ воспріятій и представленій, мыслилось или небо, или отдаленный край земли, или подземное пространство. Переселившись въ одну изъ по-

(¹) Wuttke, I, 113, и у него: Cranz, 242. Alger, *Paralleles des relig. l. cit.*

(²) Ibid.

добныхъ странъ, душа находить тамъ всѣ условія земной жизни, кромѣ ея непріятностей и бѣдствій. Человѣку всегда хотѣлось лучшей участи за гробомъ; въ мѣстахъ тѣней душа пользуется во всемъ удачей и изобиліемъ, наслаждается невозмутимомъ радостью и постояннымъ здоровьемъ. Въ такія блаженные мѣста идутъ всѣ души безъ различія, и только съ теченіемъ времени, когда мало по малу въ человѣкѣ возвышалось и развивалось нравственное чувство и сознаніе долга и справедливости, для низкихъ и слабыхъ душъ фантазія отводила особыя мѣста воздаянія. Впрочемъ сначала эти мѣста, предназначенныя для недостойныхъ людей, являются еще въ весьма блѣдныхъ очеркахъ сравнительно съ картинами посмертнаго блаженства въ жилищѣ тѣней. Въ этомъ выразился существенный характеръ человѣческаго духа, съ равныхъ поръ развитія всегда чувствовавшего свое существенное назначеніе къ вѣчному блаженству за предѣлами своего земнаго существованія.

В) у древнихъ.

Развитіе вѣрованій въ душепереселеніе въ связи съ образованіемъ космогоническихъ и антропологическихъ идей у мексиканцевъ, перуанцевъ и кельтическихъ племенъ.

Въ предыдущемъ очеркѣ намѣчены зародыши и первое развитіе вѣрованій въ душепереселеніе въ рамкахъ дикой, естественной и первобытной жизни, когда умственный кругозоръ человѣка почти не простирается далѣе того, что его окружаетъ въ данную минуту. Дальнѣйшее развитіе представленій о посмертной жизни души, какъ выше было сказано, обусловливается развитіемъ космогоническихъ и антропологическихъ идей. Но старыя, отжившія вѣрованія, уступая мѣсто новымъ, никогда не исчезаютъ вполне и совершенно изъ человѣческаго сознанія, а стремятся сжиться и

слиться съ новыми, и это такой извѣстный фактъ, что вѣтъ нужды обставлять его особенными доказатель-ствами и свидѣтельствами. Точно также первоначаль-ныя вѣрованія въ душепереселеніе у некультурныхъ народовъ мало по малу соединялись съ новыми фор-мами представленій о посмертной жизни души. Когда для нея было найдено опредѣленное жилище, грубое странствованіе души получило уже второстепенное зна-ченіе, какъ старое, отжившее вѣрованіе, которое дер-жалось только въ силу преданія, привычки, или ум-ственной отсталости народа отъ жрецовъ и правите-лей. Въ такомъ видѣ и значеніи душепереселеніе яв-ляется у древнихъ, отжившихъ некультурныхъ наро-довъ, которые исчезли со сцены исторіи, не завершив-ши своего начатаго развитія. Эти народы—мексикан-цы и перуанцы, кельты (друиды) и родственныя съ ними индогерманскія племена.

а) вѣрованія мексиканцевъ и перуанцевъ.

Какъ извѣстно, космогонія и антропология языче-скихъ народовъ заключаетъ въ себѣ и всю сумму ихъ религіозныхъ вѣрованій и представленій. Отсюда уста-навливается тѣсная связь вѣрованій о посмертной уча-сти человѣка съ религіозно-спекулятивнымъ міросозер-цаніемъ даннаго народа. Мексиканцы и перуанцы отъ грубыхъ фетишей, разсѣянныхъ по землѣ, обратили свой взоръ къ небу и признали божественнымъ источ-никомъ жизни, свѣта и теплоты солнце и планеты. Человѣкъ постепенно приходилъ къ мысли, что истин-ное жилище Божества не на землѣ, а на небѣ; тамъ, откуда льются животворные лучи солнца, гдѣ въ не-досыгаемой вышинѣ таинственно мерцаютъ звѣзды, по представленію мексиканцевъ и перуанцевъ, жили боги и геніи. Отъ этихъ боговъ въ началѣ міра произошелъ и человѣкъ, который является на землѣ только вре-меннымъ поселенцемъ. Онъ—божественнаго происхожде-нія, и теперь для него стало ощутительно, что земля

не можетъ быть его всегдашнимъ жилищемъ. Оттого въ мексиканскихъ пѣсняхъ нерѣдко выражается чувство суетности и ничтожества земной жизни. Послѣ смерти душа человѣка устремляется въ небесныя мѣста блаженства, мира и спокойствія. По вѣрованіямъ перуанцевъ, инки, какъ первые и ближайшіе сыны небеснаго свѣта, возвращаются на солнце, „въ жилище своего отца“, а знатные люди переселяются на другія свѣтила ⁽¹⁾. Души простыхъ смертныхъ или прямо идутъ въ жилище блаженныхъ, или предварительно переселяются въ новыя человѣческія тѣла и въ животныхъ ⁽²⁾. По вѣрованіямъ мексиканцевъ, душа достигаетъ блаженнаго жилища не иначе, какъ только посредствомъ ряда переселеній чрезъ змѣй, крокодиловъ, чрезъ пустыни и бури ⁽³⁾. Этого жилища могутъ достигнуть всѣ люди, но слабыя и малодушныя души не имѣютъ силы и мужества предпринять трудный путь переселеній, который ведетъ туда, и потому визвергаются въ тьму. Впрочемъ тѣ души, которыя недостойны блаженства, но и не заслужили полного наказанія, не теряя надежды на лучшую участь, могутъ возвращаться на землю, жить въ облакахъ, или носиться по воздуху въ видѣ птицъ ⁽⁴⁾. Съ перваго раза представляется, что въ этомъ случаѣ вѣрованіе въ душепереселеніе получаетъ новое значеніе: оно какъ будто является средствомъ очищенія и исправленія, послѣ котораго душа снова можетъ достигнуть своего свѣтлаго небеснаго отече-

⁽¹⁾ Wuttke, B. I, 109, и у него: Prescott, Geschichte der Eroberung von Mexico, I, 66; Garcilasso de la Wega, Commentarios Reales, II, c. 7; I, c. 23.

⁽²⁾ Wuttke, *ibid.*; Herzog, Real-Encyclopädie, Art. Polytheismus; Alger, p. 71.

⁽³⁾ Wuttke, I, 265—267, и у него: Clavigero, Geschichte von Mexico, VI, c. 37.

⁽⁴⁾ Wuttke, *ibid.*; Clavigero, VI, c. I; Prescott, I, 50; Cortes, Drei Berichte, II, c. 38. — Ср. Bastian, B. III, 96; Alger, p. 73.

ства. Однако съ этой стороны вѣрованіе мексиканцевъ представляетъ самыя слабыя и неясныя черты и больше приближается къ простому, грубо-непосредственному представленію о душѣ, по которому она, какъ и всякое живое существо, должна имѣть какой нибудь чувственный образъ, чтобы имѣть возможность совершить свое переселеніе въ страну отшедшихъ. Мы видѣли, что прежде чѣмъ души умершихъ достигнутъ опредѣленнаго жилища, онѣ, по воззрѣнію мексиканцевъ, всѣ безъ различія подвергаются переселеніямъ, и пребываніе души въ томъ или другомъ тѣлѣ не имѣетъ никакой существенной связи съ достиженіемъ конечной цѣли ея переселеній, т. е. опредѣленнаго мѣста. Пока душа умершаго, недостойная блаженнаго жилища и незаслуживающая наказанія, не имѣла еще опредѣленнаго пребыванія, она очевидно не могла быть представлена съ точки зрѣнія мексиканцевъ безъ тѣлесной, осязательно-живой формы и на время жила въ облакахъ, или носилась въ воздухѣ, какъ птица. Въ этомъ случаѣ переселеніе не очищаетъ души, а только затрудняетъ и замедляетъ ея переходъ въ опредѣленное мѣсто. Еще яснѣе характеръ вѣрованій въ душепереселеніе у разсматриваемыхъ народовъ выражается въ обычаяхъ, свойственномъ многимъ неразвитымъ племенамъ, зарывать, или сжигать вмѣстѣ съ умершимъ все, что онъ любилъ и чѣмъ пользовался при жизни, — оружіе, одежду, сосуды, даже женъ и невольниковъ⁽¹⁾. Сожиганіе тѣлъ повидимому выходило изъ представленія, что пока не истлѣетъ трупъ, душа продолжаетъ держаться при немъ и не можетъ его оставить. Потому уничтоженіе трупа имѣло цѣлью какъ можно скорѣе освободить душу отъ тѣла, чтобы она безпрепятственно могла начать свои переселенія въ страну бла-

(1) Wuttke, *ibid.*; Clavigero, VI, с. 39; Prescott, I, 25, 68, 372; Garcilasso, VI, с. 5. Minutoli, Palenqué, tab. 9—11; Alger, p. 71—73.

женныхъ, какъ это внушали прежнія воззрѣнія, т. е., утративши свою собственную тѣлесную форму, въ которой она жила на землѣ, душа переходила чрезъ другія чувственныя формы окружающаго міра (¹). Такъ какъ однако послѣ всѣхъ переселеній она достигала опредѣленнаго мѣста, то человѣкъ въ чувствѣ и сознаніи своей личности естественно рассчитывалъ устроить свою посмертную жизнь также, какъ онъ жилъ на землѣ, слѣдовательно опять, въ концѣ своихъ переселеній, въ чувственной человѣческой формѣ. Мало по малу представленія объ опредѣленномъ мѣстопребываніи души, въ которомъ человѣкъ сохраняетъ свою чувственную индивидуальность, уничтожали необходимость переселеній души чрезъ другія тѣла, и человѣкъ по смерти переходилъ въ страну блаженныхъ въ своемъ собственномъ видѣ. Отсюда, какъ можно думать, у мексиканцевъ и перуанцевъ образовался другой обычай — бальзамированія труповъ (²), существовавшій вмѣстѣ съ сожиганіемъ тѣлъ. Сохраненіе трупа, въ противоположность сожиганію, имѣло уже другую цѣль, именно предотвратить странствованіе души по другимъ несвойственнымъ ей формамъ и открыть для нея возможность прямо вступить въ жилище блаженныхъ, такъ чтобы она ни на минуту не утрачивала своего человѣческаго образа. При этомъ само собою разумѣется, что бальзамированіе предполагаетъ болѣе высокую степень развитія, потому что оно съ одной стороны требуетъ для своего выполненія особенныхъ свѣдѣній, а съ другой — выражаетъ переходъ отъ первоначальныхъ вѣрованій въ душепереселеніе къ болѣе возвышеннымъ представленіямъ о посмертной участи человѣка, по которымъ онъ послѣ смерти не теряетъ своей чувственной индивидуальности. Такимъ образомъ у мексикан-

(¹) Creuzer, B. I, 144 и сл.

(²) Wuttke, I, 266, 309, и у него: Clavigero, II, с. 9; VI с. 40; Sterenson, Travels in S. America, I, 412.

цевъ, равно какъ и у перуанцевъ, душепереселеніе, не имѣя особеннаго смысла и значенія, составляло только переходный путь отшедшихъ душъ въ определенное для нихъ мѣсто, и какъ остатокъ первоначальныхъ представленій о посмертной участи души есть не больше, какъ только простая, низшая форма развитія идеи безсмертія, соединившаяся съ новыми, болѣе возвышенными воззрѣніями и понятіями.

в) вѣрованія кельтскихъ племенъ.

Оливаковое значеніе, какъ у мексиканцевъ и перуанцевъ, имѣло вѣрованіе въ душепереселеніе у кельтовъ (друидовъ) и сродныхъ съ ними племенъ, по крайней мѣрѣ на сколько мы можемъ судить о томъ по извѣстіямъ и замѣткамъ, дошедшимъ до насъ отъ греко-римскихъ писателей, Діодора сицилійскаго, Страбона, Тацита, Юлія цезаря, Помпонія Мелы, Валерія Максима и Амміана марцелліа (1). Выходя изъ планетно-стихійныхъ космогоническихъ идей, друиды учили, что человѣкъ созданъ изъ всѣхъ стихійныхъ элементовъ и имѣетъ безсмертную душу, предназначенную для блаженной жизни (2). Образъ посмертной жизни души, по представленіямъ друидовъ, какой мы въ состояніи воспроизвести на основаніи извѣстій упомянутыхъ писателей, въ точности представляетъ тѣже самыя черты, какія встрѣчаются у другихъ некультурныхъ народовъ. Изъ галльскихъ похоронныхъ обычаевъ видно, что души умершихъ, по вѣрованіямъ друидовъ, переселялись въ страну блаженныхъ; при сожиганіи труповъ живые бросали въ огонь письма, назначенныя родственникамъ, уже обитающимъ въ этой

(1) Всѣ мѣста изъ этихъ писателей, относящіяся къ вѣрованіямъ друидовъ, собраны Борлазомъ (Borlase) въ «Antiquities of Cornwall» Vol. II, ch. 14.

(2) Esckermann, В. III, 24 и сл.

странѣ (¹). Въ воззрѣніи друидовъ смерть, по выраженію Лукана, только раздѣляла двѣ половины жизни— земную и посмертную одну отъ другой (²), и потому вмѣстѣ съ трупомъ сожигались также принадлежности умершаго, которыя предполагались необходимыми для него въ будущей жизни. Естественно ожидать, что съ подобными представленіями соединялось вѣрованіе въ переселеніе души на пути въ страну блаженныхъ по предметамъ окружающаго міра, какъ это ясно видно изъ прямыхъ свидѣтельствъ Юлія Цезаря и Діодора (³). Цезарь утверждаетъ, что галльскіе предводители, желая внушить своимъ воинамъ презрѣніе къ смерти, увѣряли ихъ, что души ихъ не погибнутъ, а перейдутъ въ другія тѣла (⁴). О народахъ кельтскаго племени вообще Діодоръ сицилійскій свидѣтельствуешь, что у нихъ утвердилось мнѣніе Пифагора, по которому безсмертныя души продолжаютъ свое существованіе, переселяясь въ другія тѣла и по истеченіи опредѣленнаго времени снова возвращаются къ жизни (⁵).

(¹) Diod., V, 28; Mela, III, 2; Valer. Max. II, 6.

(²) Lucan, I, 454 и сл.

(³) Дёллингеръ не доврѣяетъ ни тому, ни другому и предпочитаетъ извѣстія Мелы и Лукана, которые ничего не говорятъ о душепереселеніи, потому что онъ находитъ невозможнымъ совмѣстить представленіе о странѣ блаженныхъ съ вѣрованіемъ въ душепереселеніе. Но, какъ это очевидно, и то и другое могло существовать вмѣстѣ и дѣйствительно существовало не только у кельтовъ, но и у другихъ древнихъ народовъ, какъ это изображаетъ самъ Дёллингеръ, напр. у египтянъ. Даже Луканъ замѣчаетъ, что, по ученію друидовъ, одинъ и тотъ же духъ оживаетъ члены тѣла въ другой разъ, и смерть есть только перепутье продолжительной жизни. Luc. I. cit.—Döllinger, Heidenthum und Judenthum, s. 559—560.

(⁴) De bello gall., l. VI, 14: Imprimis hoc volunt druidae persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem transire ad alios atque hoc maxime ad virtutem excitari putant metu mortis neglecto.

(⁵) Diod. V, 28: Ἐπισχύνει γὰρ παρ' αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι' ἐτῶν

Это возвращеніе къ жизни, какъ показываетъ дальнѣйшій ходъ разсказа, происходило уже не на землѣ, а въ странѣ блаженныхъ, потому что дальше Діодоръ именно передаетъ обычай посылать съ умершими письма родственникамъ. Что друиды считали причиной того, что душа не могла прямо идти въ страну блаженныхъ, а принуждена была подвергнуться процессу переселеній, неизвѣстно. Трудно впрочемъ думать, что по возрѣнію друидовъ переселялись въ другія тѣла только тѣ души, которымъ тяжесть грѣховъ не позволяла вынести трудное путешествіе въ желанную страну. Древнее мѣологическое повѣствованіе кельтскаго происхожденія выражаетъ смыслъ переселенія душъ у друидовъ гораздо проще, непосредственнѣе и ближе къ образу возрѣнія некультурныхъ народовъ (1). Душа, совлекшись отъ земной оболочки, возраждается въ новой формѣ въ верхнихъ сферахъ воздушнаго пространства. Облака состоятъ изъ душъ недавно умершихъ людей, которыя носятся надъ головами армій, внушая воинамъ мужество и устрашая враговъ. Будучи еще не свободны отъ чувственныхъ аффектовъ и земныхъ привязанностей, онѣ вмѣшиваются въ людскія дѣла. Напрасно онѣ усиливается подняться выше атмосфернаго пространства; онѣ встрѣчаютъ непреодолимую преграду изъ сафира, которая не поддается ихъ усиліямъ. Вступивши наконецъ на луну, души переходятъ ужасающія ледяныя равнины, теряютъ здѣсь всякое ощущеніе, кромѣ чувства простаго бытія, и забываютъ все, что ими пережито на землѣ. Во время луннаго ущерба онѣ возвращаются на землю и при содѣйствіи всеоживляющихъ солнечныхъ лучей поселяются въ новыхъ тѣлахъ и снова начинаютъ

ώρισμένον πάλιν βιοῦν εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδουμένης. — Ann. Marc. XV, 9. Ср. Eckermann, B. IV, 2 Abth. 116—119.

(1) Alger, p. 84, и у него: Davies, Celtic Researches, appendix, 558—561.

свой жизненный путь. Въ этихъ воззрѣнiяхъ ясно выражается извѣстное намъ представленiе некультурныхъ народовъ о переселенiи душъ, когда оно не имѣетъ еще никакого высшаго значенiя. Но далѣе въ томъ же самомъ повѣствованiи являются новыя черты. Душа не восходитъ выше луны; запятнанная земною нечистотою, она должна очиститься отъ этой нечистоты путемъ многократнаго возрожденiя и испытанiя, пока не будетъ удалено послѣднее пятно, омрачающее ея свѣтлое существо. Только тогда она становится способной возвестись превыше всѣхъ мiровъ, гдѣ блестящiй солнечный дискъ состоитъ только изъ чистыхъ душъ, погруженныхъ въ океанъ блаженства ⁽¹⁾. Еще яснѣе высшее значенiе душепереселенiя у кельтовъ выражено въ пѣсняхъ Тализина, барда изъ Уэльса, который жилъ уже въ VI в. по Р. Х. и въ мiросозерпанiе котораго примѣшаны уже христіанскiя понятiя ⁽²⁾. По воззрѣнiю Тализина, въ мiрѣ существуетъ три круга бытiя ⁽³⁾. Первый есть область безконечнаго, гдѣ нѣтъ ни живыхъ, ни мертвыхъ и гдѣ живетъ и движется только Божество. Второю составляетъ область душепереселенiя, гдѣ все живое истребляется смертію и въ потокъ жизни и смерти безпрестанно измѣняетъ свои формы. Эту область проходитъ человекъ. Третьи кругъ есть область счастья, куда восходятъ послѣ смерти всѣ существа, переселяясь изъ низшихъ формъ бытiя въ высшія и такимъ образомъ достигая высшаго совершенства и блаженства, возможнаго для конечныхъ тварей. Но если душа предается грѣху, то переселяется въ низшія существа, изъ которыхъ она снова можетъ и должна стремиться къ очищенiю и

⁽¹⁾ Ibid.

⁽²⁾ Eckermann, В. Ш, 25 и сл.

⁽³⁾ Alger, p. 85.

восхожденію въ горній міръ. Тализинъ самъ о себѣ говоритъ, что онъ уже дважды родился. „Я былъ мертвъ и опять сталъ живымъ, и вотъ я теперь Тализинъ. Я былъ горнымъ оленемъ, былъ вѣтухомъ, и вотъ я теперь Тализинъ“. Въ другой пѣсни Тализинъ съ большей полнотою изображаетъ переходъ души чрезъ безчисленныя формы животныхъ и неодушевленныхъ предметовъ ('). Но хотя бы такое поперемянное восхожденіе и нисхожденіе души длилось цѣлые милліоны лѣтъ, путь въ область счастья всегда остается для нея открытымъ, и она въ концѣ всего неизбѣжно достигаетъ предназначеннаго ей блаженства.

Однако мы не можемъ и не имѣемъ историческихъ данныхъ приписать такое высшее значеніе душепереселенія, какое выражаетъ Тализинъ, народному сознанію древнихъ кельтовъ. Изъ древнѣйшихъ памятниковъ и свидѣтельствъ видно, что у друидовъ конечною цѣлью переселеній души была не высшая идеальная область безжественнаго счастья, а обыкновенное у некультурныхъ народовъ царство отшедшихъ душъ, доступное для всѣхъ людей и носящее вполне чувственный характеръ. Какъ мы видѣли, для достиженія этого царства вовсе не нужно было очистительнаго переселенія души. Ученіе о душепереселеніи, подобное изложенному выше, встрѣчается уже въ позднѣйшихъ произведеніяхъ народнаго творчества, гдѣ языческія идеи перемѣшаны съ христіанскими, а потому если оно и существовало въ такомъ видѣ у древнихъ кельтовъ до распространенія христіанства, то оно было скорѣе достояніемъ жрецовъ, которые у кельтовъ, какъ и у всякаго народа, стояли въ главѣ религіозной мысли и религіознаго сознанія. Ни откуда не видно и не изъ чего заклю-

(') Eskermann, III, 23 – 29.

читать, чтобы чувственно-конкретное міросозерцаніе некультурныхъ народовъ вообще и кельтовъ въ частности достигало отвлеченной идеи очищенія и соединяло съ нею вѣрованіе въ душепереселеніе. Потому строгая историческая критика совершенно не можетъ допустить того, что исслѣдователи кельтическихъ древностей приписываютъ древнимъ кельтамъ на основаніи позднѣйшихъ источниковъ и преданій. Душепереселеніе у друидовъ не имѣло никакого высшаго значенія.

Такимъ образомъ на низшихъ ступеняхъ развитія, представляемыхъ современными и отжившими некультурными народами, вѣрованія въ посмертную жизнь души и въ частности въ переселеніе душъ выражаются въ слѣдующихъ основныхъ формахъ:

1) Души умершихъ безцѣльно блуждаютъ и переселяются съ одного мѣста на другое и по отношенію къ живымъ являются злыми и враждебными демоническими существами.

2) Сообразно съ чувственными представленіями онѣ отплываютъ, или отъѣзжаютъ въ отдаленную и неизвѣстную страну блаженныхъ, гдѣ продолжаютъ чувственную жизнь въ обыкновенныхъ земныхъ занятяхъ.

3) Со всѣми подобными представленіями соединяется вѣрованіе въ переселеніе душъ въ животныхъ и неодушевленные предметы, или въ человѣческое тѣло. Въ первомъ случаѣ переселеніе души не имѣетъ опредѣленной цѣли, а во второмъ оно служитъ переходомъ въ царство блаженныхъ и получаетъ смутное значеніе очистительнаго процесса.

Полное развитіе и настоящее свое значеніе, какъ средство очищенія грѣховной нечистоты и путь восхожденія къ высшему блаженству, душепереселеніе получаетъ въ религіозныхъ и философскихъ системахъ образованныхъ народовъ древняго языческаго міра.

II. ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНИЕ У КУЛЬТУРНЫХЪ НАРОДОВЪ ДРЕВНЯГО МІРА.

Древнѣйшая исторія умственного развитія человѣчества закрыта непроницаемымъ мракомъ доисторическихъ временъ, и не смотря на все усилія науки, до сихъ поръ еще остается подъ сомнѣніемъ, гдѣ слѣдуетъ искать ея начало—у индѣйцевъ, египтянъ, или китайцевъ. Исторія этихъ народовъ съ самаго начала, до котораго только достигаютъ наши свѣдѣнія, представляетъ уже болѣе или менѣе готовыя и опредѣлившіяся формы умственно - религіозной и гражданской жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣрованіе въ душепереселеніе является уже готовой формой религіознаго сознанія. Чтобы сколько-нибудь представить жизнь упомянутыхъ народовъ въ ея предшествовавшихъ, доисторическихъ состояніяхъ, обыкновенно обращаются къ предполагаемой аналогіи между первобытными и некультурными народами. Такая аналогія едва ли не полнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ во всемъ другомъ, проходитъ между религіозно-спекулятивнымъ міросозерцаніемъ некультурныхъ и древнѣйшихъ народовъ. Въ самомъ дѣлѣ, умственно-соціальная жизнь людей находится въ большей зависимости отъ разнообразныхъ внѣшнихъ условій и потому болѣе и чаще подвергается видоизмѣненіямъ, чѣмъ основныя формы жизни религіозной. На проявленіе въ людяхъ религіознаго чувства и сознанія разнородныя естественно-историческія условія оказываютъ ограниченное вліяніе. Религіозное чувство и сознаніе возбуждается, правда, отнѣ, но существенное выраженіе и форма его идетъ изъ глубины бессмертнаго человѣческаго духа, въ которомъ самостоятельно зараждается и развивается самая сущность религіознаго сознанія. Оттого формы послѣдняго поражаютъ вниманіе изслѣдователей своею всеобщностью, которая характеристически обозначается какъ *consensus populorum*. Между тѣмъ какъ напр. вовсе неизвѣстны, или остаются подъ сомнѣніемъ многія

стороны родового и племенного быта доисторического и древнѣйшаго человѣчества подъ разными широтами земнаго шара, не остается ни малѣйшаго сомнѣнія, что первоначальной формой языческой религіи былъ фетишизмъ, который и теперь встрѣчается отъ самыхъ крайнихъ сѣверныхъ и южныхъ предѣловъ до экватора. Точно также представленія о посмертной участи человѣка на первый разъ у первобытныхъ народовъ выражались въ извѣстной намъ формѣ грубаго душепереселенія. На это указываетъ не только простое перечисленіе однородныхъ фактовъ изъ жизни современныхъ и отжившихъ некультурныхъ народовъ, но и причинная связь вѣрованій въ переселеніе душъ съ тѣми впечатлѣніями и возбужденіями, какія неразвитый человѣкъ воспринимаетъ отъ окружающей природы. Эти вѣрованія по самой своей сущности и формѣ являются прямымъ и ближайшимъ результатомъ непосредственнаго воспріятія и мышленія. Жизнь и смерть въ природѣ идутъ рука объ руку, и явленія той и другой непосредственно даютъ знать человѣку, что одна форма бытія переходитъ въ другую, что все вокругъ исчезаетъ, появляется снова, все движется съ мѣста на мѣсто, и самъ онъ переходитъ въ теченіе всей своей жизни, а слѣдовательно по смерти переселится и душа его. Далѣе, относительно доисторическихъ народовъ можно предполагать, что рядъ сопутствующихъ измѣненій въ развитіи религіозныхъ идей и представленій совпадалъ съ постепеннымъ развитіемъ первоначальныхъ грубыхъ представленій о блужданіи и переселеніи душъ въ вѣрованія о переходѣ и существованіи души въ опредѣленномъ мѣстѣ, въ странѣ блаженныхъ. Постепенно развивавшееся нравственное сознание раздѣлило потомъ эту страну умершихъ на двѣ характеристическихъ области, осуществившихъ идею справедливости и воздаянія. Со всѣми подобными представленіями еще смѣшивалось и перводревнее вѣрованіе въ переселеніе душъ по предметамъ окружающаго міра, только оно мало по малу уже теряло свой перво-

начальный смысл. Какъ мы видѣли, у мексиканцевъ и кельтовъ переселеніе душъ уже не имѣетъ цѣли само въ себѣ, а служить только переходнымъ состояніемъ на пути въ опредѣленное мѣсто, куда въ концѣ всего душа достигаетъ. Наконецъ, когда въ общемъ народномъ сознаниі укрѣплялись болѣе или менѣе развитыя представленія о странѣ блаженныхъ, или о царствѣ тѣней, переселеніе душъ изъ одного тѣла въ другое уже не имѣло мѣста и должно было, повидимому, исчезнуть. Дѣйствительно, въ историческихъ памятникахъ, характеризующихъ древнѣйшую умственную жизнь человѣчества, вѣрованія въ переселеніе душъ въ этомъ послѣднемъ смыслѣ уже не встрѣчаются. Душа переселяется въ царство тѣней, не утрачивая человѣческаго образа. Но такъ какъ самымъ складомъ естественнаго міросозерцанія представленіе о переселеніи души вызывалось прежде всякаго другаго, то оно не исчезло изъ человѣческаго сознанія вовсе, а только какъ бы погрузилось въ глубину его и осталось легко возобновляемымъ слѣдомъ. Душепереселеніе съ новою силою и съ новымъ значеніемъ, въ связи съ новыми началами умственно-религіозной жизни, возникаетъ, развивается у древнихъ историческихъ народовъ и существуетъ въ полной силѣ въ теченіе весьма многихъ послѣдующихъ вѣковъ человѣческаго развитія.

А) РАЗВИТІЕ УЧЕНІЯ О ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІИ ВЪ СВЯЗИ СЪ ПАНТЕИСТИЧЕСКОЙ СИСТЕМОЙ ИНДѢЙЦЕВЪ.

а) Слѣды древнѣйшихъ индѣйскихъ вѣрованій относительно посмертной участи человека, представляемые Ведами.

Общій голосъ изслѣдователей глубокой древности называетъ Азію колыбелью человѣчества и его культуры, какъ это ясно указываютъ и священныя биб-

лейскія книги в. завѣта. Въ первобытной (Urland) армено-кавказской странѣ, почти въ центральномъ пунктѣ азіатскаго материка, изъ рода Іафета размножились вѣкогда арійскія племена и подъ вліяніемъ неизвѣстныхъ событій и обстоятельствъ разошлись въ видѣ радіусовъ до крайнихъ границъ европейско-азиатскаго континента (¹). Изъ числа многихъ арійскихъ племенъ равнѣ всѣхъ выступаютъ на сцену исторіи индѣйцы, какъ это показали долговременныя изслѣдованія историко-филологической науки, въ ходѣ и сущность которыхъ здѣсь нѣтъ нужды входить, потому что все выраженное въ предыдущихъ словахъ составляетъ почти общее убѣжденіе ученыхъ изслѣдователей исторической древности (²). Древнѣйшимъ памятникомъ исторической жизни индѣйцевъ служатъ Веды, въ которыхъ заключаются первобытныя вѣрованія и представленія этого народа, показывающія сродство и общій корень родового происхожденія и религиозно-спекулятивнаго міросозерцанія аріевъ Ирана и Индіи (³). По мифологическимъ сказаніямъ тѣхъ и другихъ, родоначальникомъ человѣчества былъ Яма (Jama) (⁴). Когда жило это мифическое лицо Яма или Има, тогда былъ еще золотой вѣкъ, воспоминанія и представленія о которомъ удержались въ однѣхъ и тѣхъ же формахъ у индѣйскихъ и иранскихъ аріевъ, какъ ихъ застаютъ

(¹) Weber, Indische Studien, B. III, 403: Beiträge zur altiranischen Mythologie v. Westergaard.—Bunsen, Aegyptensstelle in der Weltgeschichte, I, 515; B. IV passim.—Creuzer, I, 179.

(²) См. Sylvestre de Sasy въ Journal des Savants, 1821, mars, p. 136 и сл.

(³) Время происхожденія Ведъ приблизительно опредѣляютъ между 1500 и 1800 г. до Р. X.—См. M. Duncker, Geschichte des Alterthums, 2 Aufl, 1855, B. II, 18.

(⁴) У парсійцевъ Jima.—См. Ind. St. I. c.; Windischmann, Zoroastrische Studien, s. 19—31. Lassen, Indische Alterthums-Kunde, B. I, 517.

первыя историческія преданія. Тогда люди не знали ни голода, ни болѣзней, ни смерти; имъ неизвѣстны были засухи, бури и непогоды; тогда не дули знойныя вѣтры пустынь, и были счастливы все живыя и неживыя существа. Но Яма, первый человѣкъ, который былъ такъ близокъ къ Божеству, что находился съ нимъ въ непосредственномъ обращеніи, слѣдился ослушникомъ божественныхъ повелѣній, вслѣдствіе чего и обрушились на родъ человѣческой и на всю землю все бѣдствія и страданія настоящей жизни. Мировой порядокъ разстроился, и жизнь человѣка стала рядомъ несчастій, бѣдъ и болѣзней, который заканчивался неумолимой и неизбѣжной смертью. Но смерть есть послѣднее изъ золъ; бѣдствія земной жизни и смерти, по возрѣнію Ведъ, въ которомъ можетъ быть сохранились отголоски истиннаго преданія о первобытномъ блаженствѣ и паденіи первыхъ людей, несродны съ бессмертнымъ существомъ человѣка и составляютъ явленіе неестественное, привнесеное въ жизнь людей грѣхомъ Ямы. вмѣстѣ со смертью прекращаются все несчастія и страданія; чистая человѣческая душа снова достигаетъ блаженной жизни въ опредѣленномъ для нея жилищѣ (Jamaloka), гдѣ царствуетъ тотъ же Яма ⁽¹⁾, первенецъ живыхъ и мертвыхъ, принимающій души умершихъ и отводящій ихъ въ назначенное мѣсто наслажденія, или наказанія ⁽²⁾. Такимъ образомъ въ Ведахъ выражаются опредѣленные вѣрованія относительно посмертной участи человѣка въ странѣ отшедшихъ душъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ ни единого слова о душепереселеніи.

Если теперь сопоставить этотъ фактъ отсутствія вѣрованій въ душепереселеніе въ Ведахъ съ тѣмъ, что представляетъ міросозерцаніе некультурныхъ народовъ,

⁽¹⁾ Wuttke, II, 249—250: Rig-veda, X, I, 14 (въ переводѣ Pota).

⁽²⁾ Ibid. Savitri, V, 7 (uo Боуу).

то можно придти къ заключенію, что у индѣйцевъ въ періодъ образованія или составленія Ведъ представленія о посмертной участи человѣка перешли въ тотъ моментъ своего развитія, когда первобытныя грубыя вѣрованія въ душепереселеніе исчезли и почти вполнѣ замѣнились новыми понятіями о Ямалока, объ опредѣленныхъ мѣстахъ блаженства и наказанія. Такое заключеніе находитъ полное подтвержденіе въ томъ, что въ Ведахъ вообще остаются еще слѣды тѣхъ представленій о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ, которыя очевидно преобладали въ прежнія времена и въ періодъ составленія Ведъ почти уже исчезли и замѣнились новыми. Прежде чѣмъ въ народномъ сознаніи укрѣпилось представленіе, что по смерти человѣка душа его ведетъ блаженную жизнь въ опредѣленномъ для нея мѣстѣ (¹), индѣйцы думали, что она переходитъ въ воздухъ, носится въ немъ въ свѣтозарной тѣлесной оболочкѣ (²) и устремляется, какъ у мексиканцевъ и кельтовъ, на солнце,—что находится въ очевидной связи съ древнѣйшимъ стихійно-сабеическимъ культомъ аріевъ, центромъ котораго было это свѣтило (³). Самое представленіе о жизни души въ странѣ блаженныхъ подъ владычествомъ Ямы, первенца смертныхъ, не смотря на то, что оно развито въ Ведахъ весьма опредѣленно и ярко, носитъ тоже стихійно-сабеическій отпечатокъ, сближающій индѣйцевъ съ мексиканцами и кельтами. Среди лазурнаго неба находится жилище блаженныхъ, мѣсто мира и веселія (⁴).

(¹) Ind. St. B. II, 206.

(²) Ibid. S. 229; ср. Коерпен, Die Religion des Buddha, B. I, 6.

(³) Th. Benfey, въ Allgemeine Encyclopädie v. Ersch und Gruber, Zweite Section, Th. 17, S. 162; ср. Fr. Schlegel, Philosophie de l'histoire, I, 285.

(⁴) Rig-veda, X, 1, 15 (по Pory, въ Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft, II, 227; IV, 427.

„Гдѣ свѣтитъ незаходямый свѣтъ, гдѣ обитаетъ солнечный блескъ, туда стремлюсь я, о Сома (божественный напитокъ безсмертія, отождествляемый съ самимъ Божествомъ), въ безсмертный, нетлѣнный міръ, говорится въ одномъ изъ гимновъ Риг-веды; гдѣ владычествуеть сынъ Вивасваты (Яма), въ святилищѣ небесъ, тамъ, гдѣ покоится лучезарное солнце, — о дай мнѣ быть тамъ безсмертнымъ“ (1). По древнѣйшимъ эпическимъ отрывкамъ, герои, павшіе въ битвѣ, восходятъ на небо, въ жилище Индры, т. е. къ солнцу и свѣтиламъ (2), по стезѣ праведныхъ, чрезъ планеты и млечный путь (3). Въ Магабгаратѣ Индра выражаетъ сожалѣніе, что уже никто не приходитъ къ нему изъ тѣхъ, которые посвятили свою жизнь войнѣ и находятъ смерть на полѣ битвы, не отвращая лица отъ враговъ (4). Добродѣтельные души мудрецовъ, отшельниковъ и павшихъ въ битвѣ воиновъ блистаютъ въ свѣтилахъ до тѣхъ поръ, пока не достигнутъ первоисточника свѣта, солнца (5). Переходъ душъ въ царство Ямы въ древнемъ представленіи индѣйцевъ, по видимому, былъ сопряженъ со всѣми трудностями, какія вообще создаетъ фантазія неразвитыхъ народовъ, какъ это, впрочемъ довольно неясно, выражается въ Самаведѣ: „къ блаженству стремимся мы чрезъ труднопереходимый мостъ“ (6).

(1) Ibid. IX, 7—10.

(2) M. Duncker, В. II, 74.

(3) Bohlen, I, 172. — Въ Ведахъ въ числѣ боговъ, населяющихъ воздушно-планетное пространство, упоминаются души предковъ подъ именемъ *rischi's* и *pitri's*; см. Th. Benfey у Эрша и Грубера, Th. 17, S. 182. Ср. Законы Ману кн. XII, 49 (у Поггè).

(4) M. Duncker, I. с.

(5) Bohlen, I. с. и у него: Colebrook. Asiatics Researches III, 46.

(6) Wuttke, II, 395: Sama-veda. II; ср. Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, S. 1364.

Съ другой стороны слѣды первобытныхъ грубыхъ вѣрованій въ душепереселеніе сохраняются отъ древнѣйшихъ временъ и до сихъ поръ. По народнымъ представленіямъ современныхъ индѣйцевъ, въ первое время послѣ смерти человѣка душа его остается подлѣ трупа, или даже въ томъ мѣстѣ, гдѣ сохраняется его пепель, до тѣхъ поръ, пока не найдетъ другаго тѣла, годнаго для ея жилища; съ этимъ соединяется весьма распространенное у индѣйцевъ мнѣніе, что души умершихъ приходятъ употреблять въ пищу то, что имъ приносятъ въ теченіе нѣсколькихъ дней послѣ смерти человѣка. Отъ древнѣйшихъ временъ индѣйцы считаютъ священною обязанностью каждаго семейства приносить въ пользу отшедшихъ душъ съѣстные припасы и наитки, по крайней мѣрѣ во время новолунія, когда совершается праздникъ мертвыхъ. На этотъ праздникъ индѣйцы приглашаютъ всѣхъ предковъ и вкушаютъ приготовленную пищу въ совершенной тишинѣ, чтобы не смутить невидимо присутствующія при этомъ души ⁽¹⁾. Индѣйцы радуются, когда видятъ, что прилетаютъ воронья и съѣдаютъ приношенія въ пользу умершихъ. Простой народъ думаетъ, что на первый разъ по смерти человѣка душа переселяется въ этихъ птицъ ⁽²⁾. Подобныя представленія совер-

⁽¹⁾ M. Duncker, II, 73; 177; Законы Ману, III, passim (въ переводѣ Нотье (Pauthier) въ Livres Sacrés de l'Orient).

⁽²⁾ Lettres édif. et curieuses, t. II, 477: Lettre du père Bouchet à Monseigneur Huet, ancien évêque d'Avranches. Не смотря на отсутствіе научнаго достоинства въ письмѣ патера Буше, въ которомъ онъ излагаетъ древнее и современное ученіе о душепереселеніи у индѣйцевъ, его извѣстіямъ можно придать ббльшее значеніе, чѣмъ-бы, повидимому, слѣдовало, и вотъ почему: когда Буше прибылъ изъ Индіи въ Европу, его стали спрашивать о странѣ и ея жителяхъ, а многіе полюбозытствовали между прочимъ узнать, въ чемъ состоитъ индѣйское ученіе о метемсихозисѣ. Оказалось, что Буше былъ почти вовсе незнакомъ съ этимъ предметомъ. Возвратившись въ Индію, онъ съ

шенно не подходят къ разившемуся въ послѣдствіи у индѣйскихъ браминовъ ученію о душепереселеніи, по которому человѣческой душѣ несвойственно какое бы то ни было неопредѣленное и безцѣльное поселеніе въ ворона, или выжиданіе случая, чтобы занять мѣсто въ какомъ-нибудь другомъ тѣлѣ. Такого рода представленія, которыя не могутъ быть связаны съ системой какого-нибудь новаго міросозерцанія, всегда оказываются остатками древнѣйшихъ вѣрованій. У индѣйцевъ древнѣйшія вѣрованія безъ всякаго сомнѣнія выходили еще изъ временъ пераздѣльной, совмѣстной жизни арійскихъ племенъ и держались на почвѣ позднѣйшаго, собственно индѣйскаго міросозерцанія безъ всякой связи съ нимъ. Въ этихъ вѣрованіяхъ еще вѣтъ и слѣдовъ того ученія о душепереселеніи, которое развилось у индѣйцевъ въ послѣдствіи (1). когда брамины развили представленіе и ученіе о Брамѣ, какъ единомъ началѣ и центрѣ всего существующаго, отгнѣсившее культъ сѣтилъ и стихій, перенесенный индѣйцами на берега Инда и Гангеса изъ первобытной стра-

особеннымъ вниманіемъ занялся изученіемъ этого вопроса по индѣйскимъ сочиненіямъ и по личнымъ разсужденіямъ съ учеными браминами. Результатомъ этихъ занятій и было упомянутое письмо. — Ср. М. Duncker, II, 73; *Parallèles des rel.*, t. I, p. 1-ère, p. 147.

(1) Коерпен, I, 7. Anmerk. — Обри (Obry) первый высказалъ мысль въ «*Du Nirvana indien*», что идея душепереселенія находится вполнѣ готовой и ясно выраженной въ Риг-ведѣ. Ланглуа (Langlois) поддержалъ его мнѣніе. «Представленіе о душепереселеніи, говоритъ послѣдній, такъ старо, что оно, по выраженію Томаса Бернета, не имѣетъ ни отца ни матери, и никакой генеалогіи». Это однако справедливо только относительно той формы представленій, происхождение которой дѣйствительно принадлежитъ доисторическимъ временамъ, а индѣйское ученіе о душепереселеніи, разившееся впоследствии, имѣетъ уже совершенно другой смыслъ и опредѣленное историческое происхожденіе.

ны аріевъ, на второстепенное мѣсто ('). Въ связи съ новымъ религіознымъ міросозерцаніемъ ученіе о душепереселеніи впервые развивается въ упанишадахъ, т. е. въ разсужденіяхъ спекулятивнаго содержанія, приложенныхъ къ каждой изъ четырехъ книгъ Ведъ, и уже потомъ развивается въ такую полную систему, которая опредѣляетъ тонъ и колоритъ всего религіознаго міросозерцанія, строй и характеръ всей практической жизни индѣйцевъ.

β) Развитие пантеизма въ системъ браминовъ.

Исторически невозможно прослѣдить развитіе у индѣйцевъ идеи и ученія у Брамъ, потому что ни одинъ народъ не обращалъ такъ мало вниманія на то, чтобы сохранить исторію своей жизни, какъ индѣйцы. Безъ сомнѣнія съ самыхъ первыхъ временъ своего поселенія на берегахъ Инда и Гангеса индѣйцы постепенно измѣняли древне-арійскія религіозныя воззрѣнія сообразно съ различными обстоятельствами и условіями новой страны. Роскошная тропическая природа возбуждала въ поселенцахъ изъ болѣе умѣренныхъ странъ иной кругъ представленій и мыслей. Въмѣсто непріютныхъ и обнаженныхъ пустынь, однообразныхъ зеленыхъ луговъ, на которыхъ паслись стада, или мирныхъ полей, на которыхъ арійскія племена въ потѣ лица доставали свой хлѣбъ, индѣйцы увидѣли въ новой странѣ другіе ландшафты. Дѣвственный лѣсъ, скрывавшій въ своей мрачной и прохладной чащѣ тысячи разнообразнѣйшихъ формъ жизни, закрывалъ даже свѣтлаго Индру; чрезъ густолиственные вершины банановъ и пальмъ не могъ проникнуть лучъ полуденнаго солнца. За спокойствіемъ вѣжащей, теплой атмосферы наступала страшная и величественная борьба стихій, когда тропическіе

(') Benfey. S. 162; M. Duncker, II, 73 и сл.

громовые раскаты при ослѣпительномъ блескѣ молвіи соединялись съ ревомъ бури и потоками тропическихъ ливней. Среди роскошныхъ и величавыхъ декорацій своихъ поселеній, въ виду заоблачныхъ горныхъ вершинъ, многоводныхъ рѣкъ, окруженный со всѣхъ сторонъ богатой и быстро развивающейся растительностью, исполнинскими деревьями и сѣтью причудливыхъ листьевъ, ползучихъ и чужеядныхъ растений, изящныхъ лѣанъ и орхидей человекъ видѣлъ, что вмѣстѣ съ нимъ живетъ цѣлый міръ удивительно-разнообразныхъ животныхъ, и что все это разнообразіе растительныхъ и животныхъ формъ тѣснилось, двигалось вокругъ него, исчезало и измѣнялось въ прихотливыхъ сочетаніяхъ, блестящихъ образахъ и пестрыхъ цвѣтахъ. Предъ нимъ пробѣгали, пролетали и пресмыкались свирѣпыя и кроткія, отвратительныя и граціозныя созданія. Вольно и невольно индѣйцы испытывали неотразимыя и настоятельныя впечатлѣнія отъ всего окружающаго, и могущественная жизнь тропической природы сильно возбуждала народный духъ къ углубленію въ ея тайны. Движеніе, звукъ, свѣтъ, теплота, электричество, энергія химическихъ процессовъ,—вся жизнь представляла въ разнообразіи своихъ формъ неисчерпаемую творческую силу и вызывала болѣе развитыхъ индѣйцевъ, именно жрецовъ, къ созерцанію и глубокому размышленію. Въ быстрой смѣнѣ явленій возникновенія и исчезанія, жизни и смерти, проходили ясныя черты величія, порядка и гармоніи; въ законосообразномъ круговоротѣ явленій пульсировала единая цѣлостная жизнь всей природы. Естественно, что путемъ созерцанія и размышленія индѣйскій народъ отгадалъ, что надъ всѣми планетно стихійными богами, какихъ онъ доселѣ зналъ, возвышается единое всепроникающее начало. Отъ простыхъ ощущеній и наблюденій мысль устремлялась къ отысканію послѣдней причины, лежащей за явленіями, чтобы познать въ разнообразіи единство, въ игрѣ силъ—законъ, въ явленіи—прочность. Та кимъ образомъ изъ религіознаго сознанія индѣйцевъ

пробуждалось философское стремление проникнуть въ смысл и сущность вещей и явленій,—стремление, какъ скрытая теплота, всегда присущее въ человѣческомъ духѣ. Это философское настроеніе и развитіе постоянно поддерживали и возвращали тѣ впечатлѣнія, которыя индѣйцы получали въ долинахъ Гангеса. Съ другой стороны, богатая природа освобождала ихъ отъ заботы и труда о своемъ пропитаніи; на каждомъ шагѣ она подносила богатые дары, и человѣкъ былъ какъ-бы ея гостемъ. Изобиліе жизненныхъ средствъ, добываніе которыхъ не требовало особеннаго труда со стороны человѣка, и знойный климатъ, располагающій къ восточной лѣни, способствовали къ созерцанію и углубленію индѣйца въ самого себя, сначала быть можетъ лѣнивому, но потомъ живому, мало по малу переходившему въ смѣлый полетъ мысли и восточной фантазіи (¹). Чѣмъ пестрѣе были образы, которыми природа занимала и наполняла вниманіе индѣйцевъ, чѣмъ сильнѣе она возбуждала чувство и мысль, тѣмъ сильнѣе было философское стремленіе отыскать источникъ и основаніе всего сущаго. За матеріей и явленіемъ, которыя непосредственно дѣйствовали на чувства, для

(¹) Весьма ярко характеръ восточнаго созерцанія выражается въ стихахъ одного изъ восточныхъ поэтовъ—Руми (см. *Bastian*, В. II, 436):

Ich sah empor und sah in allen Räumen Eines;
 Hinab in's Meer und sah in allen Weltenschäumen Eines;
 Ich sah in's Herz, es war ein Meer, im Raumen der Welten,
 Voll tausend Traum'; ich sah in allen Träumen Eines....

(Взглянулъ я въ небесную высь и во всѣхъ пространствахъ
 увидѣлъ Единое;
 Заглянулъ въ глубину морскую и въ пѣнѣ міровъ увидѣлъ
 Единое;
 Заглянулъ я въ сердце — оно тоже море, въ пространствѣ
 міровъ,
 Полное тысячами глубокыхъ думъ, и во всѣхъ этихъ думъ
 махъ я увидѣлъ Единое.

мыслящаго и созерцающаго духа открывался таинственный источникъ жизни, за внѣшней стороною всего видимаго видѣлось существованіе внутренней, нематеріальной и невидимой стороны. Индѣйцы замѣтили, что вся природа какъ будто дышетъ единымъ духомъ жизни, живетъ какъ великое одушевленное цѣлое (*τὸ ζῶον*), и стремленіе, въ высшей степени естественное у неразвитаго человѣка, видѣть во всѣхъ окружающихъ предметахъ живую душу, у индѣйцевъ возводилось, уже къ высшей инстанціи созерцанія и обобщенія. Для нихъ казалось очевиднымъ, что во всей природѣ разлитъ духъ, все живогворящій и самодвижущійся въ различныхъ формахъ бытія. Какъ въ самомъ человѣкѣ вся внѣшняя сторона его жизни зависѣла отъ проникающей его духовной силы, такъ и во всей природѣ философское созерцаніе открывало какъ основу и источникъ ея жизни міровую душу, проникающую матерію и вызывающую происходящія въ ней явленія. Эта міровая Душа (*Mahnââtma* или *Parâmââtma*) сообразно съ древними сабеическими вѣрованіями сначала отождествлялась у индѣйцевъ съ солнцемъ ⁽¹⁾, но потомъ по преимуществу получила названіе Брâмы и значеніе пантеистическаго принципа всѣхъ вещей. „Въ началѣ вещей, говорится въ одномъ браминскомъ гимнѣ, не было ни бытія, ни небытія, ни міра, ни воздуха и ничего другаго. Гдѣ же былъ покровъ всѣхъ вещей? Гдѣ было хранилище водъ? Гдѣ была бездонная глубина воздуха?—Тогда не было ни смерти, ни безсмертія, ни различія между днемъ и ночью. Но Tat (Это) дышало, не испуская дыханія, погружившись въ свое собственное существо *Swadhâ*. Кромѣ его не было ничего. Тьма вначалѣ была облечена тьмой, влага была без-

⁽¹⁾ Wuttke, II, 254—255; Colebrook, *Asiatics Res.*, VIII, 396; Lassen, I, 768; Rhode, *Heilige Sage und das gesammte Religionssystem Zendvolks*, S. 160.

водна, и все было смѣшано въ немъ. Бытіе покоилось въ пустотѣ, которая его носила, и этотъ міръ произошелъ въ силу его самоуглубленія. Прежде всего въ немъ образовалось хотѣніе, которое и стало первымъ стѣменемъ мірообразования. Такъ объяснили мудрые связь бытія съ небытіемъ“ ('). Это непостижимое существо (Tat, Swadhâ), это абсолютное бытіе, основа всего сущаго есть Брама (').

О сущности Брами нельзя дать никакого понятія, кромѣ того только, что онъ существуетъ. Откуда же это извѣстно? Изъ созерцанія природы, потому что вся природа есть единый Брама, проявляющийся и развивающийся въ ея многоразличныхъ формахъ. Богъ и міръ—одного существа и различны только по формѣ. Въ мірѣ нѣтъ ничего, что не было-бы сущностью Брами. Въ началѣ всѣхъ тварей была тажа, говорится въ одной изъ упанишадъ ('), т. е. весь существующій

(') Windischmann, S. 1579; Wuttke, II, 256; Rig-weda въ *Asiat. Res.* VIII, 404; *Nouveau Journ. Asiat.* XI, 201; Colebrook, *Miscellaneous Essays*, I, 33; Lassen, I, 775.

(') Впрочемъ Брама въ своемъ абсолютномъ значеніи является продуктомъ позднѣйшаго умозрѣнія индѣйцевъ. Первоначально Брама (Brahmâ съ долгимъ â) былъ личнымъ божественнымъ существомъ, какимъ онъ является даже въ позднѣйшихъ представленіяхъ послѣ Будды въ тройственномъ союзѣ боговъ—Брами, Вишну и Сивы. Между тѣмъ Брама (Brahma, Mahâpâtma) представляетъ высшее религіозно-спекулятивное обобщеніе и въ философскомъ смыслѣ, какъ высшій принципъ бытія, весьма часто называется еще у индѣйцевъ міровою Душею (Pragmâtma), Мірообразователемъ (Pradjâpati) или просто Духомъ (Puruscha).—См. Законы Ману, VI, 65 и XII (по Виндишману, S. 1673); *Ind. St. Mahanagarayana-upan.*, II, 97; *Kathaka-upan.* IV, 1; Wuttke, II, 255—256, и у него: *Otm. Franck, Vedanta-Sara*, 72—73; Roth, въ *Zeitschr. d. D. M. Gesell.*, I, 69; Коерпен, I, 30—31.

(') Windischmann, S. 1615.—Въ Ведахъ тажа имѣетъ не то значеніе, какое это слово получаетъ впоследствии; тамъ оно вы-

міръ предметовъ и явленій покоился въ Брамѣ. Въ одно изъ временъ этотъ покоящийся и неподвижный Брама въ силу внутренняго, самоопредѣляющагося хотѣнія пришелъ въ движеніе и обнаружилъ свою сущность въ рядѣ предметовъ и явленій вещественнаго міра (¹). Очевидно, міръ составляетъ только обнаруженіе Брамы, оболочку его сущности и самъ по себѣ не имѣетъ реального значенія (²). Только одинъ Брама есть единое истинное бытіе. Онъ есть безбрежное море, центръ міра и окружность небесъ, большой, чѣмъ всякая данная величина. Онъ свѣтитъ во всемъ своею силою, какъ солнечный лучъ, многообразно отбрасываемый и преломляемый различными предметами, или искрящійся на подвижныхъ волнахъ (³); онъ скрытъ во всемъ, среди и внутри каждой вещи (⁴). Какъ огонь скрытъ въ деревѣ и извлекается изъ него посредствомъ тре-

ражаетъ просто оболочку творческой силы Брамы (приблизительно въ смыслѣ *causa materialis*), между тѣмъ какъ въ Ведантахъ тажа уже служитъ выраженіемъ призрачности этой оболочки, т. е. всего матеріальнаго міра.

(¹) *Ibid.* S. 585; 1614, одна изъ упанишадъ Яджурь-веды.

(²) Последовательное развитіе этого положенія привело индѣйцевъ къ полному отрицанію міра и признанію его за приракъ (*maja*).—См. *Bhagawadhita* въ переводѣ Ф. Шлегеля *Ueber die Sprache und Weisheit der Hindus*, S. 191—291.

(³) *Colebrook*, *Essays*, p. 186.

(⁴) *Windischmann*, S. 1618; *Ind. St.* II, 80; *Mahanarayana-Upan.*—Особенно характеристично это изображается въ Чандогья-упанишадѣ: «Брось соль въ воду и приди ко мнѣ завтра съ нею, говоритъ учитель своему ученику. Ученикъ исполнилъ.—Подойди сюда соль, которую ты вчера бросилъ, говоритъ учитель.—Ученикъ искалъ ее и не нашелъ; она распустилась.—Отдай воду, какова она на вкусъ?—Соленая.—Оставь ее и подойди ко мнѣ: Сущаго ты не видишь, а оно истинно здѣсь; изъ него все, оно одно истинно, оно есть духъ, оно есть ты» *Windischmann*, S. 1740, *Tschandogja-Upan.*

нія, такъ и Брама невидимо присутствуетъ въ мірѣ; онъ въ мірѣ какъ масло въ сѣмени, или въ молокѣ (¹). Такимъ образомъ въ индѣйскомъ міросозерцаніи устанавливается пантеистическое единство и даже тожество Бога и міра. „Во всемъ есть единое и единое есть все“—составляетъ послѣдній и высшій пунктъ обобщеній, до котораго достигло умозрѣніе индѣйцевъ.

Теперь какъ же Брама, какъ источникъ и центръ бытія, относится къ міру, который изъ него истекаетъ? По самому существу своему Брама не есть творецъ міра, а только развивается въ мірѣ. Онъ не есть свободный, сознательный виновникъ бытія міра, а необходимая его основа, не только дѣятельная, но и матеріальная (*causa efficiens et materialis*). Онъ какъ сжатое, сгущенное бытіе, распадается самъ съ собою, разрѣжается, растягивается, какъ это выражается въ безчисленныхъ образахъ и сравненіяхъ, употребляемыхъ индѣйскими браминами. Какъ паутина изъ паука, какъ дерево изъ зародыша (²), какъ волна поднимается на зеркальной поверхности моря, такъ міръ происходитъ изъ Браммы (³). Тотъ и другой различаются только по формѣ. Брама есть неразвившійся міръ, а міръ есть развившійся Брама. Брама—покоющееся и само себѣ равное, а міръ—движущееся и индивидуализирующееея бытіе (⁴).

Но по мѣрѣ того, какъ Брама развивается въ мірѣ, онъ какъ-бы распадается съ самимъ собою. Потoki бытія, истекая изъ его сущности, удаляются отъ центра бытія, и изъ внутренняго единства и полноты Браммы выходитъ вѣдшее, призрачное отраженіе его, которое ковечно теряетъ полное подобіе и тожество съ своимъ божественнымъ началомъ, становится хуже, впадаетъ въ недостатки, соединяется съ зломъ,

(¹) Ind. St., I, 424, *Çvetāçvatara-Upan.*

(²) Windischmann, S. 1699; *Mundaka-Upan.*

(³) Ibid. S. 1769; 1774; 1851.

(⁴) См. у Poley, I, 161 одна изъ *Brahmana*.

по представленію индѣйцевъ, какъ и всего древяго чловѣчества, присущимъ міру—таѣ. Въ этомъ процессѣ теряетъ свое достоинство и какъ-бы ухудшается самая субстанція Брами. Чѣмъ дальше потокъ жизни уходитъ отъ своего первоисточника, тѣмъ онъ становится нечище и мутнѣе. Такимъ образомъ въ мірѣ возникаетъ рядъ областей, имѣющихъ по отношенію къ Брамѣ различныя качества (*guna*) и включающихъ въ себя лѣствицу существъ низшей и высшей организаціи, которыя впрочемъ различаются не по существу, а только по степени своего удаленія отъ Брами. Въ мірозданіи, центромъ котораго остается Брама, индѣйское созерцаніе различаетъ три главныхъ ступени бытія, три области, подобно тому, какъ еще въ гимнахъ Ведъ, различаются три міра—міръ свѣта, воздуха и земли. Первая область носитъ названіе *guna-sattva*, т. е. божественная сторона вселенной, первая стадія истеченія изъ Брами, область боговъ и геніевъ, міръ чистоты, свѣта, добродѣтели, мудрости и т. под. Вторая область—*guna radschas*, т. е. страсть, средняя стадія истеченій, въ которой существа колеблются и борются между божественнымъ и матеріальнымъ, совершеннымъ и несовершеннымъ, между свѣтомъ и тьмою; это по преимуществу область чловѣческой жизни. Третья область—*guna-tamas* т. е. тьма, послѣдняя ступень обнаруженія Брами, міръ нечистоты и смерти, міръ животныхъ, растений и мертвой матеріи. Каждая изъ этихъ областей въ свою очередь подраздѣляется на три ступени—низшую, среднюю и высшую⁽¹⁾, и изъ смѣшенія ихъ происходитъ все разнообразіе духовнаго и вещественнаго міра.

(¹) Законы Ману, XII; ср. Коеррен, I, 33; Rohlen, I, 173—174. Кольбрукъ въ эти дѣленія находитъ данными еще въ Ведахъ.—См. Transactions, 578.

Такая пантеистическая система эманаций послѣдовательно приводила къ мысли, что самъ Брама есть источникъ всякаго зла въ мірѣ столько же, сколько и добра, что само Божество есть виновникъ грѣха. Однако въ индѣйскомъ міросозерпаніи подобная мысль устраняется признаніемъ того, что міръ не обвиняетъ всего Брамю, хотя и происходитъ со всѣми своими недостатками и зломъ непосредственно изъ развитія его сущности. Брама—божество, какъ центръ бытія, выше Брамы, какъ міра, какъ лучей бытія. Брама и міръ не укладываются одинъ въ другой. Брама не есть весь міръ и, наоборотъ, міръ не весь Брама (¹). Міръ имѣетъ двѣ стороны, одна изъ которыхъ есть часть Брамы, какъ сила проникающая и одухотворяющая матерію, а другая нѣчто чуждое Брамѣ, таѣя, измѣнчивая и обманчивая оболочка. Равно какъ цѣлый міръ и всѣ вещи имѣютъ также двѣ стороны: то, что въ нихъ составляетъ различіе, разнообразіе, вѣшность, или вообще является образомъ, формой,—отлично отъ истинной сущности Брамы и составляетъ только недостаточное, болѣе или менѣе слабое и неполное его обнаруженіе, уже лишенное божественнаго достоинства; а то, что связуетъ въ единое все различіе предмета, какъ данной формы и образа, что является въ немъ внутреннимъ субстратомъ, безгѣлсною, живою и жизненною силою, душею вещи,—это есть истинный Брама, божественное въ вещи. Брама есть душа всего міра, какъ и всѣхъ отдѣльныхъ существъ; онъ вплетенъ и затканъ въ матеріальныя формы какъ ихъ владѣлка (²); но тѣмъ не менѣе сущность его остается выше всего и не измѣняется точно также, какъ не измѣняется солн-

(¹) Въ Ригъ-ведѣ (VШ) это образно представляется такъ, что будто Брама выдѣлилъ въ міръ только $\frac{1}{4}$ часть своего существа.—Wuttke, II, 294.

(²) Ind. St., I, 27, Mahanarayana-Upan.

це, когда его отображеніе, или отблескъ колеблется въ волнахъ ('). Какъ солнце, око вселенной, не повреждается отъ недостатковъ человѣческаго глаза, такъ остается неприкосновеннымъ среди скорбей міра единый, во всѣхъ существахъ обитающій Духъ (²).

Отчего-же возникло призрачное обнаруженіе Брамъ въ мірѣ—таја? Этотъ пунктъ не находитъ яснаго выраженія въ индѣйскихъ сочиненіяхъ (³) и комментаріяхъ, а оттого ббльшая часть изслѣдователей индѣйскаго религіозно-философскаго міросозерцанія или оставляютъ его безъ разъясненія (⁴), или въ ученіе о Брамѣ вводятъ новый членъ, по которому выходитъ, что Брама въ свою очередь имѣетъ свою основу въ еще болѣе высшемъ существѣ и относится къ этому существу какъ высшая эманация (⁵). Но сличеніе различныхъ выраженій въ упанишадахъ и толкованій, данныхъ учеными изслѣдователями, показываетъ, что отношеніе Брамъ, какъ совершеннаго бытія, къ міру, какъ бытію

(¹) Windischmann, S. 1774; 1778; Colebrook, Miscellan. Ess. p. 182.

(²) Ibid., S. 1716, Kathaka Upan.

(³) См. Wuttke, II, 281—282.

(⁴) Нѣкоторые останавливаются на простомъ предположеніи, что индѣйцы сознавали существенное противорѣчіе своей системы относительно развитія истиннаго Брамъ въ мірѣ неистиннаго бытія, но старались только «прикрыть» это противорѣчіе образами и подобіями; или наконецъ, не будучи въ силахъ уничтожить противоположность между міромъ и Брамю, сознательно мирились съ противорѣчіемъ, чтобы спасти систему. Первый взглядъ высказываетъ напр. Кёппенъ, втораго держится Вуттке. Но легче сказать, что индѣйцы прикрывали слабую сторону своей системы, или мирились съ нею, чѣмъ этому повѣрить. Въ самомъ дѣлѣ, когда за тотъ-же вопросъ о развитіи Брамъ и отношеніи его къ міру ваялась даже ортодоксальная философія Веданты, она безъ всякихъ прикрытій и примиреній отвергла дѣйствительное существованіе міра и признала его пустымъ призракомъ, мечтою, чтобы только избѣжать противорѣчія.

несовершенному, имѣеть другой и особенный смыслъ. Мы видѣли, что не смотря на свою существенную связь и единство съ міромъ, Брама все таки остается выше міра. Недостатки, несовершенства и вообще всякое зло присущи только матеріи, какъ чему-то призрачному, но не тому, что за призракомъ скрывается. Мировой Духъ по своей сущности остается чистымъ и только отчасти затемняется въ облекающей его матеріи. Слѣдовательно въ тотъ моментъ, когда Брама стала развиваться изъ самого себя, первыя существа, истекшія изъ его чистой и совершенной сущности, должны были находиться въ наиболѣе близкихъ отношеніяхъ къ его истинному бытію, а слѣдовательно они еще чужды были маѣа. Это, по индѣйскому воззрѣнію, былъ міръ боговъ, чистыхъ и безплотныхъ духовъ. Но затѣмъ и послѣдующіе ряды эманаций не заключали въ себѣ никакой необходимости и не испытывали вліянія какой вибудъ посторонней причины, въ силу которой онѣ должны были-бы утратить первоначальную чистоту своей божественной сущности и погрузиться въ призрачный и нечистый міръ матеріи. Саморазвитіе міроваго Духа требовало напротивъ, чтобы всѣ продукты этого саморазвитія были столько же истинны, сколько и подобны самому Брамѣ. Никакая система эманаций, хотя бы она простиралась въ безконечность, не могла наполнить зіяющей пропасти, раздѣляющей матерію отъ духа, міръ отъ Браны. Потому, какъ извѣстно, во всѣхъ системахъ эманаций, въ переходѣ отъ абсолютнаго Духа къ конечному міру матеріи, есть особенный посредствующій членъ. У индѣйцевъ этотъ посредствующій членъ составляетъ ученіе, или вѣрнѣе, преданіе о паденіи духовъ.

Ученіе о паденіи духовъ съ особенною ясностью излагается въ древнемъ преданіи, которое Голуэлль (Holwell) въ прошломъ столѣтіи нашель въ одномъ индѣйскомъ сочиненіи. Не смотря на то, что строгая критика имѣеть не мало данныхъ, чтобы отвергнуть подлинность фрагмента, дословно переведеннаго Голу-

эллець, не смотря на то, что обработка и изложеніе этого фрагмента у самихъ индѣйцевъ относится къ позднѣйшимъ временамъ ⁽¹⁾, сущность его содержанія слѣдуетъ однако признать за подлинный продуктъ индѣйскаго міросозерцанія, потому что оно подвергается многими мѣстами всѣхъ четырехъ Ведъ и упанишадъ, или наконецъ предполагается въ основѣ ихъ содержанія ⁽²⁾. Съ другой стороны, содержаніе фрагмента Голуэлля подтверждается извѣстіями миссіонера Рожера, жившаго въ Индіи еще въ XVII в. (1663 г.) и повидимому основательно знакомаго съ индѣйскими міровоззрѣніями, въ его сочиненіи „*Offene Thür zum verborgenem Heidenthum, Nürnberg, 1663, S. 309* ⁽³⁾. Наконецъ ученіе о паденіи духовъ у индѣйцевъ имѣетъ очевидную и ближайшую связь, какъ и вся ихъ древнѣйшая религія, съ ученіемъ парсійскихъ ариевъ о паденіи Аримана и такимъ образомъ заставляегь несомнѣнно убѣдиться въ томъ, что оно дѣйствительно существовало у нихъ еще въ древнѣйшія времена. Какъ у индѣйцевъ, такъ и у многихъ другихъ, дажо почти у всѣхъ народовъ древняго міра преданіе о паденіи духовъ составляетъ существенный членъ въ религіозно-антропологической системѣ вообще и особенно въ ученіи о душепереселеніи, а потому въ настоящемъ изслѣдованіи требуетъ особеннаго вниманія. По фрагменту Голуэлля, переведенному у Виндишмана ⁽⁴⁾, оно представляетъ слѣдующія черты.

⁽¹⁾ См. Creuzer, I, 428.—О. Новицкій, Постепенное развитие древн. филос. ученій, I, 159.

⁽²⁾ Онъ носитъ заглавіе: «Отрывокъ изъ четырехъ Ведъ»; между тѣмъ какъ уже въ законахъ Ману упоминаются только три Веды: Ригъ, Яджуръ и Сама-веда, а четвертая книга Атарва-веда возникла уже въ позднѣйшее время.—Windischm. S. 606.

⁽³⁾ Wuttke, II, 283.—Windischmann, S. 1617; ср. S. 608.

⁽⁴⁾ Windischmann, S. 585 и сл.; 618 и сл. Ср. Creuzer, I, 429 и сл.—О. Новицкій, ч. I, стр. 161 и сл.

⁽⁵⁾ S. 586—599.

Брама есть Единный (Ека) Господь (Isa), творецъ всего, что только существуетъ. Его можно сравнить съ совершеннымъ шаромъ, не имѣющимъ ни начала, ни конца. Онъ владычествуетъ надъ всѣмъ мірозданіемъ и ведетъ его по предустановленнымъ и неизмѣннымъ законамъ.... Господь единый, погруженный въ созерцаніе самого Себя, опредѣлялъ по исполненіи времени сообщить свое естество и величіе такимъ существамъ, которыя были бы одарены ощущеніемъ и способностью къ участію и наслажденію его блаженствомъ и къ его прославленію. Онъ образовалъ эти существа отчасти изъ своей собственной природы способными къ совершенству, но съ возможностью потерять его, такъ что тѣ и другое зависѣло отъ ихъ воли⁽¹⁾. Прежде всего Вѣчный сотворилъ Брамю (Brahmâ), Вишну и Сиву, потомъ Магазуру или Магадеву и весь міръ небесныхъ духовъ (surâs или devâs). Всѣ эти духи имѣли свободное существованіе въ умственной и нравственной гармоніи съ самою первоосновою своего бытія. Но часть ихъ въ силу своей свободы разрушила гармонію, которая ихъ связывала съ Брамю и полъ начальствомъ Магазуры отпала отъ него⁽²⁾. Тогда Господь сказалъ: я хочу образовать тѣла для каждого изъ падшихъ духовъ, чтобы они служили имъ въ теченіе извѣстнаго времени узами и жилищемъ. Въ этихъ тѣлахъ виновные духи должны подвергнуться естественному злу по мѣрѣ тѣхъ преступленій, въ какія они впади, потому что тѣлесная оболочка будетъ подлежать измѣненіямъ, разрушенію, смерти и возобновленію, подобно съ природой элементовъ, изъ которыхъ она будетъ состоять. Падшіе духи, заключенные въ смертныхъ тѣлахъ, должны постепенно подвергнуться 87 превращеніямъ. Пусть это будетъ для нихъ средствомъ покаянія и очищенія. И будетъ, что когда возмутив-

(1) Замѣчательнъ библейскій характеръ этого преданія и павтеистическое направленіе въ развитіи его подробностей.

(2) Wrihadaranjaka-Upan. у Виндишмана, S. 1655.

шіея души совершать назначенныя имъ 87 переселеній, они войдутъ въ новый образъ—въ тѣло коровы (¹), и когда тѣло коровы умретъ отъ старости, тогда падшій духъ, по моему милосердію, долженъ поселиться въ тѣлѣ смертнаго человѣка (murt), въ которомъ онъ можетъ вознмашаться до состоянія первобытной чистоты... Но, если кто изъ сопротивныхъ духовъ въ своемъ 89 жилищѣ, въ тѣлѣ смертнаго человѣка, не воспользуется моею милостью, тогда ты, о Сива, долженъ повергнуть его на извѣстное время въ тьму, а потомъ ты, о Вишну, долженъ помѣстить его снова въ низшій кругъ покаянія, отъ котораго онъ снова имѣетъ пройти все 89 ступеней очищенія.

Тогда Брама, какъ паукъ, изъ самого себя произвелъ сѣтъ вещественныхъ міровъ и изгналъ падшихъ духовъ въ призрачныя формы матеріи для очищенія (²), а самъ по прежнему среди великихъ областей—гува, какъ великая міровая Душа, пребываетъ какъ паукъ въ центрѣ сѣти, извлеченной имъ изъ себя же самого. Такимъ образомъ въ матеріальный міръ перешла только та часть существа Брамъ, которая первоначально развилась въ міръ высшихъ духовъ. Отсюда видно, какъ нужно понимать тѣ выраженія индѣйцевъ, по которымъ самъ Брама представляется падшимъ, какъ это

(¹) Эта черта въ высшей степени сообразна съ древнѣйшими предъавсепіями индѣйцевъ, уцѣлѣвшими и до сихъ поръ отъ тѣхъ временъ, когда все аріи вели пастушескую жизнь и почитали корову священнымъ животнымъ, имѣвшимъ религиозное значеніе. Въ индѣйской мифологіи образъ коровы связанъ съ предъавсепіями объ Индрѣ (M. Duncker, II, 20 и сл.). За убійство этого животнаго слѣдовала неизбежная смертная казнь. Былъ обычай при произнесеніи клятвы и при послѣднемъ издыханіи больного держать это животное за хвостъ, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ умирающій питалъ надежду сократить, или по крайней мѣрѣ облегчить переселеніе своей души изъ одного тѣла въ другое (Windischmann, S. 602.—Creuzer, I, 414—415.

(²) Windischmann, S. 590.—Buhlen, I, 165.

въ крайнемъ и буквальныймъ смыслѣ изображаетъ Крейцеръ⁽¹⁾. Очевидно, что въ подобныхъ представленіяхъ нужно отличать истинный смыслъ ихъ, выходящій изъ цѣлаго строя индѣйскаго міросозерцанія, отъ того значенія, какое даетъ фигуральный образъ выраженія, свойственный индѣйцамъ, чтобы не приписать послѣднимъ непримиримаго противорѣчія, въ какомъ бы они очутились, если бы вмѣстѣ съ идеей абсолютнаго и совершеннаго бытія Брами они допустили паденіе всего существа его въ міръ призраковъ и зла. Въ самомъ дѣлѣ, сущность индѣйскаго воззрѣнія на отношеніе міра къ Брамѣ заключается въ томъ, что падшіе духи не остались безусловными въ своемъ паденіи, какъ этого нужно бы было ожидать, если бы палъ весь Брама и если бы онъ всѣмъ существомъ своимъ совпадалъ съ міромъ. Напротивъ они заняли опредѣленное отношеніе къ своему чистому первоисточнику: облекшись въ формы матеріальнаго міра, падшіе духи, особенно заключенные въ высшей формѣ матеріи, въ человѣческомъ тѣлѣ, сознаютъ свою виновность и, проходя путь очищенія въ ухахъ плоти, стремятся возвратиться къ божественному источнику своего бытія, такъ что призраки и несовершенства матеріи въ концѣ всего должны исчезать и разсѣиваться, освобождая изъ себя части міровой Души, какъ истинную сущность своего бытія.

Итакъ смерть и потокъ измѣненій въ мірѣ матеріи и въ жизни человѣческой есть результатъ вины и грѣха, унаслѣдованнаго отъ первобытныхъ временъ, но въ своей сущности есть ложь, призракъ. Міръ полонъ жизни, потому что въ немъ дышетъ великая часть безконечнаго міроваго Духа; въ однихъ существахъ это дыханіе, эта жизнь почти совершенно сдвлена узамъ матеріи, въ другихъ, и особенно въ человѣкѣ, міровой Духъ освобождается отъ матеріальнаго

(1) Creuzer, I, 429 и сл.

гнѣта и постепенно приближается къ тому, что онъ есть въ своей чистой и неизмѣнной сущности. Только жизнь есть истинное бытіе, но истинное бытіе есть духъ, а истинный духъ есть единый Брами, и потому всѣ части міроваго Духа, отпавшія и разлившіяся отъ первоисточника жизни, естественно стремятся возвратиться въ кругъ вѣковъ къ своему исходному началу, къ Брамѣ. Отсюда уже становится понятнымъ положеніе человѣка во вселенной въ ряду другихъ существъ и его земное назначеніе, по индѣйскому міросозерцанію. Душа человѣка есть часть Божества, часть міровой Души, только въ падшемъ состояніи, и слѣдовательно по самому существу своему вѣчна и безсмертна, а тѣло его есть такая же призрачная форма, какъ и все остальное въ мірѣ матеріальныхъ предметовъ (¹). Какъ весь великій міръ произошелъ отъ Брами и имъ одушевляется, такъ и человѣкъ. По своей физической сторонѣ онъ произошелъ изъ тѣла Брами, т. е. по духу и смыслу индѣйскаго міросозерцанія это значитъ, что человѣческое тѣло слагается изъ тѣхъ-же матеріальныхъ элементовъ, изъ какихъ слагается весь остальной міръ, какъ оболочка міроваго Духа. Огонь сдѣлался въ человѣкѣ рѣчью и вошелъ въ уста его; воздухъ сдѣлался дыханіемъ и вошелъ въ носъ; солнце перешло въ видъ его и проникло въ глаза; пространство сдѣлалось слухомъ и заняло свое мѣсто въ ухахъ; растенія сдѣлались волосами и покрыли кожу, луна сдѣлалась сердцемъ (manas) и вошла въ грудь и т. д. (²). Образовавшійся такимъ образомъ человѣческій организмъ живетъ въ тѣснѣйшей и безусловной связи съ природой, и тѣже элементы, изъ которыхъ онъ произошелъ, служатъ средствомъ для его жизненныхъ отправленій, для его поддержанія и сохраненія. „Изъ Atman (Брами) произошолъ эфиръ, говорится въ

(¹) Lettres édif. et curieuses., t. II, p. 464.

(²) Windischmann, S. 1586.—Wuttke, II, 296.

одной из упанишадъ, изъ ээира воздухъ, изъ воздуха огонь, изъ огня вода, изъ воды земля, изъ земли растенія, изъ растеній пища, изъ пищи человѣкъ; человѣкъ составляется изъ пищевого сока; изъ пищевого сока его голова, изъ него его правая сторона, изъ него его лѣвая сторона, изъ него его душа (*âtman*)⁽¹⁾. По своей духовной сторонѣ человѣкъ вмѣщаетъ въ себя частицу божественной сущности, отпавшую отъ Брами. Душа является въ немъ какъ-бы сгущеніемъ, индивидуальнымъ типомъ всепроникающаго мірового Духа. Достигая въ человѣкѣ высшей степени концентрации, великая міровая Душа (*Paramâtma*) становится тѣмъ, что есть духъ человѣческой (*âtma*), и объединяетъ собою все многообразіе и разнообразіе чувственно-матеріальнаго состава человѣка. Такимъ образомъ Брами, первоначально распавшійся въ космогоническомъ процессѣ на элементы и формы природы, въ составѣ человѣческаго организма какъ бы снова собирается въ одинъ пунктъ, къ идеальному единству бытія. Міровой Духъ, который соединенъ со всѣми вещами въ мірѣ, какъ скрытая сила міровой жизни, какъ субстратъ ихъ бытія и формы, соединяется съ человѣческимъ составомъ и становится духомъ человѣка (*djivâtma*). Потому,

(1) Т. е. душа выходитъ изъ пищевого сока не по своей сущности, а по скольку питаніе служить путемъ объѣда формъ, въ которыхъ проявляется единый Брами.—*Ind. St.*, I, 217.—Питаніе вообще играетъ у индѣйцевъ важную роль и имѣетъ глубокое значеніе. «Изъ пищи состоятъ всѣ существа, которыя когда-либо находились на землѣ, говорится въ упанишадахъ; чрезъ пищу живутъ они, а въ заключеніе сами становятся пищей, такъ что пища есть древнѣйшее изъ всѣхъ вещей».—*Ind. Stud.* I, cit.—«Не безчестъ питанія. Это заповѣдь (*vrâtam*). Питаніе есть *brahman*, потому что изъ питанія возникаютъ всѣ существа, а возникши живутъ посредствомъ питанія, и умирая снова становятся питаніемъ».—*Ind. Stud.* II, 229; 232. *Briguvalli-Upan.* Ср. *Tshandogja-Upan.* у Вишишмана, S. 1618; 1693. *Wuttke* II, 297.

какъ вся природа есть великій одушевленный міръ (микрокосмосъ), такъ человѣкъ есть малый одушевленный міръ (микрокосмосъ) (¹). Въ человѣкѣ повторяется въ маломъ видѣ тотъ тройственный міръ *guna's*, по ступенямъ котораго располагаются ряды эманаций изъ божественнаго существа Брами (²). Представителями двухъ низшихъ качествъ (*guna*) въ человѣкѣ является съ одной стороны тѣло со всѣми его чувственными отправленіями (³), съ другой стороны то, что въ человѣкѣ есть человѣческаго, личнаго,—его низшая душа, не достигающая чистоты духа и потому называемая тонкимъ тѣломъ, или эфирной оболочкою духа (⁴). Высшая сторона міра, *sattwa*, въ человѣкѣ обнаруживается какъ часть Божества, искра изъ пламени Вѣчнаго, духъ въ собственномъ смыслѣ. Тѣло и вся чувственная сторона человѣка, какъ *маја*, есть ничто въ сравненіи съ духомъ, который составляетъ истинную основу человѣческаго существа. „Знай, говорится въ Катакауанишадѣ, что духъ есть господинъ колесницы, а колесница есть тѣло; познай, что разумъ есть возница, а *мапас* (сердце) бразды, чувства—это кони, а міръ предметовъ—ихъ путь“ (⁵). Духъ обитающій въ „пустотѣ человѣческаго сердца“ тоньше, чѣмъ тонкое, больше, чѣмъ великое (⁶). „Въ этой пустотѣ, въ небольшомъ пространствѣ, наполненномъ эфиромъ (*акаша*) есть

(¹) По словамъ Бушѣ, индѣйскіе брамины постоянно повторяютъ, что человѣкъ есть малый міръ, и что все, что происходитъ въ мірѣ великомъ, происходитъ и въ человѣкѣ.—*Lectr. éd. et sug.*, II, 484.

(²) Законы Ману, кн. XII, 24.

(³) *Ib.*, I, 15 и сл.; *Vedanta-sara* у Виндишмана, S. 1782.

(⁴) Законы Ману, I, 14 и сл.; Windischmann. S. 1783—1785 и сл.; *Kathaka-Upan.*, 1713; 1772; ср. *Creuzer*, I, 425.

(⁵) Windischmann, 1713; *Ind. St.* II, 170.—Замѣчательно сходство этого образа съ тѣмъ, какой представляеть Платонъ въ *Федрѣ*, 253, Д.—256, Е.

(⁶) *Ibid.*, S. 1712.

жилище Брамь (¹). Тѣло есть городъ Брамь; въ этомъ городѣ находится подобный лотосу маленькій домикъ (manas), въ немъ тонкій эфиръ, а въ эфирѣ духъ“ (²). Такимъ образомъ духъ относится къ тѣлу такъ же, какъ міровой Духъ къ міру; онъ составляетъ самостоятельное начало прежде всего своей собственной жизни, непричастной ничему матеріальному, и только потомъ уже является основою человѣческаго организма. Организмъ со всѣми чувственными отправленіями связываетъ духъ какъ оковами, и въ немъ онъ находится въ неистинномъ своемъ состояніи. Сущность духа не въ томъ, чтобы онъ посредствомъ тѣлесныхъ органовъ соотносился съ внѣшнимъ міромъ, ощущалъ-бы его измѣнчивыя явленія; а въ спокойномъ созерцаніи своего истиннаго бытія, чуждаго матеріи, ограниченій, условій, обстоятельствъ, пожеланій и пр. (³). Все, чтò идетъ отъ внѣшняго міра, мимолетно и не имѣетъ къ духу ни малѣйшаго существеннаго отношенія. „Какъ птицы прилетаютъ на дерево, гдѣ у нихъ свито гнѣздо, такъ все относится къ духу: земля, вода, огонь, эфиръ, глазъ, ухо и пр., потому что это духъ смѣтитъ, слышитъ, обоняетъ, вкушаетъ, познаетъ, дѣйствуетъ и пр.“ (⁴). Но духъ ко всему остается равнодушнымъ; только низшая сторона его, душа (manas), какъ качественная, личная сторона человѣка, соприкасается съ мі-

(¹) Windischmann, S. 1353; 1715; 1717.

(²) Ind. Stud., I, 269.

(³) Отсюда индѣйцы пришли къ мысли, что жизнь духа возобновляется въ наиболѣе полномъ видѣ во время глубокаго сна, когда человѣкъ не видитъ и не ощущаетъ никакихъ событій ни въ дѣйствительности, ни во снѣ. Но лишь только онъ просыпается, къ нему возвращается даръ слова со всѣми именами и названіями, зрѣніе со всѣми образами, слухъ со всѣми тонами, всѣ пожеланія и влеченія сердца. Спокойная, сама себѣ равная жизнь духа снова возмущается, и онъ снова впадаетъ во власть матеріи. — Kauschitaki-Upan. у Виндишмана, S. 1349.

(⁴) Прагна-Upan. въ Ind. Stud., I, 449.

ромъ. „Двѣ птицы неразлучно обитаютъ на одномъ и томъ же деревѣ; одна изъ нихъ (manas), вкушаетъ сладкіе плоды его, а другая (âtma), не вкушая, только смотритъ на нихъ“ (1).

Какъ легко видѣть, въ антропологіи индѣйцевъ проходитъ тоже строгое раздѣленіе, или даже разрывъ между духомъ и тѣломъ, какой существуетъ по ихъ религіозно-космогоническимъ воззрѣніямъ между Брамой и міромъ. Духъ и матерія, душа и тѣло единство и множество представляли для индѣйцевъ печальный дуализмъ, уничтоженіе котораго было ихъ завѣтнымъ стремленіемъ. Въ уничтоженіи этого дуализма, въ устраненіи всего, что стояло на пути къ возвращенію души изъ темницы тѣла въ чистую субстанцію Брамы, къ единенію съ Божествомъ, къ „слиянію капли съ океаномъ“, заключалось истинное блаженство и послѣдняя цѣль всѣхъ земныхъ стремленій человѣка. Находясь въ тѣлѣ, душа человѣка чувствуетъ и сознаетъ, что это тѣло не есть ея истинное жилище, что по смерти его она должна освободиться отъ узъ чуждой ей матеріи и начать безсмертную жизнь, свойственную ея существу. Какъ искра и совершенное подобіе Божества, какъ истеченіе самого Брамы, она стремится къ полному соединенію съ нимъ. Но какъ же возможно это соединеніе съ Божествомъ, когда человѣкъ, находясь въ матеріальномъ мірѣ, подверженъ порчѣ и грѣху? На высотѣ своего міросозерцанія индѣйцы ясно сознавали, что никто не могъ достигнуть Брамы, чистаго и всесовершеннаго Духа, если душа его не очистится и совершенно не освободится отъ всего чувственнаго и матеріальнаго, которое облекаетъ ее мракомъ нечистоты и грѣха и дѣлаетъ ее рабою плоти. Оттого, по индѣйскому міросозерцанію, образовался мрачный взглядъ на жизнь человѣка на землѣ, вызвавшій на практикѣ строжайшій аскетизмъ. Еще

(1) Mundaka-Upan., у Виндишмана, S. 1704.

въ Ведахъ часто встрѣчаются жалобныя размышленія о ничтожествѣ земныхъ вещей и человѣческой жизни, при чемъ мысли постоянно обращаются къ воспомина-ніямъ о прежнемъ блаженномъ состояніи человѣчества. Весь матеріальный міръ по взгляду индѣйцевъ есть продуктъ грѣха, а земная жизнь есть юдоль скорби и нечистоты; тѣло человѣка—темница души, узы, вало-женныя на нее за грѣхъ, который она должна очисти-ть и снять съ себя вмѣстѣ съ одеждою тѣла, чтобы возвратиться въ первобытное блаженное состояніе. Вся жизнь природы, въ формахъ которой томились какъ въ плѣну части божественнаго существа, въ глазахъ индѣйцевъ представлялась постояннымъ процессомъ очищенія, непрестаннымъ восхожденіемъ очищающихся душъ чрезъ всѣ области бытія (guna's) отъ несовершеннаго къ совершенному. Такъ какъ съ этой точки зрѣнія вся вселенная есть цѣпь существъ, въ кото-рой падшія части Браны въ постепенной прогрессіи стремятся къ соединенію съ своимъ божественнымъ началомъ, то эти части міроваго Духа, по смерти и разрушеніи ихъ тѣлесной формы постепенно должны переходить въ высшіе роды бытія, пока духъ не до-стигнетъ той степени чистоты и свободы отъ матеріа, которая открываетъ возможность къ переходу его въ лоно Браны. Отсюда возникаетъ у индѣйцевъ ученіе о душепереселеніи, послѣдовательное развитіе котора-го начинается въ упанишадахъ и законахъ Ману, про-ходитъ въ философскихъ системахъ и заканчивается въ буддизмѣ.

γ) *Ученіе о душепереселеніи и въ упанишадахъ и за-
конахъ Ману.*

Въ индѣйскомъ міросозерцаніи земная жизнь для человѣческой души является переходнымъ состояніемъ; не въ ней кроется конечная цѣль для безсмертнаго духа, который стремится сбросить съ себя тлѣнное тѣло какъ обветшавшее и изношенное платье. Потому

у индѣйцевъ мы не найдемъ того страстнаго желанія долгой и счастливой земной жизни, какое обнаруживаютъ народы, у которыхъ чаяніе безсмертія не достигло до яснаго сознанія; мы находимъ наоборотъ постоянныя жалобы на гнѣтъ тѣлесныхъ оковъ, которыя духъ старается разбить. Душа человѣка остается въ измѣнчивомъ и превратномъ мірѣ только до тѣхъ поръ, пока она не созрѣетъ для возвращенія въ неизмѣнное бытіе божественнаго существа, изъ котораго она проистекла. Но большую часть людей смерть застигаетъ прежде, чѣмъ они могутъ дойти до требуемаго совершенства. Потому ихъ неочистившаяся душа снова погружается въ матерію и прививаетъ новую тѣлесную форму, сообразную съ личнымъ, индивидуальнымъ складомъ и содержаніемъ каждаго человѣка. Вмѣстѣ съ измѣненіемъ всѣхъ матеріальныхъ формъ въ мірѣ должна и душа человѣка вращаться въ различныхъ областяхъ земнаго бытія, смотря по степени своей чистоты, пока не сдѣлается достойной вѣчнаго успокоенія въ абсолютной сущности Брами.

Но, какъ намъ уже извѣстно, въ періодъ составленія Ведъ ученіе о душепереселеніи не было извѣстно у индѣйцевъ въ томъ видѣ и значеніи, въ какомъ оно развивается изъ пантеистическаго одухотворенія природы, когда центромъ и абсолютнымъ началомъ всего сущаго сдѣлалось понятіе и представленіе о Брамѣ. Вѣрованія относительно посмертной участи человѣка мы застаемъ еще на той ступени развитія, когда сложилось представленіе о царствѣ мертвыхъ, въ которомъ владычествуетъ Яма. Только уже въ упанишадахъ и законахъ Ману рядомъ съ древне-арійскими представленіями о царствѣ Ямы систематически развивается ученіе о душепереселеніи (1). Впрочемъ въ

(1) Windischmann, S. 1673: Zum Beweiss, dass die Lehre von der Seelenwanderung ihre ersten Grundzüge und Umriss schon in den upanischen habe.

упанишадахъ встрѣчаются вообще только отдѣльныя черты новыхъ вѣрованій, развившихся въ связи съ пантеизмомъ. Одна Чандогья - упанишада содержитъ болѣе ясное и полное ученіе о душепереселеніи относительно тѣхъ людей, которые ведутъ созерцательную пустынную жизнь въ подвигахъ покаянія и самоумерщвленія, и тѣхъ, которые чтутъ благочестіе и добродѣтель „на обыкновенныхъ мѣстахъ“ (1). „Познающіе, которые ведутъ въ лѣсу жизнь отшельниковъ, говоритъ Чандогья, достигаютъ солнца, отъ солнца луны, отъ луны молніи, а молнія ведетъ ихъ въ Брамѹ“; а не посвятившіе себя подвигамъ созерцанія и пустынной жизни чрезъ область ээира достигаютъ луны и здѣсь нѣкоторое время наслаждаются блаженствомъ, которое они заслужили добрыми дѣлами. „Послѣ того, какъ они тамъ проживуть столько времени, сколько надлежитъ, они снова возвращаются въ міръ по тому же пути, по какому шли: сначала въ область ээира, изъ ээира въ область грубой атмосферы, въ вѣтеръ; когда бываетъ вѣтеръ, поднимается паръ, изъ пара образуется туманъ, изъ тумана облака, изъ облаковъ идетъ дождь. Опускаясь вмѣстѣ съ дождемъ на землю, души переходятъ въ рисовое, или кунжутное растеніе, въ какую-нибудь другую траву, или дерево, откуда имъ трудно избѣжать (2). Тѣ, которые вели себя хорошо, получаютъ прекрасную мать (joni) изъ касты браминовъ, или кшатрія, или вайсія; а которые вели себя дурно, тѣмъ достается дурная мать—собака, вепрь, или чандала (парія). Но ни на одномъ изъ этихъ путей не остаются визшія, часто возвращающіяся къ земной жизни существа: ихъ удѣлъ быть постоянно

(1) Windischmann, S. 1675 и сл.

(2) Ср. Kaushitaki-upan. въ Ind. St., I, 395. Душа посредствомъ тонкаго, воздухообразнаго тѣла восходитъ на луну и оттуда нисходитъ снова на землю въ дождѣ и такимъ путемъ входитъ въ растенія, въ животныхъ, или въ человека.—Ср. Bastian, II, 452—453.

ражласмыми и умирать. Оттого-то этотъ міръ никогда не будетъ наполненъ существами (¹).

Въ томъ видѣ, въ какомъ ученіе о душепереселеніи излагается въ упанишадахъ, можно отмѣтить двѣ главныхъ черты, показывающихъ послѣдовательность перехода отъ древнихъ вѣрованій и представленій относительно посмертной участи человѣка къ новымъ, которыя возникли въ связи съ пантеизмомъ. Путь переселенія души идетъ чрезъ свѣтила и вообще имѣетъ планетно-стихійный характеръ, въ чемъ очевидно выражается древнѣйшее представленіе о происхожденіи души отъ свѣтилъ и о возвращеніи ея въ тѣ же области эфирнаго пространства, въ жилище стихійныхъ боговъ и геніевъ, на луну и солнце (²). Въ минуту смерти, учатъ брамины, душа добродѣтельнаго человѣка чрезъ темя выходитъ изъ тѣла, встрѣчается съ солнечнымъ лучемъ и вмѣстѣ съ нимъ возносится къ солнцу; на пути она озираетъ всѣ міры, наслаждается всѣми ими и чрезъ ворота солнца, или чрезъ „безсмертную дверь неба“ — луну вступаетъ въ блаженный міръ Брами (³). Душа нечестиваго идетъ не чрезъ темя, а изби-

(¹) Windischmann, S. 1675—1676.

(²) Ibid. S. 1565: Alle Wanderungen der Lebendigen beziehen sich näher oder ferner auf den lichten Kreislauf des Purusha (міроваго Духа) in der Sonne. — Бушѣ въ этомъ отношеніи передаетъ замѣчательныя черты индѣйскихъ вѣрованій. Раджи, подобно инкамъ у мексиканцевъ, происходятъ съ солнца. Когда ночью по небу скатывается метеоръ, индѣйцы думаютъ, что это ниспадають души въ различныя земныя тѣла. Брамины увѣряютъ, что слетающія такимъ образомъ души останавливаются на травѣ, входятъ съ пищей въ тѣла коровъ и овецъ и этимъ путемъ возраждаются на землѣ. Если душа попадаетъ на ту пищу, которую съѣдаетъ беременная женщина, она входитъ въ ребенка, находящагося въ утробѣ матери. *Lettres édif. et curieuses. t. II, 474.*

(³) Windischmann, S. 1362; ср. Kauschitaki-Up. въ *Jnd. St.*, I, 395.

раетъ какойнибудь другой путь и остается въ этомъ мірѣ, пожиная плоды своихъ дѣлъ (¹). Чѣмъ дальше отъ солнца проходитъ душа на пути своихъ переселеній, тѣмъ больше она подпадаетъ темному вліянію матеріи и страстей; а чѣмъ ближе, тѣмъ свѣтлѣе, чище и скокойнѣе она становится и въ полной гармоніи вмѣстѣ съ этимъ свѣтиломъ совершаетъ свой дальнѣйшій путь къ Брамѣ, совершенно освобождаясь отъ матеріи и переселеній въ ея формахъ (²). Легко замѣтить, что странствованіе и переселеніе душъ въ упанишадахъ сильно напоминаетъ сродныя и подобныя представленія у мексиканцевъ, или кельтовъ (³); но съ другой стороны уже видно, что конечною цѣлью переселеній души служатъ не свѣтила и не другое какоенибудь жилище отшедшихъ душъ, а возвращеніе къ высшему началу всѣхъ существъ, къ Брамѣ. Достойные достигаютъ этой цѣли, а недостойные снова возвращаются на землю и возраждаются въ новыхъ тѣлахъ, напр. тигровъ, птицъ, рыбъ, червей, сообразно съ своимъ нравственнымъ состояніемъ (⁴), чтобы путемъ постепеннаго очищенія въ узахъ матеріи въ концѣ всѣхъ переселеній достигнуть желаннаго соединенія съ Брамой.

Въ полномъ развитіи ученіе о душепереселеніи является въ законахъ Ману (около 900 до Р. X. (⁵)), гдѣ оно выражено уже въ формѣ искусственной теологической системы, хотя впрочемъ и здѣсь еще удерживается предшествующая форма представленій о мѣстахъ, въ которыхъ души, смотря по своимъ заслугамъ,

(¹) Windischmann, S. 1363.

(²) Ibid., S. 1565—1566.

(³) Въ этомъ смыслѣ особенно замѣчательна одна надгробная индѣйская пѣснь въ *Asiat. Research.*, VII, 244.—Ср. Риттеръ, *Исторія философіи древнихъ временъ*, стр. 110.

(⁴) Kauschitak:-Upan.

(⁵) M. Duncker, II, 96—97; Björnstierna, *Die Theogonie, Philosophie und Kosmogonie der Hindus*, S. 11; 56.

или подвергаются мученіямъ, или наслаждаются блаженствомъ⁽¹⁾. Вся XII книга Ману излагаетъ условія, при которыхъ происходитъ переселеніе души изъ одного тѣла въ другое, пока она не разрѣшится отъ узъ матеріи и не погрузится въ безконечную сущность Брами. Прежде чѣмъ душа по отрѣшеніи отъ тѣла облекается въ новое, она должна явиться на судъ мертвыхъ въ подземномъ царствѣ Ямы, чтобы дать отчетъ въ своихъ дѣлахъ, и въ случаѣ преобладанія грѣховъ, она несетъ наказаніе въ различныхъ адскихъ мѣстахъ, или наслаждается блаженствомъ въ мѣстахъ наслажденія за свои добрыя дѣла⁽²⁾. Но въ законахъ Ману неопредѣленные, хотя и яркіе образы существованія души въ мѣстахъ тѣней потеряли свой смыслъ. Возвышенное пантеистическое міросозерцаніе индѣйцевъ полагало начало и конецъ всѣхъ стремленій и цѣлей человѣка въ абсолютномъ бытіи Брами, къ которому онъ долженъ возвратиться. Потому, въ глазахъ индѣйцевъ, все чувственное носило печать несовершенства; идея несовершенства и грѣховности, облекающей человеческую душу въ матеріальномъ мірѣ вообще и въ частности въ ея собственномъ тѣлесномъ организмѣ, глубоко проникала ихъ религіозное сознаніе. Для добродѣтельной души съ одной стороны недостаточно было чувственныхъ наслажденій, какими обставлялась ея посмертная жизнь по древнимъ представленіямъ, а съ другой стороны, занятная нечистою матеріею, она еще недостойна возвратиться къ своему божественному началу. Въслѣдствіе этого добродѣтельная души, но еще недостойныя соединенія съ Брамою, наслаждаются блаженствомъ, какъ непосредственнымъ воздаяніемъ за ихъ добрыя дѣла, только въ продолженіи ограниченнаго

(¹) Законы Ману, XII. 20 — 21 (у Pauthier въ *Livres sacrés de l'Orient*; у Виндишмана S. 1662 — 1673). Душа при этомъ остается въ тонкой тѣлесной оболочкѣ.—Ibid. 16.

(²) Ibid., 17; ср. Bohnen, I, 175—176.

времени. Заслуги добрыхъ дѣлъ съ теченіемъ времени получаютъ полную уплату, и затѣмъ душа, еще не вполне очистившаяся отъ узъ матеріи, снова возвращается на землю, чтобы продолжать путь своего усовершенствованія и въ концѣ всего достигнуть соединенія съ самимъ божествомъ, съ Брамою, въ которомъ человѣкъ чаялъ найти полноту бытія для своей безсмертной души (¹). Судра долженъ былъ возвыситься до возрожденія въ тѣлѣ вайсія, вайсія стремился сдѣлаться послѣ смерти кжатрія, кжатрія жакдалъ возрожденія въ тѣлѣ брамина, а этотъ послѣдній, посредствомъ неустанныхъ подвиговъ самоотреченія и самоумерщвленія, восходилъ въ лоно Брамь (²). Но не однимъ добродѣтельнымъ душамъ открыть путь очищенія и достиженія Брамь; грѣшному и грѣховному человѣчеству никогда не хотѣлось вѣчной гибели за предѣлами земной жизни, а хотѣлось спасенія и блаженства. Несказанныя адскія мученія, которыми грѣшныя души по законамъ Ману уплачивали за избытокъ своихъ грѣховъ (³), имѣютъ конецъ (⁴). Черезъ определенное время эти души снова поселяются въ земныхъ тѣлахъ, только уже въ болѣе низкихъ, чѣмъ въ какихъ онѣ жили прежде, соразмѣрно съ тѣмъ, на сколько онѣ допускали надъ собою власть грѣховной матеріи и слѣдовательно отделились отъ божественнаго центра всего сущаго, Брамь. Изъ глубины своего паденія онѣ снова предпринимаютъ путь къ соединенію съ Брамою, такъ что адскія мученія для нихъ бываютъ только началомъ очищенія (⁵). Предъ грѣшною душею, какъ и предъ добродѣтельною, открывается одна и таже высшая цѣль всѣхъ

(¹) Законы Ману, XII, 18—21.—Ср. Charma, Essai sur la philosophie orientale, p. 39.

(²) Ibid. IX, 335.

(³) Ibid. XII, 75—76.

(⁴) Ibid., 22.

(⁵) Ср. Creuzer, I, 536; Parall. d. relig. t. I, p. 1-èe, 196; 229.

человѣческихъ стремленій—достиженіе Брамь и вѣчное упокоеніе въ его неизмѣнной сущности; она всегда можетъ и должна стремиться къ выходу и возвращенію въ прежнее состояніе, изъ какого она ниспала, чтобы потомъ снова продолжать свой путь къ Брамѣ съ той ступени бытія, съ которой она подверглась паденію.

Смотря по тяжести своихъ грѣховъ, душа поселяется послѣ адскихъ мученій или въ тѣлѣ паріи, или животнаго (¹). Браминь, или кжатрія, опускаясь глубже въ бездну матеріи, возраждается въ тѣлѣ низшихъ кастъ и даже животныхъ, такъ что, переселяясь чрезъ различныя тѣла, душа можетъ низойти отъ высшихъ ступеней до самыхъ низшихъ. „Облеченная въ многообразную тьму,—воздаяніе за ихъ дѣла,—все существа ощущаютъ удовольствіе, или страданіе, говоритъ Ману, изложивши исторію мірообразования; исходя отъ Бога, они нисходятъ даже до растений въ этомъ ужасномъ мірѣ бытія, который постоянно погружается въ тлѣніе и гибель (²) и вращается подобно колесу въ процессѣ ражданія, возрастанія и смерти (³). Такимъ образомъ пути переселеній человѣческой души, которые возникаютъ изъ ея дѣлъ, расходятся по высшей (sattva), средней (radschas) и низшей (tamas) области мірозданія (⁴). Sattvika's (праведные) восходятъ къ божественному бытію, radschasa's (совершенствующіеся) поступаютъ въ человѣческія тѣла, tamasa's (грѣшные) переселяются въ тѣла животныхъ (⁵). Каждый изъ путей по тремъ областямъ—guna въ свою очередь раздѣляется на три части — низшую, среднюю и высшую, и вступленіе въ каждую изъ нихъ зависитъ отъ различія въ дѣлахъ и степени познанія очищающейся души (⁶).

(¹) Ману, XII, 43—44.

(²) Ibid. I, 49—50.

(³) Ibid. XII, 124.

(⁴) Ibid., 24.

(⁵) Ibid., 40.

(⁶) Ibid., 41.

Бездушные предметы, камни, деревья и т. д., черви, насекомыя, гады, змѣи, рыбы, черепахи, домашнія и дикія животныя составляютъ низшій путь *tamas*. Слоны, лошади, судра, варвары, львы, тигры и кабаны находятся на среднемъ пути *tamas*. Пѣвцы, музыканты, птицы, фигляры *rakschasa's* и *pisatscha's* ⁽¹⁾ проходятъ высшій путь *tamas*. Войцы, борцы, актеры, фехтовальные учителя, оружейники и т. д., а равно люди, предающіеся игрѣ и пьянству, служатъ жилищемъ душъ, совершающихъ путь очищенія въ низшей области *radschas*. Цари и кшатрія, придворные брамины и тѣ, которые сильны въ словѣ и битвѣ, совершаютъ средній путь *radschas*. Геніи, носящіеся въ воздушномъ пространствѣ (*gandharva's*, *guhjaka's* и *jakschas*) проходятъ высшій путь *radschas* ⁽²⁾. Кающіеся, благочестивые нищіе, брамины и сонмы небесныхъ духовъ, пребывающихъ въ мѣстахъ небесныхъ свѣтилъ, находятся на низшемъ пути *sattva*. Приносящіе жертву, *rischi's*, *deva's* (высшіе духи) проходятъ средній путь *sattva*. Брама, всеобразующій, духъ правды, духъ великій (*Mahanâtma*) составляетъ высшую ступень *sattva* и конечный предѣлъ всѣхъ переселеній души ⁽³⁾.

Въ наградахъ и наказаніяхъ у Ману, какъ у всѣхъ народовъ, сохраняющихъ первобытный образъ мыслей относительно нравственныхъ требованій, наблюдается законъ строгаго возмездія,—око за око, зубъ за зубъ. Между грѣхомъ съ одной стороны, добродѣтелью съ другой и переселеніемъ души отыскивается и устанавливается какое нибудь хотя грубое соотвѣтствіе. Напримѣръ, кто отдастъ неимущему поле, тотъ по возрожденіи получитъ тоже территоріальное вознагражденіе; кто отдастъ хижину, получитъ дворецъ; кто дастъ

(1) Существа въ родѣ вудколлаковъ, или унйрей, блуждающія около могилъ.

(2) Ману, XII, 45—47.

(3) Ibid., 48—50.

лампу, получить зоркость и т. п. (¹). Укравшій мясо—возродится коршуномъ, хлѣбъ—крысой (²). Сообразно съ своими дѣлами люди возраждаются глухими, нѣмыми, слѣпыми, уродами; кто не очистился отъ своихъ грѣховъ, тотъ при своемъ возрожденіи носитъ на своемъ тѣлѣ ихъ неизгладимые признаки (³). Души входятъ въ тѣла не по выбору, а по своей принудительной качественности (*chankcharam*), сообразно съ которой Брама предназначертываетъ всю будущность души на швахъ черепа того тѣла, какое она имѣетъ одушевить (⁴). Существа, одаренныя разумомъ, говорится въ законахъ Ману, получаютъ награду и наказаніе за дѣйствія духа—въ духѣ, за рѣчи—въ органахъ рѣчи, за дѣйствія тѣла—въ тѣлѣ. За тѣлесныя проступки душа человѣка по смерти переходитъ въ бездушную вещь, за грѣхи рѣчи получаетъ видъ какойнибудь птицы, или четвероногаго животнаго, за грѣхи духа возраждается въ низшихъ человѣческихъ классахъ (⁵). За жестокость душа переходитъ въ хищнаго звѣря (⁶); кто ударить брамина, который представляетъ существо ближайшее къ Брамѣ, съ намѣреніемъ и въ гнѣвѣ, хотя стебелькомъ травы, тотъ послѣ вѣковыхъ страданій въ мѣстахъ мученій снова двадцать одинъ разъ появляется на свѣтъ въ тѣлѣ какогонибудь низкаго животнаго. Кто пролилъ кровь брамина, того прежде всего въ адскихъ мѣстахъ разрываютъ хищныя животныя столько лѣтъ, сколько пылинокъ и песчинокъ омо-

(¹) Ману, IV, 229—232.

(²) Ibid., XII, 61—63.

(³) Ibid., XI, 52—53.

(⁴) Ibid., XII, 25; *Lettr. édif. et cur.*, t. II, p. 476—478.—Идея принудительной качественности въ послѣдствіи у буддистовъ получила существенное значеніе въ ихъ ученіи о душепереселеніи.

(⁵) Ibid. XII, 8—9; 51 и сл.; 81.

(⁶) Ibid., 59.

чила пролитая кровь, а за тѣмъ душа его переходитъ въ собаку, или осла, самыхъ презрѣнныхъ животныхъ на Гангесѣ (¹). Душа брамина, употребляющаго спиртные напитки, переселяется въ тѣло червяка, или трупоядной птицы, душа брамина, виновнаго въ кражѣ, поселяется въ паука, змѣю и т. п. (²). Кто убиваетъ и ѣстъ животное, не подавая отъ него милостыни, долженъ столько разъ умирать насильственной смертью и вновь возраждаться, сколько волосъ на головѣ убитаго животнаго (³).

Такимъ образомъ человѣческія души постоянно страиваются и переселяются; всѣ онѣ страдаютъ и расплачиваются за вины и прегрѣшенія прежняго существованія. Различная, повидимому незаслуженная судьба и участь людей объявляется жизнью души въ прежнемъ тѣлѣ (⁴). „Какою виною я навлекла на себя гоненье такое? сѣтуетъ Дамаянти. Кому я дѣломъ, иль словомъ, иль мыслию зло приключила? Знать въ прежней жизни была я преступна; за то и въ теперешней должно мнѣ до гроба страдать“ (⁵). Само собою разу-

(¹) Ману, IV, 165—169; XII, 55.

(²) Ibid. XII, 56.—57.

(³) Ibid. V, 38; Ср. Scharma, 55—57.

(⁴) Wuttke, II, 405; у него: Wilson, Theater der Hindu, I, 223.

(⁵) Налъ и Дамаянти V; ср. Сакунтала Калидазы у Ф. Шлегеля въ Ueber die Sprache und Weisheitd. Hindus.—Бушѣ рассказываетъ, что когда онъ находился въ тюрьмѣ въ Тарколамѣ, одинъ изъ начальниковъ страны, питавшій къ нему сочувствіе, обратился къ нему съ слѣдующими словами: «Вотъ вы все не вѣрите въ переселеніе душъ,—можете ли вы отрицать его теперь? Я знаю, что вы съ юныхъ лѣтъ были санас', вели строгую жизнь пустытника, никому не дѣлали зла, всѣмъ указывали путь къ спасенію. За чтѣ-же вы теперь томитесь въ этой мрачной тюрьмѣ? Безъ сомнѣнія не за грѣхи настоящей жизни, а за тѣ, которые вы сдѣлали въ прошлой». Lettr. édif. et. curieux., t. II, p. 479.

мѣется, что путь переселеній могъ тянуться безконечно долгое время, и для фантазій индѣйцевъ открывалось свободное и огромное поле для того, чтобы развить и представить ученіе о переселеніи душъ въ живыхъ образахъ и картинахъ (¹). Съ точки зрѣнія индѣйцевъ различныя классы и роды тварей представляютъ не только различныя стадіи эманаций Брамь, но вмѣстѣ и ступени чистоты, которой достигаютъ отдѣльныя души на своемъ обратномъ пути къ Брамѣ. Вся вселенная была населена душами одного рода, съ которыми одинаковая участь странствованія связывала всѣхъ симпатіей и союзомъ братства. Существенныя различія между богами, людьми, животными, даже растеніями и минералами, прекращались: души во всѣхъ однѣ и тѣже и отличаются онѣ одна отъ другой только временной матеріальной формой (²). Какъ актеръ надѣвается для той или другой роли различныя костюмы, такъ и душа поселяется въ тѣлѣ сообразно съ своими дѣлами (³). Кто сегодня сбросилъ тѣло насѣкомаго, птицы, или обезьяны, тотъ можетъ завтра возродиться и возвратиться въ человѣческое тѣло. Потому индѣйцы видятъ въ каждой твари, отъ червяка и змѣи до тигра и слона себѣ подобныхъ. О каждомъ существѣ они могли сказать себѣ: мы были тѣмъ же, чѣмъ вы, и вы будете тѣмъ же, чѣмъ мы. Отсюда происходитъ необыкновенно кроткое, въ однихъ случаяхъ нѣжное, въ другихъ почтительное (⁴) обращеніе индѣйцевъ съ жи-

(¹) Безчисленное множество разсказовъ о переселеніяхъ душъ находится въ 18 очень древнихъ книгахъ, называемыхъ Пурана. Въ этихъ книгахъ многіе великіе люди разсказываютъ, подъ какими видами они являлись въ различныхъ царствахъ, входя при этомъ въ самыя мелкія подробности,—разсказываютъ напр., что они въ своихъ прежнихъ видахъ оставляли въ извѣстныхъ имъ мѣстахъ разныя принадлежавшія имъ вещи. Lettr. edif. et curieux., t. II, 467.

(²) Ману, I, 49—50; V, 40; XII, 55.

(³) Wuttke, II, 405, и у него, Jajnav., III, 217—218.

(⁴) Напр. см. Моск. Вѣд., 1872, № 23.

вотными. Они всячески стараются избѣгать убійства какогонибудь животнаго существа и, какъ извѣстно, воздерживаются отъ животной пищи. Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ тигрѣ, слонѣ (¹), или муравьѣ могла обитать душа друга, или родственника. Оттого и въ законахъ Ману полагается строгое наказаніе за убійство и употребленіе въ пищу животнаго. Виновный въ томъ, или другомъ во время переселеній своей души столько разъ будетъ терпѣть насильственную смерть, сколько волосъ на головѣ убитаго животнаго (²).

b) *Въ философскихъ системахъ.*

Какъ легко замѣтить, ученіе о душепереселеніи развивается у индѣйцевъ строго послѣдовательно въ тѣсной связи со всей религіозной ихъ системой. Оно срослось со всѣми воззрѣніями этого народа на міръ и жизнь, и въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ служить одною изъ главнѣйшихъ основъ индѣйскаго законодательства, религіознаго культа и существеннымъ элементомъ индѣйскихъ сагъ и мифологій (³). Оттого европейскимъ миссіонерамъ даже и въ настоящее время

(¹) На Малабарскомъ берегу, по извѣстіямъ Буханана, существуетъ вѣрованіе, что въ волахъ и слонахъ живутъ души браминовъ и раджей въ состояніи переселенія. Ritter, Die Erdkunde, V. I, Th. 2, s. 896; 908; ср. V. IV, Th. 5, s. 1103.

(²) По извѣстіямъ путешественниковъ (еще Марко Поло) брамины сожигаютъ трупы умершихъ для того, чтобы черви, которые будутъ ими питаться, не принуждены были умереть, когда ничего не останется. Bastian, II, 453.—Секта Jainas процѣживаетъ воду и дышетъ черезъ сѣтку, чтобы не проглотить какоенибудь животное. Когда одному изъ Jainas показали подъ микроскопомъ, что и процѣженная вода заключаетъ безчисленное множество живыхъ инфузорій, онъ согласился лучше умереть отъ жажды, но не захотѣлъ поглотить ихъ въ питьѣ. Bastian, *ibid.*; Lettr. edif. et cur., II, 483; ср. Bohlen, De Buddhaismi origine et aetate, p. 15.

(³) F. Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, s. 95; ср. его же Philosophie de l'histoire, t. I, p. 159.

очень трудно разубѣдить индѣйцевъ относительно истинности этого ученія (¹). Но, развившись въ причудливыхъ и уродливыхъ формахъ, оно легло тяжелымъ и невыносимымъ бременемъ на умъ и чувство народа. Никто не былъ чуждъ грѣха вообще, а тѣмъ менѣе могъ кто-нибудь уберечься отъ тѣхъ мелкихъ преступленій, однообразно сводящихся къ присвоенію чужой собственности (²), за одно изъ которыхъ, по законамъ Ману, ожидало тяжелое наказаніе въ адскихъ мукахъ и длинный рядъ переселеній, могшій доходить до десяти тысячъ милліоновъ разъ (³), а слѣдовательно до безконечности. Душепереселеніе, вмѣсто того, чтобы спасти душу и вывести ее, какъ божественную искру, изъ пепла матеріи, освободить ее отъ грѣховныхъ узъ плоти и привести къ вѣчному блаженству въ соединеніи съ Брамю, становилось безысходнымъ мученіемъ, повергало человѣка въ бездну гибели и невозвратнаго удаленія отъ Божества. Потому съ самаго же перваго раза ученіе о душепереселеніи соединилось у индѣйцевъ съ ученіемъ о средствахъ избавленія отъ него и скорѣйшаго достиженія Брамы. Средство къ скорѣйшему соединенію съ Брамю отчасти указывается еще въ Ведахъ безъ отношенія къ душепереселенію, въ законахъ Ману въ прямой связи съ нимъ (⁴), и состоитъ въ познаніи Брамы, какъ Единаго (Aum, om, свя-

(¹) Lettr. édif. et curieus., письмо патера де-ла-Ланъ изъ Пондишери, t. II, 398. По мнѣнію индѣйцевъ, самъ Брамъ преподалъ ученіе о душепереселеніи и потому оно не можетъ быть ложнымъ. Ib., 466.

(²) Ману, XII, 62—67.—Въ Ramaena находится слѣдующій рассказъ: одинъ молодой человѣкъ вошелъ въ садъ отшельника и сорвалъ нѣсколько травъ. Отшельникъ оскорбился и тотчасъ осудилъ душу его на переселеніе въ дерево, въ которомъ она должна была пребывать до тѣхъ поръ, пока Вишну не придетъ въ міръ и не сломитъ хотя одну вѣтку съ этого дерева. Lettr. éd. et cur., II, 476.

(³) Ману, VI, 61—63.

(⁴) Ману, VI, 73—74; XII, passim.

ценнѣйшее выраженіе этого познанія, которое индѣйцы съ благоговѣніемъ безчисленно повторяютъ про себя въ минуты самаго глубочайшаго созерпанія) и своей души, какъ его части. Но особенное раскрытіе этого средства не только для достиженія Брамь, но преимущественно для избавленія отъ душепереселенія сдѣлалось едвали не самымъ главнымъ и существеннымъ предметомъ религіозно-философскаго размышленія индѣйцевъ.

Религіозно-пантеистическое міросозерпаніе индѣйцевъ остается краеугольнымъ камнемъ въ развитіи ихъ философскаго мышленія, которое не переступало границъ религіи. Мысль индѣйцевъ, разъ допустивши въ строго послѣдовательной формѣ религіозно-философской спекуляціи саморазвитіе Божества въ міръ, не могла уже, при отсутствіи свѣта божественнаго откровенія, и твердыхъ научно-философскихъ основъ, отстать отъ чудовищнаго заблужденія, по которому утверждалось полное единосущіе челоука съ Божествомъ. Увлекаемые роковою силою своего умозрѣнія, индѣйцы попадали въ бездну, которую діалектическое мышленіе естественно находило между чистотою и совершенствами безконечнаго Духа и зломъ и несовершенствомъ всего вещественнаго міра и челоука, истекшаго изъ сущности тогоже Безконечнаго. Для философскаго мышленія древнее преданіе о паденіи духовъ уже утратило свой смыслъ и не могло служить къ тому, чтобы установить переходъ отъ истиннаго бытія совершеннаго Брамь къ призрачному бытію несовершеннаго міра. Когда такимъ образомъ простое религіозное созерпаніе вещей вызывало потребность въ раціональномъ, дискурсивномъ анализѣ своего содержанія, и Веды, хранившіе печать древнѣйшихъ вѣрованій и преданій, становились въ противорѣчіе съ новыми воззрѣніями, выходившими изъ послѣдовательнаго пантеизма, брамины предлагали множество комментаріевъ къ священнымъ книгамъ и систематическихъ трактатовъ, имѣвшихъ цѣлію согласить Веды съ этими новыми воззрѣ-

ніями. Философская, діалектическая постановка этихъ толкованій образуетъ рядъ такъ называемыхъ философскихъ индѣйскихъ системъ. Но въ сущности религія и философія, созерцаніе и діалектика у индѣйцевъ коренятся на одной общей почвѣ, преслѣдуютъ однѣ и тѣже цѣли, такъ что между ними нельзя полагать никакого строгаго различія. Въ религіозномъ созерцаніи все дѣло сводилось къ выясненію отношеній человека и міра къ Божеству, Брамѣ. Этотъ же чисто религіозный вопросъ сталъ основой и индѣйской философіи. Истинный мудрецъ, сознавая ничтожество всего земнаго, стремился, какъ и браминъ, достигнуть высшей и истинной цѣли своего существованія, погруженія въ Брамѣ. Оттого въ индѣйской философіи, какъ и въ религіозномъ созерцаніи, теоретическое отчужденіе духа отъ всего матеріальнаго и чувственнаго одинаково соединялось въ практической жизни съ строжайшимъ аскетизмомъ, направленнымъ къ тому, чтобы малый человѣческій духъ достигъ соединенія съ Духомъ великимъ. Достиженіе послѣдняго, высшаго блаженства и спасенія отъ матеріи въ глубинѣ Безконечнаго составляетъ послѣднюю и единственную цѣль какъ религіи такъ и философіи индѣйцевъ. Но власть матеріи надъ человекомъ осуществляется въ неизбѣжномъ переселеніи его души по рядамъ матеріальныхъ формъ. Отсюда вопросъ о душепереселеніи, вмѣстѣ съ кореннымъ вопросомъ объ отношеніи міра и человека къ Божеству, неминуемо вошелъ въ существенное содержаніе индѣйской философіи (¹).

Въ философіи Веданты (конецъ Ведъ (²)), наиболее близкой къ Ведамъ и по вѣрности древ-

(¹) Новицкій даже прямо высказываетъ, что «вся индѣйская философія занимается однимъ и тѣмъ же вопросомъ—освободить душу отъ ея странствованій» ч. I, 241.

(²) Веданта извѣстна еще подъ именемъ системы Миманзы. Популярный компендіумъ этой системы носитъ названіе Vedanta-Saga, но значительная доля ея положеній заключается въ упанишадахъ позднѣйшаго происхожденія. Ср. Windischmann, s. 1777.

нѣйшей изъ индѣйскихъ системъ (¹), идея о Брамѣ получаетъ самую тонкую и послѣдовательную постановку и развитіе, хотя прилагается большое стараніе, чтобы спекулятивные и діалектическіе выводы одинаково обосновать на изреченіяхъ Ведъ. Брама или *Atma*, *Paramâtma* (Духъ, Перводухъ) по Ведантѣ представляется какъ единая, вѣчная, несозданная, сама чрезъ себя существующая, сама себѣ равная, неизмѣнная сущность. Эта, сама себѣ равная и неизмѣнная сущность однако развивается въ міръ и становится сколько творческимъ принципомъ, столько и твореніемъ, въ одно и тоже время причиной и дѣйствиємъ, составляетъ въ извѣстномъ смыслѣ дѣйствующую (*efficiens*) и матеріальную (*materialis*) основу вселенной. Будучи безтѣлеснымъ, абсолютное существо Брамы является во всякомъ тѣлѣ, будучи безвиднымъ, проходить чрезъ всѣ виды. Прежде всего изъ него истекаетъ, какъ тончайшій элементъ, эфиръ, изъ эфира развивается воздухъ, изъ воздуха огонь, изъ огня вода, изъ воды земля. Изъ этихъ основныхъ стихійныхъ элементовъ составляются тѣла, которыми облакаются и человѣческія души. Веданта различаетъ три тѣлесныхъ формы, которыя облакаютъ душу: грубо-матеріальную, которая образуетъ внѣшній видъ челоука и послѣ смерти разлагается, тонко-матеріальную и основную (*sûkma*, *ursachende*), которыя сопровождаютъ душу во всѣхъ ея переселеніяхъ до того пункта, когда душа сливается съ Брабою и когда, по вѣрованіямъ всѣхъ древнихъ вародовъ, она оставляетъ тонко-матеріальное и основное тѣло въ высшихъ сферахъ атмосферы и планетнаго міра (²). По своему происхожденію и

(¹) Коерпен, I, 57.—Тѣ, которые относятъ систему Веданты къ болѣе позднему времени, чѣмъ философію Самкья и Ньяя, смѣшиваютъ происхожденіе самой системы съ ея литературной обработкой и изложеніемъ.

(²) Коерпен, I, 58; Colebrook, *Miscellaneous Essays*, I, 372; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, IV, 838—840.

сущности всѣ отдѣльныя души суть части міроваго Духа, изъ котораго онѣ брызжутъ какъ искры изъ огня, но при этомъ Веданта также признаетъ, что душа человѣка поселена въ тѣлѣ за грѣхи прошлой жизни и слѣдовательно допускаетъ предсуществованіе душъ, хотя не возводитъ этого предсуществованія до первобытной катастрофы паденія духовъ.

Какъ-бы то ни было, Веданта, согласно съ ортодоксальнымъ брамаизмомъ признаетъ, что Брама существуетъ въ мірѣ, потому что изъ него міръ получилъ свое начало; онъ одушевляетъ матерію какъ міровой Духъ, и жизнь міра зависитъ отъ присутствія въ немъ его частей. „Вообразите, говорятъ индѣйцы въ духѣ Веданты, безчисленное множество различной величины сосудовъ, которые всѣ наполнены водой; представьте себѣ теперь, что солнце отвѣсно падаетъ своими лучами надъ этими сосудами: не отразится-ли оно въ каждомъ изъ нихъ, такъ что въ каждомъ будетъ видно маленькое солнце, или вѣрнѣе пукъ лучей, непосредственно истекающихъ изъ этого блестящаго свѣтила. Тоже происходитъ и въ мірѣ: сосуды—это различныя тѣла, души которыхъ эманируютъ изъ Брамъ подобно лучамъ солнца“ (1). Но, будучи имманентнымъ міру, Брама въ тоже время, какъ единое истинное бытіе, выше міра, и на этомъ именно преизбыточествѣ сущности Брамъ надъ жизнью міра Веданта, согласно съ религіознымъ воззрѣніемъ истиннаго брамаизма Ведъ, упанишадъ и законовъ Ману, основываетъ свое ученіе, что все снова втекаетъ въ Брамъ такъ же, какъ все изъ него вытекло. Изъ существеннаго неравенства Брамъ и міра, какъ цѣлаго, отъ котораго отпали не всѣ части, Веданта устанавливаетъ нравственную необходимость процесса возвращенія, обратнаго процессу эманации. Этотъ процессъ возвращенія состоитъ въ душепереселеніи.

(1) Lettr. édif. et cur., II, 472—473.

До сихъ поръ, какъ видно, Веданта не удаляется отъ ортодоксальнаго религіознаго созерцанія индѣйцевъ. Но, направляясь къ тому, чтобы освободить душу человѣка отъ узъ матеріи и доставить ему по смерти высшее благо въ соединеніи съ Брамю, Веданта стремится спасти его отъ душепереселенія, слѣдовательно разрушить то, что представляла религія, и отыскать прямой путь для конечныхъ существъ къ Безконечному, чего не въ силахъ было сдѣлать религіозное созерцаніе. Этой цѣли Веданта старается достигнуть посредствомъ истиннаго познанія того, какъ Брама, существо абсолютное, относится къ міру конечныхъ вещей. Діалектически развивая понятіе о Брамѣ, какъ единой истинной сущности, Веданта ищетъ примиренія противорѣчія между Божествомъ и развившимся изъ него міромъ и здѣсь уже уклоняется отъ первоначальныхъ религіозныхъ воззрѣній брамаизма. Рядомъ съ абсолютною сущностью Браны діалектика Веданты уже не допускаетъ реальности какого-нибудь другаго бытія, истекающаго изъ Единаго и Безконечнаго путемъ эманации. Пропасть, лежащую между абсолютнымъ бытіемъ Браны и условнымъ, конечнымъ матеріальнымъ міромъ, Веданта не можетъ наполнить никакимъ посредствующимъ членомъ, и чтобы устранить непримиримый дуализмъ между Божествомъ и міромъ, она прямо отрицаетъ всякую реальность вещественнаго міра и объявляетъ его призракомъ, мечтою воображенія. Въ природѣ и жизни, по Ведантѣ, нѣтъ ничего, отъ пылинки вещества до малѣйшаго движенія человѣческаго духа, что имѣло бы субстанціальное значеніе, обладало бы объективной подлинностью и истинностью своего собственнаго бытія. Только Брама есть истинное бытіе, а весь міръ въ полномъ смыслѣ слова—маја—призракъ, самъ по себѣ безусловное ничто⁽¹⁾; всѣ его формы, свѣтъ и тѣнь, жизнь и смерть

(1) Windischmann, s. 1598, Maitrajani-Upan.

суть ничто иное, какъ призрачное обнаруженіе сущности Брами (¹). Но мы впадаемъ въ обольщеніе, когда это обнаруженіе принимаемъ за нѣчто дѣйствительное, подобно тому, какъ насъ обольщаетъ пустынный миражъ; намъ только кажется, что существуетъ нѣчто, или міръ; за обманомъ чувствъ, какъ за облаками солнце, скрывается Единое, Брама. Не Брама обольщаетъ насъ, а мы сами обманываемся вслѣдствіе своего незнанія истинной сущности Брами; предметы и явленія матеріальнаго міра, затемняющіе чистаго Бразу, какъ облака—блистающее солнце, въ дѣйствительности составляютъ помраченіе собственныхъ глазъ человѣка. Однако и это помраченіе въ свою очередь призрачно и исчезаетъ, какъ только изощрается взоръ духа. Какъ солнечный свѣтъ разсѣваетъ туманъ, такъ истинное знаніе разсѣваетъ мракъ невѣденія и разрушаетъ миражъ, который представляетъ міръ—маја. „Въ прошломъ много свершилось твоихъ и моихъ возрожденій, о Арджунъ, говоритъ Багаванъ въ Багавадгитѣ (²). Но я нерожденъ, неизмѣненъ, какъ и всѣхъ существъ

(¹) Въ живыхъ образахъ представляетъ это Руми (Bastian, П, 445):

Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball,
 Ich bin der Morgenschimmer, ich bin der Abendhauch,
 Ich bin des Haines Säuseln, ich bin der Wogenshall,
 Ich bin der Wesen Kette, ich bin der Welten Ring,
 Der Schöpfung Stufenleiter, das Steigen und der Fall;
 Ich bin was ist und nicht ist: ich bin, o der du's weisst,—
 Ich bin die Seel' im All ... Ср. Bhagawadhita у Шлегеля,
 с. 303.

(Я въ солнечномъ лучѣ пылинка, я вмѣстѣ и солнечный шаръ;
 Я утренній разсвѣтъ и дуновение вечерняго вѣтра;
 Я шелестъ листьевъ въ роцѣ и шумъ волнъ на морѣ;
 Я цѣпь существъ, кольцо міровъ;
 Я лѣствица твореній, ихъ возрастаніе и гибель;
 Я то, что есть и не есть: я, о познающій! —
 Я есмь душа во всемъ)....

(²) Эпизодъ изъ Магабгараты, проводящій идеи Веданты.

Владыка. Моимъ существомъ обладая, я возникаю каждый разъ чрезъ свое собственное обольщеніе (маја) (¹).

Признаніе матеріальнаго міра призракомъ, выраженное и проведенное въ Ведантѣ со всею ясностью и послѣдовательностью, измѣняетъ брамаическій взглядъ на отношеніе Брами къ міру и повидимому устраняетъ противорѣчіе между тѣмъ и другимъ. Два противоположныхъ начала, духъ и матерія, сводятся къ единству. Для Веданты остается единый Брама, постигаемый внутренними очами человѣческаго духа, съ нимъ совершенно тождественнаго. Глаза, обращенные въ непонятную тьму матеріи, истинный мудрецъ закрываетъ, чтобы не имѣть никакого отношенія къ чувственнымъ вещамъ, преисполненнымъ жи и тлѣнія. Истинная сущность божественнаго Духа чиста отъ всякой порчи, отъ всякаго измѣненія и бѣдствія, присущаго призрачной матеріи; равно и человѣческой духъ, свѣтлая искра божественнаго огня, въ матеріальномъ миражѣ только тускнѣетъ, омрачается, оставаясь въ своей сущности чистымъ и святымъ. Грѣху и чувственности подвергается только низшая душа (manas), тѣсно связанная съ призрачнымъ матеріальнымъ тѣломъ, между тѣмъ какъ духъ человѣка чуждъ всего матеріальнаго и чувственнаго и долженъ быть чуждъ всякихъ отношеній къ тѣлу, въ которомъ онъ заключенъ. И если бы душа, находясь въ тѣлѣ, знала, что оно не больше, какъ призракъ, что и внѣшній міръ его окружающій—тоже призракъ, для нея ничего бы не стоило собственнымъ усиліемъ разсѣять этотъ призракъ и освободиться отъ плачевной участи переселеній. „Кто отвращается отъ тлѣннаго и скоропреходящаго и въ постоянномъ устремленіи къ Единому, вѣчному отрекается отъ всѣхъ пожеланій, познавая Брамю какъ единую истинную сущность, учитъ Веданта, тотъ этимъ путемъ ускоряетъ свое соединеніе съ нимъ; душа его въ силу

(¹) F. Schlegel, Ueber die Sprache и пр., s. 296.

истиннаго знанія возвращается въ міровую душу и такимъ образомъ освобождается отъ роковаго переселенія. Кто съ полнымъ вниманіемъ познаетъ истину, тотъ освобождаетъ самъ себя, пятьдесятъ своихъ предковъ и пятьдесятъ потомковъ. Онъ не возродится снова: какъ змѣя снимаетъ кожу, такъ и онъ сбрасываетъ тѣло; и на какомъ бы мѣстѣ это ни случилось, онъ сію же минуту будетъ свободенъ (т. е. отъ узъ тѣла и переселеній“⁽¹⁾). Призрачно живущій считаетъ призрачный міръ за нѣчто дѣйствительное; истинно живущій (кто познаетъ истинную сущность бытія Брами) за ложь и обольщеніе; онъ познаетъ за дѣйствительность только свое единство съ Брамою. По скольку онъ силою познанія разсѣиваетъ призракъ матеріальнаго міра и своего тѣла, заслоняющій отъ него сущность Брами, по стольку онъ освобождается отъ переселеній; устраняя призрачныя формы бытія, душа его прямо направляется къ соединенію съ Брамою⁽²⁾. Какъ послѣдній результатъ всякаго созерцанія и мышленія, высшій пунктъ всякаго познанія и премудрости, полная мѣра спасенія и блаженства, въ Ведантѣ выражается постояннымъ повтореніемъ: „ты—Это (Тад)—Брама“⁽³⁾.

Такъ какъ, сообразно съ возрѣніями Веданты, тѣло человѣка увижалось еще болѣе, чѣмъ въ чистомъ брамаизмѣ, считалось единственнымъ и полнымъ вмѣстилищемъ грѣха, узами и мрачною темницею души, то религія и философія за одно объявили его существованіе и весь кругъ чувственныхъ воспріятій и потребностей человѣка незаконнымъ и стали проповѣдывать доходившее до крайностей самоистязаніе и умерщвленіе плоти, чтобы способствовать спасенію души

(1) Weber, Ind. St., II, 170.

(2) Windischmann, s. 1776: положенія Веданты, 41—43; Lassen, IV, 838—840.

(3) Windischmann, s. 1738; 1787: Vedanta-sara.

отъ переселеній. Такимъ образомъ идея и ученіе о душепереселеніи у индѣйцевъ вносило въ религіозную и философскую практику строжайшій аскетизмъ. Однако съ перваго же раза видно, что въ аскетизмѣ этого рода вѣтъ нравственнаго значенія. Онъ выражаетъ не идею нравственнаго очищенія души и самоисправленія, а противуестественное презрѣніе человѣка къ плоти изъ желанія освободить изъ нея свой духъ, который самъ по себѣ божественно чистъ и святъ и совершенно не нуждается ни въ какомъ очищеніи. Духъ человѣка совершенно чуждъ грѣховнаго тѣла, съ гордымъ презрѣніемъ и отвращеніемъ стотрѣтъ на него и съ тупымъ отчаяніемъ старается разбить его оковы. Душа, говорятъ брамины, находится въ тѣлѣ какъ птица въ клѣткѣ; чтобы освободиться изъ нея, птицѣ нужно бы познать только, что она сама можетъ разбить эту клѣтку. Какъ человѣкъ живетъ въ домѣ и старается исправлять въ немъ всякую порчу, такъ и душа въ тѣлѣ: она обитаетъ въ немъ, старается сберечь его и возобновлять ослабѣвшія силы; но, поступая такъ, душа привязывается къ жилищу и уже не можетъ безъ него существовать. Какъ человѣкъ выходитъ изъ своего дома, когда онъ болѣе негоденъ для житья, и переходитъ въ другой, такъ и душа оставляетъ свое тѣло, когда болѣзнь, или какой-нибудь другой случай дѣлаютъ его негоднымъ для жизни, и овладѣваетъ какимъ-нибудь другимъ. Поступая такъ, она никогда не достигнетъ Брамъ; она должна познать, что для достиженія его необходимо освободиться отъ всякой привязанности къ своему тѣлу и оставить его безъ всякаго вниманія и попеченія, такъ чтобы во всякое время она была готова покинуть его безъ малѣйшаго сожалѣнія ⁽¹⁾. Очевидно, индѣйскій аскетизмъ на-

(1) Lettr. éd. et cur., II, 467—469. — Бушѣ приводитъ рассказъ изъ Пуранъ, который показываетъ, какъ нѣкоторые люди достигаютъ того, что даже заживо могутъ оставлять свое тѣло и вновь въ него возвращаться.

правляется только въ одну сторону, на тѣло человѣка, и не простираетъ своихъ требованій на другую сторону человѣческой личности, на душу (¹). И если можетъ показаться, что такой аскетизмъ (²) имѣетъ аналогію съ жизнью христіанскихъ отшельниковъ, то эта аналогія не простирается дальше внѣшней формы; по духу индѣйскій отшельникъ діаметрально противоположенъ христіанскому. Христіанскій аскетизмъ равномерно простирается на душу и тѣло въ единствѣ человѣческой личности. Христіанскій отшельникъ ищетъ примиренія съ Богомъ и спасенія не въ силу существеннаго достоинства своей души, созданной по образу Божію и подобію, а въ силу божественной благодати и милосердія, въ сознаніи своей грѣховности въ тѣлѣ и духѣ. Никакіе подвиги въ христіанской отшельнической жизни не спасутъ человѣка безъ содѣй-

(¹) Оттого все индѣйское нравственное ученіе, весь аскетическій ритуалъ имѣетъ въ виду не человѣка вообще, какъ полную духовно-нравственную личность, а только тѣла людей различныхъ кастъ. Оно имѣетъ въ виду душевное спасеніе не отъ грѣха, а отъ тѣла, не ставитъ одинаковаго нравственнаго идеала для всѣхъ людей, а только заботится какъ-бы о механическомъ выдѣленіи души изъ тѣла той или другой касты. Нравственныя предписанія дробятся до безконечности, подавляютъ всякую свободу духа и уничтожаютъ нравственное значеніе человѣческихъ поступковъ, которыя получаютъ характеръ механической. Было бы исполнено то или другое предписаніе, совершены тѣ или другіе подвиги покаянія, результатъ будетъ вѣренъ и одинаковъ: оковы тѣла будутъ разбиты, и душа переселится въ высшую форму и т. д. до Браммы. — Ср. Windischmann, s. 1889.

(²) Какъ будетъ видно въ послѣдствіи, онъ составляетъ общую черту въ нравственной жизни древняго дохристіанскаго міра, построенной на религіозно-философскихъ началахъ, и развивается, какъ у индѣйцевъ, въ связи съ идеями душепереселенія изъ одного и тогоже источника—изъ безсилія языческой мысли и дѣятельности примирить дуализмъ между Божествомъ и міромъ, духомъ и матеріей.

ствія божественной благодати и усвоенія заслугъ божественнаго Искупителя. Отшельникъ является предъ Богомъ грѣшникомъ не по одному тѣлу, но и по духу. Умерщвляя тѣло, онъ все-таки знаетъ, что безъ благодати Божіей душа его не спасется и не достигнетъ вѣчнаго блаженства. Если наконецъ христіанскій отшельникъ считаетъ свое тѣло источникомъ немощи и грѣха, то онъ не выдѣляетъ отъ участія въ грѣхѣ и свою душу. Человѣкъ грѣшитъ въ тѣлѣ, но грѣшитъ вмѣстѣ съ душою въ силу ея нравственной свободы и тѣснѣйшей связи съ тѣломъ, такъ что и воздаяніе за праведную, или грѣховную жизнь человѣкъ получаетъ не по одному духу, но и по тѣлу. Напротивъ индѣйскій отшельникъ чрезъ подвиги самоистязанія и умерщвленія плоти стремится къ такому единенію съ Божествомъ, которое зависитъ не отъ благодати и милости послѣдняго, а составляетъ со стороны его прямой долгъ. Къ Брамѣ стремится не грѣшная душа, не душа, подавленная сознаниемъ своихъ собственныхъ грѣховъ, а частица самого Божества, консубстанціальная съ нимъ, и только подавленная сознаниемъ своего заключенія въ грѣховномъ и чуждомъ ей тѣлѣ. Оттого единеніе души съ Божествомъ у индѣйцевъ не нравственно, а необходимо и настоятельно требуется со стороны человѣка. Оно совершается какъ-бы по закону тяготѣнія, по механической центростремительной силѣ, и въ глубинѣ Брамъ уничтожается не только призракъ свободы, но и вся личность человѣка. Индѣйскій мудрецъ безусловно отвергъ бы вѣчную жизнь въ христіанскомъ смыслѣ, какъ безконечное продолженіе существованія личности человѣческой души. „Какъ рѣки, текуція въ океанъ, исчезаютъ въ немъ и теряютъ свои имена и формы, точно такъ и познающіе, освобождаясь отъ своего имени и образа, вступаютъ въ океанъ вѣчнаго бытія Брамъ. Кто познаетъ этого высочайшаго Брамъ, тотъ самъ становится Брамю; онъ отлагаетъ отъ себя всякую скорбь и грѣхъ; свободный отъ узъ тѣла,

онъ становится безсмертнымъ (¹). Понятно, какого рода безсмертіе и блаженство въ будущей жизни общаетъ индѣйское міросозерцаніе и къ какому ведетъ индѣйскій аскетизмъ. Чтобы достигнуть этого безсмертія и блаженства не нужно нравственнаго исправленія и обновленія души, а только простое познаніе; познаніе спасаетъ отъ оковъ плоти, грѣха и душепереселенія“. Кто обладаетъ истиннымъ познаніемъ, тотъ не подвергается тѣмъ переселеніямъ, которыя претерпѣваютъ невѣдущіе; онъ прямо идетъ къ соединенію съ Брамю, съ которымъ онъ сливается, какъ капля съ океаномъ, въ безразличное единство и тожество бытія. Способность къ личной, индивидуальной жизни въ немъ прекращается; онъ становится безсмертнымъ внѣ своего индивидуальнаго духа, который исчезаетъ въ Брамѣ какъ капля, брызнувшая на раскаленный камень (²). Душа человѣка въ концѣ всего соединяется съ міровою какъ вода, находящаяся въ сосудѣ, плавающимъ по волнамъ океана, когда этотъ сосудъ разобьется (³).

Напрасно однако индѣйская мысль усиливалась и надѣялась путемъ познанія довести человѣка до высшаго блаженства въ единеніи съ Брамю. Познаніе могло только открывать человѣку глаза относительно его высокаго достоинства въ ряду другихъ существъ и назначенія въ посмертной жизни, но оно никакъ не было въ состояніи загладить сознаваемого человѣкомъ грѣха и очистить отъ плотской нечистоты. Потому безусиѣнно Веданта въ идеѣ системы жертвуетъ объективнымъ существованіемъ матеріальнаго міра, чтобы спасти единство абсолютнаго бытія Брамы. На дѣлѣ матеріальный міръ остается непреодолимой преградой для познающаго созерцанія и мышленія, которое само-

(¹) Windischmann, s. 1705, Mundaka-up.; Ind. St., I, 456: Prасna-upan.

(²) Colebrook, Essays, p. 193.

(³) Colebrook, Asiat. Research., VIII, 424.

надѣянно ищетъ прямаго пути въ недостижимыя глубины божественнаго существа. Усилія мысли уничтожить въ сознаніи и практикѣ дѣйствительность матеріи разбиваются объ эту самую дѣйствительность. Оттого познаніе, которое Веданта предлагаетъ какъ средство освобожденія души отъ узъ матеріи, оказывается средствомъ палліативнымъ и недостаточнымъ; оно вовсе не прекращаетъ мучительнаго переселенія души и не въ состояніи приблизить ее къ Божеству на столько, чтобы она могла найти полное освобожденіе, успокоеніе и удовлетвореніе. Веданта успокоиваетъ и утѣшаетъ человѣческую душу только призракомъ свободы, которой она ищетъ въ познаніи міра, какъ призрака и — Браны какъ Единаго. Въ самомъ дѣлѣ, познаніе, которое по идеѣ Веданты открываетъ путь къ абсолютному бытію Браны, также должно быть безусловнымъ, т. е. въ него не можетъ входить ни одинъ элементъ, взятый отъ призрачно-матеріальнаго міра; оно должно быть единичнымъ, непосредственнымъ актомъ духа, совмѣщающимъ полное тожество мышленія и бытія, единаго и себѣ равнаго (1). Но такое безусловное познаніе безусловнаго никакъ и никогда недостижимо въ дѣйствительности, пока человѣческой духъ заключенъ въ тѣлѣ. Матерія, какъ бы она ни была призрачна и не истинна, скрываетъ и затѣмняетъ истину предъ очами стремящагося къ ней духа. Теоретически могло быть вѣрнымъ, что какъ скоро душа познаетъ свое тожество съ Браною, убѣдится, что матерія, полная грѣха, не есть ея истинное жилище, то этимъ самымъ она уже будетъ удержана отъ привязанности ко всему чувственному и матеріальному, а слѣдовательно и отъ грѣха, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ переселеній. Но, буду-

(1) Очевидно, что къ такому именно познанію индѣйцы и стремились, повторяя безъ умолку «ты—Это (Тад)» и стараясь въ этой фразѣ заглушить все содержаніе своей чувственно-духовной личности.

чи заключена въ дѣйствительной матеріи, она не можетъ не воспринимать на себя ея вліяній и потому, лишенная божественной силы, грѣшитъ съ роковою необходимостью и вслѣдствіе этого опять остается въ удаленіи отъ Божества и вѣчнаго блаженства. Не смотря на то, что матеріальныя формы, возникая и погружаясь въ ничтожество, своею непрочною указываютъ на свою призрачность, пустоту и неистинность, такъ что повидимому достаточно простаго познанія, чтобы всѣ призраки, окружающіе человѣческую душу, разсѣялись, душа такъ глубоко погружена въ эти формы и такъ тѣсно съ ними связана, что принуждена приближаться къ истинному бытію Браммы не иначе, какъ путемъ переселеній. Поэты Веданта, настаивая, что познаніе истинной сущности Браммы и ничтожества всего земнаго спасаетъ душу отъ необходимости переселеній, въ тоже время присоединяетъ къ познанію, какъ философскому средству достиженія Браммы, душепереселеніе, какъ средство религиозное, въ томъ же видѣ, какъ оно излагается въ упанишадахъ и въ законахъ Ману.

Такимъ образомъ переселеніе душъ и по религиозному и по философскому возрѣнію индѣйцевъ идетъ съ незапамятныхъ временъ и неоканчивается даннымъ тѣломъ, а простирается далѣе и далѣе. При первоначальномъ возникновеніи ученія о душепереселеніи рядъ возрожденій, необходимыхъ для полнаго очищенія души, былъ по всей вѣроятности ограниченъ небольшимъ и опредѣленнымъ числомъ переселеній, какъ это по крайней мѣрѣ видно изъ фрагмента Голуэлля; но потомъ, съ развитіемъ нравственнаго сознанія, когда противоположность между чистотою Браммы и несовершенствами міра становилась яснѣе, естественно оказалось, что для омраченной души недостаточно возродиться нѣсколько десятковъ разъ, чтобы очиститься отъ грѣха, и по внутреннему и неотступному требованію нравственнаго закона странствованіе несчастной дѣлалось все длиннѣе, безконечнѣе и безнадежнѣе. Попытка Веданты

освободить человѣческую душу отъ необходимости переселеній привела индѣйцевъ къ новому противорѣчію, по которому матеріальный міръ, будучи призракомъ, въ тоже время признается объективнымъ поприщемъ дѣйствительнаго переселенія души. Притомъ путь познанія для избѣжанія роковаго странствованія возможенъ только для высшихъ существъ въ мірѣ, для человѣка; что же остается для тѣхъ душъ, которыя имѣли несчастіе переселиться въ тѣла животныхъ и даже въ неодушевленные предметы? Между тѣмъ съ одной стороны матерія неустанно и ежеминутно облагаетъ душу грѣхомъ и нечистотою, такъ что изъ тысячи человѣкъ можетъ быть только одинъ стремится къ добродѣтели, справедливо предполагаетъ Багавадгита ('); и тѣмъ сильнѣе илическое зло опутываетъ человѣка, чѣмъ дольше, а особенно чѣмъ ниже переселяется его душа. Съ другой стороны, переселеніе души, также какъ и индѣйскій аскетизмъ, не имѣетъ ни нравственной силы, чтобы спасти отъ грѣха, ни нравственнаго значенія, чтобы удержать отъ него. Въ низшихъ существахъ грѣхъ и нечистота вмѣсто убавленія только нарастаетъ. Человѣкъ, укравшій кусокъ хлѣба и превратившійся за этотъ грѣхъ въ крысу, развѣ не станетъ, развѣ наконецъ не долженъ по естественному порядку вещей воровски доставать зерна для своего пропитанія и слѣдовательно повторять первый грѣхъ до безконечности? Развѣ хищная птица дѣлаетъ меньшій грѣхъ, разрывая свою добычу, чѣмъ душа, поселенная въ ней за легкое воровство? Очевидно, что какъ очистительное средство душепереселеніе было мало того, что недостаточно, а даже совершенно бесполезно. Оно оказывается неудачнымъ и невѣрно рассчитаннымъ механическимъ процессомъ, посредствомъ котораго человѣкъ чаялъ достигнуть Божества не въ силу своего нравственнаго перерожденія и возвышенія, потому что ду-

(') Bhagavadhita у Шлегеля, s. 296.

ша его и безъ того божественна, а просто въ силу самаго движенія души чрезъ лѣствицу существъ. Какъ разъ спущенная стрѣла, душа должна была истратить все количество сообщеннаго ей движенія, прежде чѣмъ дойти до цѣли своего успокоенія въ Брамѣ. Въ душепереселеніи не выражается даже простая идея воздаянія за грѣхъ; оно служитъ только неизбѣжною и роковою уплатою, расчитанною со всею узостью нравственнаго чувства и сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, какое соотношеніе между грѣхомъ и переселеніемъ души въ то или другое тѣло, какъ напр. назначается въ законахъ Ману? Какъ бы то ни было, стоило человѣку уплатить за свой грѣхъ соответствующимъ переселеніемъ, чтобы уничтожился грѣхъ, за который душа переселилась. Но такъ какъ въ каждомъ новомъ тѣлѣ душа совершаетъ новые грѣхи, потому что самое тѣло носитъ въ себѣ всю бездну нечистоты, то цѣль поселенія въ немъ не достигается, и переселеніе идетъ въ безконечность. Человѣкъ теряетъ въ своемъ сознаніи всякое представленіе о своемъ прошедшемъ и будущемъ и видитъ только настоящую, случайную форму своего жалкаго существованія. „Начало вещей сокрыто въ мракѣ, ясна только середина, говорится въ Багавадгитѣ; темно и то, что по смерти бываетъ“ (1). Рожденія слѣдуетъ за рожденіями въ постоянномъ потокѣ, и не видно имъ конца, такъ что во что бы то ни стало нужно было искать спасенія отъ безконечнаго переселенія души. Только съ перваго раза такой мучительный процессъ показался индѣйцамъ (какъ и всему древнему человѣчеству) дѣйствительнымъ и превосходнымъ средствомъ очищенія отъ грѣха и воссоединенія съ Божествомъ, но потомъ, чѣмъ подробнѣе онъ развивался и выяснялся въ ихъ сознаніи, тѣмъ становился тяжелѣе и невыносимѣе,—и тѣмъ энергичнѣе индѣйскіе аскеты и философы стали употреблять отчаян-

(1) Ibid., s. 294.

ныя усилія спастись отъ душепереселенія, разбить ту безконечную цѣпь скорбнаго странствованія по землѣ, какую духъ человѣческой сковаль самъ для себя.

Не религіозное созерцаніе, а философская мысль взялась за дѣло освобожденія и спасенія души отъ переселеній; не сила религіозной вѣры и надежды, а ограниченная сила человѣческаго познанія одушевляла теперь индѣйцевъ въ отысканіи средства, которое могло бы уничтожить владычество зла и грѣха надъ человѣчествомъ. Познаніе дѣлается основнымъ началомъ и исходнымъ пунктомъ въ системѣ Санкья, приписываемой Капилѣ, время жизни котораго опредѣлить нельзя, такъ что его можно назвать только ближайшимъ предшественникомъ Будды. Санкья отрицаетъ возможность освобожденія отъ матеріи и грѣха чрезъ откровеніе Ведъ (т. е. чрезъ душепереселеніе) и чрезъ какое бы то ни было внѣшнее средство, представляемое религіей. Переселенія души нисколько не достигаютъ той цѣли, чтобы прекратить необходимость новыхъ возрожденій. Единственное средство освобожденія Санкья находитъ въ правильномъ познаніи сущности души и ея отдѣльности отъ природы. Потому вопросъ о душѣ составляетъ основу всей системы Санкья; „она должна быть познаваема, она должна быть выдѣлена изъ природы и присущаго ей зла собственнымъ усиліемъ человѣка;—тогда она не возвратится снова въ узы матеріи“ (1). Самъ человѣкъ въ силу познанія, что такое душа и какъ она относится къ измѣнчивымъ вещамъ, достигаетъ въ водоворотѣ міроваго зла успокоенія, которое вполнѣ упрочивается смертью. Понятно, что въ системѣ Санкья человѣкъ, перенося самъ на себя надежду на спасеніе и избавленіе отъ матеріи, уже оставляетъ въ сторонѣ послѣднюю цѣль человѣческихъ стрем-

(1) Koeppen, I, 65; Colebrook, I, 237; Barthélemy Saint-Hilaire, Sur le Sankhya въ «Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques», t. VIII, 125 и сл.

леній, поставленную религіей, т. е. соединеніе съ Брамю. Оттого Санкья не заботится подобно Ведантѣ о примиреніи духа и матеріи въ единствѣ бытія Брамь, а напротивъ разрываетъ между ними всякую связь, проводя рѣзкій дуализмъ. Духъ и матерія, по Санкья, существуютъ рядомъ и независимо одинъ отъ другой; и тотъ и другая не имѣютъ начала, вѣчны и несозланны. Духъ (Puruscha) даетъ міру только душу, но не бытіе. Матерія (Pracriti) творитъ формы міра, но чужда познанія, а Puruscha спокоенъ, ничего не творитъ, но познаетъ. Душа человѣка, какъ часть этого духа, не дѣятельна, не оказываетъ ни малѣйшаго вліянія на природу и обратно, она только созерцаетъ и познаетъ. И если она въ этомъ смыслѣ дѣятельна, то это только видимость слѣдствіе ея соединенія съ тѣломъ; безъ тѣла она никогда не вышла бы изъ своего спокойствія и неподвижности. Только потому, что она находится въ роковой, отъ вѣка предустановленной связи съ тѣломъ, она подвергается перемѣнамъ въ переселеніяхъ. Какъ актеръ сбрасываетъ съ себя костюмы въ различныхъ роляхъ, такъ и душа (puruscha) въ рядахъ своихъ переселеній бываетъ то богомъ, то человѣкомъ, то звѣремъ и т. д. (¹), но безъ всякаго отношенія къ Брамѣ. Въ какой бы сферѣ бытія она ни возродилась, въ высшей, или низшей, это не зависитъ отъ ея собственныхъ стремленій и дѣйствій, а происходитъ единственно изъ за ея носителя, т. е. тѣлеснаго организма. Тѣла, чрезъ которыя переселяясь проходитъ душа, подобны перламъ, нанизаннымъ на одну нить. Такимъ образомъ процессу переселенія подвергается не душа сама въ себѣ, а матерія, въ формахъ которой она скользитъ какъ безразличное ко всему или, лучше сказать, безличное существо (²). Соединеніе души съ тѣ-

(¹) Ср. Bhagavadhita у Шлегеля, s. 293.

(²) Windischmann, 1821: Sanhkja-Karika, 63; ср. M. Duncker, I, 170; Boblen, I, 177; Colebrook, Transactions, p. 32; Asiat. Research, IX, 290; Charma, 68—70.

ломъ, выразительно сравниваетъ Санкья, похоже на уговоръ слѣпаго и хромаго идти вмѣстѣ ⁽¹⁾; душа должна быть носима тѣломъ, а тѣло должно руководиться свѣтомъ ея разумѣнія и познанія. Душа видитъ и созерцаетъ жизнь природы, но участвуетъ въ этой жизни только какъ бы на чужихъ плечахъ чуждаго ей тѣла, висколько не вмѣшиваясь, куда, какъ и зачѣмъ оно ведетъ ее. Какъ хромой и слѣпой растаются другъ съ другомъ навсегда, когда ихъ цѣль достигнута, такъ и душа отдѣляется отъ тѣла и вмѣстѣ выдѣляется изъ матеріи, когда ея цѣль достигнута, т. е., когда душа познаетъ свою сущность—какъ часть безкачественной и неизмѣнной міровой души, а матерію—какъ ненужное и бесполезное орудіе на пути земной жизни; она возвращается сама въ себя, и въ ея существѣ настаетъ полное равновѣсіе, освобождающее ее отъ непрерывнаго движенія въ матеріальныхъ формахъ. Поэтому, хотя въ человѣкѣ, знаемъ, что душа его находится внѣ всякой связи съ матеріей, она продолжаетъ еще существовать въ тѣлесной оболочкѣ до конца земной жизни, но это существованіе длится уже какъ бы по инерціи, подобно тому какъ колесо, повернутое разъ, нѣкоторое время еще продолжаетъ свое движеніе ⁽²⁾. Со смертію оканчивается все, душа какъ будто погасаетъ въ полномъ равновѣсіи и безразличіи бытія ⁽³⁾.

Стремясь вывести душу изъ узъ матеріи, Санкья, какъ можно видѣть, проводитъ еще дальше тотъ же принципъ познанія, который намѣченъ въ упанишадахъ и ясно раскрывается въ Ведантѣ. Но Веданта, распутывая силу познанія съѣти матеріальныхъ формъ, сотканннхъ изъ самаго существа Браны и крѣпко удерживающія душу въ плѣну грѣховной нечистоты, не достигаетъ

⁽¹⁾ Windischmann, s. 1816: Sankhja-Kar., 21; cp. s. 1831.

⁽²⁾ Ibid. s. 1821: Sankhja-Karika, 67.

⁽³⁾ Ibid. Sank.-Kar., 68. Cp. Koeppen, II, 68; Wuttke, II, 430, и у него: O. Franck, Vyasa, 48.

своей цѣли. Санкья избираетъ другой путь: вооружаясь тою-же силою познанія, она старается просто разорвать эти сѣти и дѣйствительно разрываетъ всякую связь между Брамою и міромъ, между божествомъ и человѣкомъ. Между тѣмъ какъ въ упанишадахъ и Ведантѣ познаніе открываетъ путь въ Брамѣ, въ системѣ Санкья цѣль познанія ограничивается только выдѣленіемъ души изъ матеріи. Санкья не нуждается въ Брамѣ, не ищетъ соединенія съ нимъ; ея ближайшая цѣль, а вмѣстѣ и послѣдняя, освободить душу изъ того моря золъ, въ которомъ она находится, будучи облечена плотію. Такъ или иначе Санкья достигаетъ того, что повидимому находитъ возможность избавить душу отъ необходимости переселеній. Послѣ смерти человѣка душа навсегда разрываетъ свою связь съ матеріальнымъ міромъ, какъ слѣпецъ растается съ хромымъ, когда они дойдутъ до назначеннаго по взаимному договору мѣста. Но—что же дальше? Дальнѣйшая участь души покрывается мракомъ неизвѣстности. Положимъ, слѣпая матерія безъ водительствующаго духа, поглощая новую часть Purusha, снова начинаетъ свой круговоротъ; куда же идетъ духъ человѣка, который сложилъ съ себя тяжесть матеріи, но не избавился отъ грѣховной порчи и остается нравственно увѣчнымъ и хромымъ? Къ Божеству онъ идти не можетъ, Санкья и не допускаетъ этого; между тѣмъ какъ брамины и ведантисты говорили: „я есмь то (Тад), я Брама“, система Санкья проповѣдывала: „я не есмь то, я не Брама, я не матерія, не природа, я знаю, что я чуждъ ея узъ“⁽¹⁾. Дальше этого отрицанія Санкья не знаетъ ни лучшаго, ни худшаго для человѣческой души и относительно ея будущей судьбы, послѣ того какъ она разрѣшится отъ узъ матеріи, не даетъ никакого отвѣта. То, чего не досказалъ Капила, возвѣстилъ Будда.

(¹) Sank.-Kar., 64.

с) *Въ буддизмѣ.*

Въ ученіи о душепереселеніи у индѣйцевъ выдѣляется въ высшей степени характеристическая черта: и въ религіи, и въ философіи оно тѣсно соединяется съ глубокимъ чувствомъ и сознаниемъ того, что вселенная преисполнена зломъ и есть юдоль скорби, что живое тѣло есть тяжелое бремя, въ которомъ душа страдаетъ подъ гвѣтомъ грѣха и нечистоты, что надъ всѣмъ прекраснымъ міромъ Божиимъ тяготеетъ какое-то непоятное и роковое проклятіе. Изъ этого жалкаго положенія человѣкъ силится спастись, то прибѣгая къ религіи, то къ философіи. Однако ни въ той, ни въ другой не находилось ни силы, ни средства, ни исхода для освобожденія человѣческой души отъ ея неразгаданнаго язычествомъ рабства матеріи. Отчаявшись въ силѣ религіи и въ средствахъ философіи, Будда теперь направилъ необыкновенныя усилія своего созерцанія уже къ тому, чтобы найти по крайней мѣрѣ какойнибудь исходъ для человѣческой души изъ безднъ золь матеріальнаго міра. Среди удовольствій роскошной и праздної жизни царскій сынъ Будда-Сакьямуни⁽¹⁾ во время одной прогулки, какъ рассказываетъ легенда, встрѣтилъ больнаго, старика и трупъ умершаго, и вслѣдъ за тѣмъ прибылъ въ одно селеніе, жители котораго находились въ самомъ плачевномъ положеніи. Подъ вліяніемъ этихъ впечатлѣній Сакьямуни погрузился въ глубокое размышленіе о злѣ, которое преисполняетъ міръ, и рѣшился оставить царское достоинство, чтобы отыскать причины всѣхъ человѣческихъ скорбей и страданій и средства избавленія отъ нихъ. Послѣ долгаго странствованія и обученія у знаменитыхъ браминовъ и послѣ многихъ аскетическихъ подвиговъ Будда наконецъ пришелъ къ убѣжденію, что

(1) Въ VI в. до Р. X. см. P. Bohlen, *De Buddhaismi origine et aetate definiendis*, p. 37; Wuttke, II, 520.

ничто и никакое божественное, или человѣческое средство не освобождаетъ человѣка отъ бѣдъ и зла, которое неотразимо тяготѣетъ надъ родомъ человѣческимъ, и сталъ самъ отыскивать путь спасенія. Точкой отправленія онъ поставилъ четыре основныхъ истины: созваніе зла въ мірѣ, происхожденіе зла, необходимость уничтоженія его и наконецъ самый путь этого уничтоженія⁽¹⁾. Считая міръ вмѣстилищемъ зла, изъ котораго не было исхода ни въ самомъ мірѣ, ни внѣ его, Будда уже поэтому самому выступаетъ на путь отрицанія. Во всемъ мышленіи его проходитъ сознаніе абсолютнаго ничтожества всего сущаго, и это сознаніе имѣетъ уже совершенно другой характеръ, чѣмъ признаніе міра за призракъ въ системѣ веданты. При всемъ своемъ ничтожествѣ матеріальный міръ представляетъ для Будды гораздо больше дѣйствительности, чѣмъ недомыслимый и недостижимый Брама или міровой Духъ въ брамаизмѣ. Этотъ Духъ и не существуетъ,— среди универсальнаго ничтожества и скорби онъ немислимъ. Между тѣмъ какъ мысль браминовъ шла отъ множественности бытія къ лежащему въ ея основѣ единству, отъ периферіи къ центру, и въ этомъ центрѣ полагала единое истинное бытіе и источникъ всего сущаго, Брамю,— Будда остается напрогивъ въ периферіяхъ бытія, считаетъ внѣшній міръ относительно реальнымъ и отрицаетъ существованіе центра и основы его, Брамы. Предъ анализомъ Будды въ концѣ всего остается только превратный міръ текучихъ и скоропреходящихъ вещей, которыя исчезаютъ безъ слѣда, какъ радуга на небѣ⁽²⁾. Но только за границами своего существованія все превращается въ ничто, а до тѣхъ поръ оно такъ или иначе существуетъ. Въ этомъ смыслѣ ничто, „пустота“ со всѣхъ сторонъ окружаетъ из-

(1) Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, p. 290; 629.

(2) Коерпен, I, 217—218.

мѣнчивый и скорбный міръ и проникаетъ всё его явленія. Человѣкъ, какъ и все, есть только случайная форма матеріи; его тѣло есть не больше, какъ на мигу распускающійся цвѣтокъ безконечнаго времени ⁽¹⁾, а душа, которая въ немъ обитаетъ, по смерти переселяется въ другія тѣла.

Легко видѣть, что коренныя воззрѣнія буддизма проникнуты отчаяннымъ отрицаніемъ всего положительнаго и утвержденіемъ одного отрицательнаго. Весь міръ многоразличныхъ вещей ограниченъ по времени и пространству; все имѣетъ начало и конецъ, слѣдовательно ранѣе и позже своего существованія есть ничто, пустота ⁽²⁾. Изъ этой пустоты возникаютъ въ безпорядочномъ смѣшеніи міры, предметы и явленія, которые за тѣмъ переходятъ и исчезаютъ „какъ пузыри на болотѣ“. Какъ изъ этой пустоты образуются всё вещи и самъ человѣкъ, Будда не находитъ и не даетъ никакого объясненія ⁽³⁾. Какъ бы то ни было, міръ не имѣетъ ни въ самомъ себѣ, ни внѣ себя никакого основанія для своего существованія и только въ своемъ ничтожествѣ носитъ зло, „міровую скорбь“. Эта скорбь и тяжесть ничтожества съ особенною силою обрушивается на всѣхъ живыхъ существъ и въ частности на человѣка. Сознаніе этой скорби и повсюднаго зла есть начало и конецъ всякой премудрости. Самъ Будда былъ проникнутъ глубокимъ убѣжденіемъ, что земная жизнь есть безысходная юдоль плача и подавляющая масса скорбей и бѣдствій ⁽⁴⁾. Пока что нибудь существуетъ, оно преисполнено зла, горечи,

(1) Древнѣйшія сочиненія буддистовъ совершенно умалчиваютъ о происхожденіи человѣческой души, равно какъ и всего міра.

(2) Burnouf, 240; Коерпен, l. cit.

(3) Фантастическія космогоніи у буддистовъ возникли уже въ позднѣйшія времена.

(4) Burnouf. 487.

скорби и тлѣнія. Все въ мірѣ суета; за всякимъ счастьемъ слѣдуетъ несчастье; могущество царей исчезаетъ быстрѣе потока ⁽¹⁾, и человѣкъ влачитъ жалкую и и бѣдственную жизнь среди четырехъ морей главныхъ золь: рожденія, старости, болѣзни и смерти. Смерть могла бы избавить человѣка отъ прискорбнаго существованія, но и за ней открывается тяжелый и безнадежный и безвѣстный путь переселеній, источникъ новой жизни и новыхъ страданій. Гдѣ-же спасеніе?

Убѣдившись въ повсюдномъ существованіи зла, человѣкъ на пути къ спасенію долженъ познать далѣе источникъ и причины его происхожденія. Главный источникъ всякаго зла и бѣдствія есть пожеланіе или чувственныя стремленія и наклонности. Удовлетвореніе ихъ производитъ ощущеніе удовольствія, а неудовлетвореніе — ощущеніе скорби. Но въ жизни рѣдко удовлетворяются даже необходимыя пожеланія, — что же сказать о массѣ тѣхъ пожеланій и стремленій человѣка, которыя наполняютъ его душу сверхъ всякой необходимости и мѣры? Если теперь пожеланія составляютъ источникъ зла, то ощущеніе скорби, въ случаѣ неудовлетворенія, остается ближайшею его причиной. Отсюда ясно, что человѣкъ для освобожденія своей души отъ зла долженъ пресѣчь его въ самомъ источникѣ и устранить его причины, т. е. ощущенія. Если онъ вдумается въ значеніе своихъ пожеланій и ощущеній, то убѣдится, что и тѣ и другія не имѣютъ въ себѣ никакого объективнаго содержанія, — что они „пусты“ ⁽²⁾, потому что обращены къ пустотѣ и ничтожеству матеріальнаго міра. Отъ нихъ человѣкъ долженъ „отрѣшиться“ ⁽³⁾, а вмѣстѣ съ тѣмъ закрыть всѣ

(1) *Burnouf*, 410: 430; *M. Duncker*, II, 184. «Земные цари подобны праху, который зыблется въ солнечномъ лучѣ, учитъ Фо; золото и перлы—это все равно, что черепки разбитой посуды». *Parall. d. relig.*, t. I, p. 1-ère, 374.

(2) *Ibid.* 459—462.

(3) *Ibid.* 460.

внѣшнія чувства, заживо разорвать всякую связь души съ тѣломъ и чрезъ него со всѣмъ чувственнымъ міромъ ⁽¹⁾. Посредствомъ такого процесса мышленія Будда, подобно Санкья, доходитъ до полного выдѣленія души въ ея спокойно-неизмѣнной сущности изъ матеріальнаго міра измѣнчивыхъ и быстротечныхъ явленій. Послѣднюю и неизреченную степень самоотрѣшенія человѣка Будда находитъ въ чувствахъ, которыя ничего не ощущаютъ, и въ разумѣ, который ничего не разумѣетъ и ни о чемъ не размышляетъ. На этомъ именно Будда и основываетъ возможность уничтоженія всякаго зла, потому что человѣкъ, отрѣшаясь отъ всего чувственнаго, уничтожаетъ причину того, что это зло и скорбь достигаетъ до сознанія, тревожить и отягощаетъ душу, — т. е. уничтожаетъ пожеланіе и ощущеніе, или, вообще говоря, всякое соприкосновеніе души съ внѣшнимъ міромъ, какъ вмѣстилищемъ зла и бѣдствій ⁽²⁾.

Отсюда Будда пошелъ къ рѣшенію существеннаго пункта въ вопросѣ объ избавленіи отъ зла, именно, какъ человѣкъ могъ освободиться отъ необходимости душепереселенія и разъ навсегда прекратить процессъ выдѣленія и отрѣшенія отъ тѣла. Перенимая отъ браминовъ ученіе о душепереселеніи ⁽³⁾, Будда, согласно съ основными воззрѣніями своей системы, не вѣрилъ и не могъ допустить, чтобы душа когда-нибудь могла достигнуть какого бы то ни было абсолютнаго бытія; онъ чувствовалъ и понималъ, что положеніе человѣческой души въ потокѣ переселеній безысходно, и достиженіе „залива спокойствія“ немислимо для человѣ-

⁽¹⁾ Отсюда выходитъ аскетизмъ буддистовъ.

⁽²⁾ Burnouf, I. cit.

⁽³⁾ Ibid. 414 и сл.; 521 и сл.; Wuttke, II, 569. — Съ этимъ ученіемъ въ систему буддистовъ перешло даже представленіе о мѣстахъ адскихъ мученій и райскихъ наслажденій. — Burnouf, 201; 418; Wuttke, II, 567; Виль, архіеписк. ярославскій, Буддизмъ, разсматриваем. и пр., стр. 208.

ка, пока душа его погружена въ волнующееся море матеріи, чувственности и грѣха. Въ этомъ состояніи душа вѣчно и совершенно терялась бы въ безконечномъ разнообразіи матеріальныхъ формъ. Пока она допускаетъ хотя малѣйшее отношеніе къ вѣшнему міру, это отношеніе требуетъ, чтобы она въ свою очередь тоже была въ соотвѣтствующей матеріальной формѣ, безъ которой никакого отношенія состояться не можетъ. Потому освобожденіе души отъ переселеній, полная свобода отъ матеріи и всякаго зла, слѣдовательно полное блаженство наступаетъ тогда, когда человѣкъ вполнѣ достигнетъ указаннаго Буддою самоотрѣшенія отъ всего, что соприкасается съ человѣкомъ со стороны вѣшняго міра. Когда человѣкъ погаситъ въ себѣ всю свою индивидуальность, то достигнетъ полного душевнаго мира, спокойствія и даже самозабвенія. Въ силу этого, вмѣстѣ съ замираніемъ и наконецъ дѣйствительною смертію индивидуума, душа разрѣшается отъ узъ матеріи, и для нея не остается ни причины, ни необходимости снова вступить въ связь съ какимъ-нибудь новымъ тѣломъ, потому что она прекращаетъ и погашаетъ всякое отношеніе къ вѣшнему матеріальному міру. Въ лампѣ выгораетъ все масло, и она потухаетъ ⁽¹⁾. Индивидуумъ погасаетъ точно также; никакія узы не связываютъ его душу съ бытіемъ чувственнаго міра, и она приходитъ въ абсолютно-спокойное равновѣсіе сама съ собою, какъ неизмѣнную сущностью, и съ вѣшнимъ міромъ, какъ суммою измѣнній ⁽²⁾. Душа достигаетъ блаженной Нирваны. Нирвана есть коначное освобожденіе и спасеніе души, смерть, за которой нѣтъ возрожденія; она не имѣетъ никакой формы, ни цвѣта, ни пространства, ни времени,—не есть ни прошедшее, ни настоящее, ни будущее; въ

⁽¹⁾ Burnouf, 321, 389 и сл.; Weber, Allgemeine Weltgeschichte, V. I. 256—257.—Это любимый образъ у буддистовъ.

⁽²⁾ M. Duncker, П, 186—187; Weber, I. с.

ней вѣтъ ничего, кромѣ „пустоты“, въ которую душа и погружается на вѣкъ ⁽¹⁾.

Будучи соединено съ такими возрѣніями, ученіе о душепереселеніи теперь теряетъ свой существенный смыслъ и значеніе, какое оно имѣетъ въ браминской системѣ. Въ буддизмѣ переселеніе души не есть путь къ божеству, къ Брамѣ, къ спасенію и блаженству, а оказывается, какъ въ системѣ Санкья, мучительною и неизбѣжною необходимостью, лежащею въ самой природѣ вѣчно текущихъ матеріальныхъ вещей. Постоянно вращаясь и переливаясь въ стремительномъ потокѣ измѣненій, весь міръ механически увлекаетъ за собою человѣческую душу и проводитъ ее чрезъ всевозможныя живыя и неживыя существа до тѣхъ поръ, пока она не сознаетъ этого и не постарается ускользнуть отъ матеріи въ пустое пространство, лежащее внѣ міроваго колеса и чуждое его движенія. Съ этой точки зрѣнія переселеніе души для буддиста составляетъ высшую мѣру несчастія, величайшее и безысходное бѣдствіе, довершающее массу золъ, которыми преисполненъ міръ. Когда душа переселяется, не спасеніе она видитъ, а кару и наказаніе за то, что не умѣла, или не позаботилась отрѣшиться отъ матеріи, отъ своей индивидуальности въ данномъ тѣлѣ ⁽²⁾. Не

⁽¹⁾ Burnouf, 521; Коерпен, I, 304; Tennent, *Das Christentum in Ceylon*, s. 118.—Алджеръ (*A critical History etc.*, p. 120 и сл.) вмѣстѣ съ тѣми учеными, на авторитетъ которыхъ онъ полагается, несправедливо утверждаетъ, что Нирвана есть метафорическое выраженіе качественного блаженства. Тотъ рай, который, по словамъ М. Мюллера, буддисты создали изъ ничтожества и пустоты Нирваны, во всякомъ случаѣ есть произведеніе буддистовъ позднѣйшихъ временъ. Конечно справедливо замѣчаетъ Кольбрукъ, что Нирвана не есть уничтоженіе души въ нашемъ смыслѣ этого слова, тѣмъ не менѣе она не имѣетъ для посмертной жизни души никакого качественного значенія и содержанія и въ своемъ подлинномъ смыслѣ, съ точки зрѣнія буддистовъ.

⁽²⁾ Burnouf, 152 и сл.; 521; Wuttke, II, 564.

переселеніе ведетъ къ спасенію, а отъ него самого нужно искать спасенія въ полномъ погашеніи чело-вѣческой личности.

Другая черта, по которой ученіе о душепереселе-ніи у буддистовъ отличается отъ ученія браминовъ за-ключается въ его нравственномъ значеніи. Душа чело-вѣка въ своихъ переселеніяхъ не остается какъ-бы постороннимъ зрителемъ того, что производитъ тѣло и что происходитъ отъ чувственности,—она, съ участіемъ своей собственной свободы, раздѣляетъ грѣховность матеріи. Оттого въ буддизмѣ гораздо глубже выраже-но и проведено сознаніе грѣховности и паденія чело-вѣческаго рода, чѣмъ въ брамаизмѣ. Правда, здѣсь, какъ и тамъ, грѣхъ еще не выдѣляется изъ матеріи, не переносится на свободную и нравственно отвѣт-ственную личность и остается плодомъ міровой скор-би и зла, скрытаго въ круговращеніи матеріи (*sansâ-га* ⁽¹⁾), тѣмъ не меньше, пока душа чело-вѣка въ сво-ихъ пожеланіяхъ и ощущеніяхъ остается привязанной къ матеріи, она раздѣляетъ вину въ грѣхѣ вмѣстѣ съ матеріей и вмѣстѣ съ нею кружится въ водоворотѣ скорби и зла согласно съ своими собственными поже-ланіями. Чувственность и грѣхъ омрачаетъ умъ чело-вѣка, извращаетъ его волю, короче сказать, растлѣ-ваетъ и ослабляетъ весь умственный и нравственный складъ чело-вѣка, и теперь, по буддійскому воззрѣнію, это грѣховное растлѣніе переходитъ отъ рожденія къ рожденію, изъ одной матеріальной формы въ другую, какъ наследственный грѣхъ (*klêsa* ⁽²⁾). Этотъ грѣхъ обнаруживается какъ чувственное пожеланіе и стрем-леніе, которое неустанно и повсюду ищетъ своего удовлетворенія, и душа, омрачаемая чувственными по-мыслами, въ своихъ поискахъ за предметами своихъ помышленій и желаній, привязывается къ матеріаль-

(1) Koerppen, II, 290.

(2) Ibid.

ному міру, къ жизни, стремится за ея теченіемъ, какъ будто ловить тѣнь своего тѣла и падаетъ въ бездну скорби и несчастій. Любовь къ жизни порождаетъ новую жизнь, и по смерти своего тѣла душа спѣшитъ перейти въ новое и снова устремляется по пути своихъ пожеланій и помысленій. Такъ какъ переселеніе души по смерти одного тѣла въ другое исключительно и единственно зависитъ отъ ея наклонностей и привязанностей, то очевидно, что каждая новая форма, въ которой она возраждается, зависитъ отъ ея нравственной свободы, съ какою она относилась къ чувственному міру въ своей прежней жизни. Въ брамаизмѣ переселеніе души въ сущности было космическою необходимостью, по которой человѣкъ долженъ былъ послѣдовательно приближаться къ Брамѣ съ той отдаленной отъ Божества точки, на которой находилась душа его въ томъ или другомъ тѣлѣ. Для этого нужны были не нравственно-свободныя дѣйствія человѣка, заслуги и добрыя дѣла, совершаемая свободно и сознательно, а самоистязаніе, умерщвленіе плоти какъ чуждаго для души элемента, механическое соблюденіе тѣхъ или другихъ предписаній закона и религіи. Браминь требовали только отрицательной морали, по которой человѣкъ только отстранялся отъ космическаго зла, живущаго въ матеріи и его собственномъ тѣлѣ, какъ въ чемъ-то совершенно чуждомъ для его души, но не давалъ никакого положительнаго исхода своей нравственной силѣ и свободѣ. Оттого по философскому соображенію браминовъ, развитому изъ религіозной идеи о душепереселеніи, достаточно одного познанія, чтобы соединиться съ Брамю: какъ только человѣкъ познаетъ свое пассивное тожество съ Брамю, его душа презираетъ свое собственное тѣло, разрываетъ свою связь съ матеріальнымъ міромъ и пассивно ожидаетъ сліянія съ Божествомъ, которое какъ будто имѣетъ долгъ и необходимость воспринять ее въ соединеніе съ собою, какъ необходимую часть своей собственной сущности. Въ буддизмѣ напротивъ переселеніе души

имѣть мѣсто какъ психическая необходимость, отъ которой человѣкъ можетъ самъ себя избавить посредствомъ въ извѣстной степени нравственно-свободныхъ дѣйствій и заслугъ. Душепереселеніе не есть необходимый переходный пунктъ къ высшему бытію, оно есть просто печальный результатъ чувственнаго невоздержанія. Находясь во всякомъ тѣлѣ, душа носитъ въ немъ послѣдствія своихъ собственныхъ дѣлъ. Все, чѣмъ только бываетъ и что испытываетъ человѣкъ, радость и печаль, красота и безобразіе, величіе и ничтожество, богатство и бѣдность, оказывается плодомъ его дѣлъ въ прежней жизни. Богатъ ли кто, бѣденъ ли, счастливъ, или несчастенъ; онъ поживаетъ то, что сѣялъ. Встрѣчаетъ ли буддистъ царя, или нищаго, больнаго, слѣпаго, хромаго, или какое-нибудь животное, льва, змѣю, червяка и пр. (1), въ его умѣ сейчасъ предносится мысль о добрыхъ, или злыхъ дѣлахъ, которыми человѣкъ, или животное заслужило свое настоящее положеніе. Добродѣтель и прегрѣшеніе, заслуга и вина (карма) подобно тѣни всегда сопровождаютъ тѣло, и хотя бы въ настоящей жизни человѣкъ не получалъ еще ни награды, ни наказанія, его дѣла остаются не только при немъ, но и въ немъ, во всемъ его существѣ, какъ скрытая теплота, которая нѣкогда обнаружится, или зерно, которое нѣкогда должно принести плодъ (2).

Отсюда ученіе о душепереселеніи у буддистовъ еще болѣе расходится съ брамаизмомъ. Будучи при-

(1) Wuttke, II, 567; Koeppen, II, 490.

(2) Hardy, Manuel of Buddhism, II, 448: «It cannot be said, говоритъ Гарди, that it is here, or that it is there; in this place, or in that place; the locality (т. е. of karma) in which it resides during the sequence of existence cannot be pointed out. Thus, there is a tree, a fruit tree, but at present not is bearing; at this time it cannot be said that its fruit is in this part of the tree, or in that part, nevertheless it exists in the tree; and it is the same with Karma».

знавшимъ въ буддизмѣ, оно однако не вяжется съ коренными принципами всей системы. Въ самомъ дѣлѣ, основаніе всего міросозерцанія Будды составляетъ та истина, что все приходитъ и переходитъ изъ пустоты въ ничтожество. Но, если-бы душа въ рядѣ своихъ переселеній всегда оставалась одною и тоюже, до тѣхъ поръ пока по совершенномъ очищеніи она не достигнетъ Нирваны, то она, имѣя конецъ въ пустотѣ Нирваны, не имѣла-бы соответствующаго начала (*a parte ante*), что совершенно противорѣчило бы основнымъ началамъ буддизма. Среди всеобщаго ничтожества и постоянныхъ измѣненій матеріальныхъ формъ, она оставалась бы нѣкоторымъ постояннымъ бытіемъ. Отсюда ученіе о душепереселеніи у буддистовъ не могло состоять въ томъ, что душа, обитающая въ какомъ нибудь тѣлѣ, по смерти его переходитъ въ другое, какъ тожественное и неизмѣнное индивидуальное существо, въ одно время возраждаясь въ тѣлѣ животнаго, въ другое—въ тѣлѣ человѣка и т. д. (1). Самъ Будда и его первые послѣдователи, поставляя существовавшую цѣлью своей реформы спасеніе отъ матеріи и душепереселенія, ставили послѣднее фактомъ прошедшаго и не допускали его въ будущемъ, такъ что вмѣстѣ съ избавленіемъ отъ душепереселенія въ принципѣ отрицалось и ученіе о немъ. Однако Нирвана, т. е. полное погашеніе всей своей личности, для человѣка въ дѣйствительности также недостижимо, какъ и абсолютный Брама. Слѣдовательно, прежде чѣмъ человѣкъ достигнетъ успокоенія въ ея абсолютной пустотѣ, для него остается въ полной силѣ необходимость душепереселенія, которое потому и до сихъ поръ

(1) «Первоначальное, неиспорченное ученіе Будды вовсе не знаетъ вѣчной индивидуальности души», говоритъ Шоттъ въ своемъ изслѣдованіи *Ueber den Buddhismus in Hochasien*, s. 2.

остается однимъ изъ важнѣйшихъ членовъ въ системѣ буддистовъ ⁽¹⁾. Какой же смыслъ оно имѣеть?

Человѣческая душа достигаетъ свободы отъ узъ матеріи и успокоенія въ Нирванѣ за свои заслуги и добродѣтели, сущность которыхъ, по возрѣнію буддистовъ, состоитъ въ большемъ или меньшемъ освобожденіи ея отъ всякаго чувственнаго возбужденія. Слѣдовательно ея пребываніе въ какомъ нибудь тѣлѣ находится въ прямой причинной связи съ ея поведеніемъ (карма). Какъ и весь міръ, душа совершаетъ постоянный круговоротъ вмѣстѣ съ возникновеніемъ и исчезаніемъ матеріальныхъ формъ, при чемъ причиной efficiens и materialis всякаго появленія какого нибудь новаго существа, новой формы является вина и заслуга предшествовавшаго состоянія. Послѣдователи Будды выразили такое послѣдовательное теченіе существъ и человѣка въ великую Нирвану въ чувственныхъ и наглядныхъ образахъ. Человѣкъ происходитъ, говорятъ они, подобно тому, какъ отъ одной лампы зажигается другая. Обѣ лампы остаются различны одна отъ другой и не имѣютъ между собою ничего общаго, кромѣ того только, что вторая преемственно заимствуетъ свой свѣтъ отъ первой и безъ нея не могла-бы быть зажженной ⁽²⁾. Дерево приноситъ плоды, а изъ его плодовъ возрастаетъ новое дерево и т. д. Послѣднее дерево въ ряду плѣтыхъ поколѣній не тоже, чѣмъ первое, а только слѣдствіе его существованія и плода, такъ что если-бы не было перваго дерева, не существовало-бы и послѣдняго ⁽³⁾. Человѣкъ походитъ на дерево,

(1) Фантастическія подробности душепереселеній у буддистовъ развились въ позднѣйшія времена, когда буддизмъ вообще подвергся различнымъ видоизмѣненіямъ. «Метемпсихозисъ (у буддистовъ), говоритъ Эпгемъ, долженъ быть рассматриваемъ только какъ вспомогательное ученіе, вымышленное теологами и законодателями, чтобы скрѣпить узы социальнаго единства въ ихъ общинахъ». Upham, The History and Doctrine of Buddhism, p. 26.

(2) Tennent, 118; Koerppen, II, 302.

(3) Ibid. 117; Koerppen, I. c.

его поведеніе—на плоды, а сила, оживотворяющая плодъ, есть пожеланіе. Пока длится это пожеланіе, продолжается рядъ существъ; но лишь только оно погасаетъ, тѣло, какъ говорятъ буддисты, разбивается, и душа совершенно гаснетъ, какъ лампа, въ которой выгорѣло все масло; отъ нея не остается ничего, кромѣ ея добрыхъ и злыхъ дѣлъ, послѣдствія которыхъ передаются новому существу, какъ передается огонь и свѣтъ отъ одной лампы къ другой. Эти дѣла бываютъ причиной того, что душа или такъ и остается совершенно погасшей въ Нирванѣ, или, будучи привязанной къ матеріи и чувственности, снова является въ какойнибудь изъ ея формъ, но при этомъ является уже какъ-бы новымъ индивидуумомъ, новымъ существомъ. Въ ней не остается ничего отъ прежняго, кромѣ органической, причинной связи съ прежней формой,—связи, устанавливаемой только дѣлами ('). Смотри по тому, преобладаетъ-ли въ человѣкѣ побудительная сила желаній и чувственности, или свобода отъ всякаго чувственнаго возбужденія, вызывается къ бытію животное, или снова человѣкъ, или даже божественное существо. Это новое существо, какого-бы рода оно ни было, про-

(') Нѣкоторые (напр. Боленъ, Алджеръ) думаютъ и доказываютъ, что у буддистовъ душа въ своихъ переселеніяхъ на пути къ Нирванѣ сохраняетъ свою индивидуальность или личность. Какъ бы то ни было, едва ли возможно согласить личное существованіе человѣческой души въ нашемъ смыслѣ со всею системою буддистовъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мыслить личность души, живущей—по мнѣнію буддиста—въ камнѣ? Въ системѣ браминовъ душа, обитающая въ камнѣ, есть частица единого Духа, а въ буддизмѣ этого быть не можетъ. У буддистовъ душа погасла бы въ абсолютномъ покоѣ, если бы ее къ той или другой формѣ матеріи не привязывало чувственное влеченіе. Но какое чувственное влеченіе можетъ имѣть душа, переселившись въ камень, или растеніе? Можно ли считать ее тожественною въ ея существѣ, съ точки зрѣнія буддиста, въ то время, когда она живетъ въ человѣкѣ и когда перешла въ животное, или камень?

должасть существованіе предшествующей формы только такъ и на столько, какъ и насколько оно находится подъ вліяніемъ ея моральнаго склада (карма) (1). Между тѣмъ какъ въ системѣ браминовъ ту или другую форму матеріи образуетъ самъ единый міровой Духъ по закону физической необходимости и преемственной физической связи всѣхъ существъ,—въ буддизмѣ ту или другую форму матеріи созидаетъ для себя самъ чловѣкъ, его душа по закону психической необходимости и нравственнаго преемства. Все это уничтожаетъ тожество чловѣческой души въ ея разновременныхъ существованіяхъ и различныхъ переселеніяхъ. Переселяется не душа, а ея дѣла, и не дѣла, а сама матерія, потому что всякое дѣло возможно только въ матеріальной формѣ, какъ горѣніе возможно только тогда, когда въ лампѣ есть масло. Въ этомъ случаѣ буддисты раздѣляютъ тотъ общій недостатокъ въ мышленіи древняго чловѣчества, что оно не могло представить самостоятельной и живой личности чловѣческой души безъ какого нибудь, хотя-бы тончайшаго, эфирнаго тѣла. Какъ Нирвана, куда всякая душа стремится, не имѣетъ качественнаго содержанія, такъ и душа, взятая отдѣльно отъ матеріи, не имѣетъ—съ точки зрѣнія буддистовъ—какого нибудь качественнаго содержанія, а слѣдовательно и личности въ нашемъ смыслѣ этого слова. Такимъ образомъ у буддистовъ всякое возникновеніе или рожденіе не есть возрожденіе, а новорожденіе; у нихъ не душепереселеніе въ собственномъ смыслѣ и значеніи этого слова, а душепревращеніе, не метемпсихозисъ, а метаморфозисъ. Какъ изъ гусеницы выходитъ куколка, изъ этой послѣдней развивается съ другими органами, какъ совершенно другой индивидуумъ, бабочка, чтобы продолжать нить жизни предшествовавшихъ формъ, изъ которыхъ она преемственно произошла, точно также и въ одинаковомъ значеніи у буддистовъ душа переселяется въ другія тѣла (2).

(1) Koerpen, II, 301.

(2) Ibid., 302. Hardy, I, 339; II, 395 и сл.; 445 и сл.

Буддизмъ былъ послѣднимъ и опять напраснымъ усиленіемъ индѣйскаго созерцанія и мысли выйти изъ очарованнаго круга пантеистическаго міросозерцанія. Въ великихъ противоположностяхъ единого и многого, безконечнаго и конечнаго, духа и матеріи человѣкъ напрасно и безуспѣшно отыскивалъ свое вѣчное посмертное жилище. Матерія была ниже достоинства человѣческаго духа, чтобы онъ могъ оставаться въ ея узахъ, а безконечный Духъ былъ слишкомъ высокъ, чтобы ограниченному человѣку было легко и даже возможно до него достигнуть. Гордое и тоскливое стремленіе индѣйцевъ къ равенству и сліянію съ Божествомъ не находило ни въ самомъ человѣкѣ, въ силѣ его мышленія и познанія, ни внѣ его, въ религіи, никакой силы, которая спасала бы человѣческую душу отъ чувственности и грѣха и освобождала бы ее отъ необходимости мучительныхъ переселеній. Переселяясь чрезъ различныя тѣла, душа то восходила къ Божеству, то удалялась отъ него, и это безконечное колебаніе становилось равносильнымъ вѣчному мученію и вѣчной гибели. Будда указываетъ для души, какъ усталаго путника въ безвѣстную даль, послѣдній исходъ въ абсолютный покой Нирваны. Но превративши пассивное уснокоевіе души въ абсолютномъ Божествѣ, предлагаемое брамаизмомъ, въ абсолютный покой, независящій отъ Божества и свободно достигаемый самимъ человекомъ, Будда въ сущности сдѣлалъ тоже самое, что и брамаизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, какая разница между погашеніемъ личности въ Брамѣ и въ Нирванѣ? Конецъ одинъ и тотъ же,—но Будда пошелъ дальше въ другомъ отношеніи.

Будда перенесъ нравственную отвѣтственность за добрыя и злыя дѣла на всю личность человѣка, въ ея полномъ духовно-тѣлесномъ составѣ. Дуализмъ между духомъ и тѣломъ въ буддизмѣ смягчается и сглаживается до послѣдней степени, возможной для древняго языческаго міра. Не Божество производитъ то или другое тѣло, а сама человѣческая душа, внѣ всякой

божественной силы, вызываетъ его къ бытію своими дѣлами и потому всякое новое существо, которое образуетъ для себя переселяющаяся душа, представляетъ тѣснѣйшую, не механическую, а органическую связь души съ тою формою матеріи, которую она себѣ усвоиваетъ. Въ этомъ возрѣніи Будда, смягчая крайнюю противоположность между духомъ и матеріей, достигаетъ того, что половина илическаго зла переходитъ на личную отвѣтственность человѣка, какъ нравственно свободной личности. Теперь, въ силу того, что Будда призналъ вмѣстилищемъ грѣховной нечистоты не одно тѣло, но и душу, слѣдовательно все существо человѣка,—спасеніе, которое онъ предлагаетъ, становится для человѣка гораздо ближе и доступнѣе. Пока въ брамаизмѣ зло сосредоточивалось только въ матеріи, въ космосѣ, оно могло разрѣшаться единственно только въ космическомъ началѣ, посредствомъ возвращенія всего въ Брамъ. Но когда въ буддизмѣ часть илическаго зла перешла на все существо человѣка, на нравственную свободу его души, тогда никакая космическая сила не могла смыть нравственнаго растлѣнія. Для очищенія требовалось участіе такой же личной свободы, съ какою совершенно грѣховное оскверненіе. Потому, по ученію Будды, очищающая и спасающая сила сосредоточивается въ самомъ же человѣкѣ. Грѣшный человѣкъ своими собственными усилиями могъ и долженъ былъ сдѣлаться самъ своимъ собственнымъ спасителемъ и побѣдителемъ грѣха ('). Въ темномъ сознаніи и предчувствіи истинны языческая мысль повидимому старалась для спасенія отъ грѣха совмѣстить въ буддизмѣ въ одной нравственно-свободной личности божественныя и человѣческія свойства и дѣйствія. И дѣйствительно, на высшей точкѣ отчужденія

(') Отсюда лучше всего объясняется то, что буддизмъ съ необыкновенною силою распространился по всей Азіи и до сихъ поръ удерживаетъ полное господство надъ умами всѣхъ почти азіатскихъ народовъ.

отъ грѣха буддистъ становился-бы безгрѣшнымъ, богочеловѣческимъ существомъ, спасающимъ самого себя и опредѣляющимъ свое собственное блаженство. Высшая ступень блаженства въ буддизмѣ, къ которой долженъ стремиться человѣкъ, заключается въ достиженіи высшаго пункта самоотреченія и погашенія своей личности, до какой достигъ самъ Будда, какъ лицо божественное. Какъ въ брамаизмѣ человѣкъ, достигая соединенія съ Брамою путемъ душепереселенія, могъ сказать: „я Брама“, такъ и въ буддизмѣ человѣкъ, достигая погашенія грѣха вмѣстѣ съ своею личностію и избавленія отъ переселеній, могъ сказать: „я Будда“. „Въ Буддѣ, который уничтожилъ условія раждавнн и умиравнн, смерть завершается полнымъ концомъ. Но кто не достигъ достоинства Будды, тотъ еще не избавляется отъ необходимости раждаться и умирать“ (¹). Даже люди, достигшіе высшей степени познанія зла и избавленія отъ него (Bodhisattva), подвергаются возрожденію, хотя впрочемъ въ почетномъ видѣ учителей и просвѣтителей человѣчества (²). Но такое состояніе всегда остается только переходною ступенію къ божественному достоинству Будды, котораго могутъ и должны достигать всѣ люди.

Къ сожалѣнію и несчастію, за этимъ предѣломъ человѣческаго совершенства наступаетъ Нирвана, въ которой безвозвратно исчезаетъ все, чтѣ можетъ быть предметомъ ощущенія и мысли, такъ что человѣкъ, исчезая въ ея безднѣ, погружается въ вѣчный мракъ мертваго и абсолютно-пустаго бытія, не имѣющаго никакого мыслимаго предиката. Будда спасаетъ не только отъ скорбей бытія, но и отъ самаго бытія. Такъ самоубійца въ отчаяніи прекращаетъ свою жизнь, думая смертію избавиться отъ мучительнаго ощущенія и со-

(¹) Wuttke, II, 565, и у него: *Nouveau Journ. Asiat.*, VII, 177.

(²) Напр. въ тѣлахъ Далай-Ламы. Wuttke, II, 565, 568; *Burnouf*, 109—110; Коеррен, II, 122 и сл.

знанія своихъ бѣдствій и горькаго существованія, и послѣдовательно развиваемое теоретическое ученіе о самоуничтоженіи на практикѣ привело фанатическихъ послѣдователей Будды къ дѣйствительному самоубійству (1).

Такъ индѣйское ученіе о душепереселеніи въ буддизмѣ завершило полный кругъ своего развитія. Были пройдены всѣ возможные пути, по которымъ человѣкъ чаялъ достигнуть своихъ посмертныхъ цѣлей и стремленій и надѣялся упрочить въ своемъ сознаніи образы и формы посмертнаго существованія человѣческой души, какія представлялись ему съ одной стороны въ чувственномъ, а съ другой въ глубоко-идеальномъ созерцаніи вещей божественныхъ и человѣческихъ. На пути къ недостигаемой высотѣ равенства и единущія съ абсолютнымъ Духомъ, человѣкъ сознавалъ свое безсиліе, ограниченность своихъ средствъ, отсутствіе нравственной личной опоры, невозможность личнаго спасенія и въ безысходномъ положеніи рѣшался на отчаянное самоубійство личности и паденіе въ пропасть вѣчной пустоты.

Б) УЧЕНІЕ О ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІИ ВЪ ДУАЛИСТИЧЕСКОМЪ МІРОСОЗЕРЦАНІИ ПАРСІЙЦЕВЪ.

1. *Основныя начала парсійской космогоніи и антропологии.*

Какъ въ индѣйскихъ Ведахъ, такъ и въ священныя парсійскихъ книгахъ Зендавесты находятся почти одинаковыя представленія о посмертной участи человѣческой души, и происхожденіе ихъ по всему должно

(1) Коеррен, II, 216. Печальное погашеніе личности чловека въ Нирванѣ невольно выражается у самихъ буддистовъ. Такъ напр., по ихъ преданіямъ, когда самъ Будда вступилъ въ Нирвану, плакали всѣ вещи, солнце и луна потеряли свой свѣтъ.— Bastian, II, 449.

быть отнесено къ древнѣйшимъ временамъ совмѣстной жизни арійскихъ племенъ. Но, между тѣмъ какъ въ Индіи, вмѣстѣ съ развитіемъ пантеистическаго міросозерцанія, съ древнѣйшими вѣрованіями о посмертной участи души соединилось вѣрованіе въ душепереселеніе, развившееся въ послѣдствіи въ цѣлую систему, на Иранѣ тѣже самыя древнѣйшія вѣрованія соединяются съ ученіемъ о воскресеніи всѣхъ людей въ концѣ міра. При этомъ древнѣйшія воззрѣнія индѣйцевъ и парсіевъ такъ замѣтно отдѣляются отъ позднѣйшихъ, что ни въ какомъ случаѣ ученіе о душепереселеніи у первыхъ и о воскресеніи тѣлъ у послѣднихъ нельзя относить къ одной и той же эпохѣ, въ которую у индѣйцевъ образовались Веды, а у парсіевъ книги Зендавесты. Идеи, проходящія въ Зендавестѣ и Ведахъ, обращались въ народномъ сознаніи арійскихъ племенъ задолго прѣжде, чѣмъ онѣ получили систематическое изложеніе. Не только упанишады, въ которыхъ впервые встрѣчается ясное ученіе о душепереселеніи, произошли въ позднѣйшее время и потомъ присоединены къ Ведамъ, но и самыя книги Ведъ, какъ извѣстно, собраны значительно позже своего происхожденія въ отдѣльныхъ частяхъ. Точно также и Зендавеста была приведена въ систему вѣроятно въ сравнительно позднее время. Какъ извѣстно, ея происхожденіе приписывается древнему мудрецу, который носить имя Заратустры или Зороастра, но когда жилъ этотъ Зороастръ, до сихъ поръ еще неопредѣлено. Еще въ древности греческіе писатели различно опредѣляли время его жизни. По извѣстію Плинія, Евдоксъ относилъ жизнь Зороастра за 6000 лѣтъ до смерти Платона; Гермодоръ и Гермиппъ за 5000 лѣтъ до Троянской войны; Діогенъ Лаэртій за 600 лѣтъ до похода Ксеркса на Грецію и т. д. (1). Въ новыя времена Мойль,

(1) Rhode, Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Bactren, Meder und Perser oder des Zendvolks, s. 136 и сл.

Гиббонъ, Вольней и Роде⁽¹⁾ приписываютъ ему глубочайшую доисторическую древность. Напротивъ Фупе Гельти, Виндишманъ⁽²⁾, Геренъ и Тиксенъ полагаютъ время его жизни въ началѣ VII в. до Р. X. Гайдъ, Придо, Дю-Перронъ, Клейкеръ, Гердеръ и Клапротъ⁽³⁾ считаютъ его рожденіе еще на 150 лѣтъ позже. Въ виду этихъ разнорѣчивыхъ мнѣній остается однако несомнѣннымъ, что парсійское религіозное міросозерцаніе, рано-ли, поздно-ли оно изложено въ системѣ Зендавесты, заключаетъ въ себѣ смѣсь древнѣйшихъ вѣрованій парсійскихъ племенъ съ идеями позднѣйшаго происхожденія. Въ Зендавестѣ напр. еще отчетливо сохранились слѣды той эпохи, когда аріи вели кочевую жизнь номадовъ и когда ихъ главное богатство составляли многочисленныя стада, а равнымъ образомъ религіозныя вѣрованія и культъ были связаны съ пастушеской жизнью, такъ что Роде справедливо ощущаетъ въ Зендавестѣ „дыханіе глубочайшей древности“⁽⁴⁾. Вслѣдствіе этого, время жизни Зороастра въ сущности нисколько не опредѣляетъ времени происхожденія парсійскаго міросозерцанія. Если Зороастръ жилъ за долго до Р. X., какъ полагаютъ одни, то составленная имъ Зендавеста не заключала-бы въ себѣ тѣхъ элементовъ, которые очевидно принадлежатъ позднѣйшимъ временамъ; но тѣже самыя возрѣнія позднѣйшихъ временъ весьма легко могли быть привнесены въ кругъ древнѣйшихъ парсійскихъ вѣрованій тѣмъ же Зороастромъ, если онъ жилъ только въ VI в. до Р. X.⁽⁵⁾

(1) Ibid., 157. — Роде относитъ жизнь Зороастра за 500—600 лѣтъ до Моисея.

(2) Windischmann, Zoroastrische Studien, s. 137.

(3) Сводъ этихъ мнѣній находится у Алджера, р. 127—131.

(4) Подробности у Роде, 139 и сл.; 157: Es athmet aus ihnen (изъ книгъ Зендавесты) der Geist der höchsten Alterthums), заключаетъ онъ.

(5) Профессоръ Ротъ въ Тюбингенѣ и Мюллеръ въ Оксфордѣ высказываютъ убѣжденіе, что составленіе Зендавесты прои-

Не смотря на рѣзко проведенный дуализмъ, парсійская религія, изложенная въ Зендавестѣ, коренится на пантеистическомъ міросозерцаніи, которое, какъ по всему можно думать, предшествовало тому моменту, когда въ религіозномъ сознаніи народа единое божественное начало распалось на два самостоятельныхъ божественныхъ принципа—Агура-Мазда (Ормузда) и Авграманджу (Аримана). Пантеистическая подкладка парсійскаго дуализма подтверждается въ большомъ числѣ случаевъ самымъ содержаніемъ Зендавесты, гдѣ отдѣльныя, планетно-стихійныя божества носятъ и представляютъ ясные слѣды древнихъ религіозныхъ воззрѣній, по которымъ они являются истеченіями единой міровой сущности. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ парсійскія племена аріевъ состоятъ въ тѣснѣйшей родственной связи съ индѣйскими аріями, то понятно, что въ религіозномъ міросозерцаніи тѣхъ и другихъ заключаются общія начала, уцѣлѣвшія отъ отдаленныхъ временъ совмѣстной жизни всѣхъ арійскихъ племенъ. Эти общія начала, свойственныя всѣмъ народамъ древности, состоятъ въ монотеизмѣ, который предшествовалъ первоначальной формѣ языческой религіи—фетишизму и, переходя въ видѣ отрывочныхъ преданій къ послѣдующимъ временамъ, превращался въ пантеистическій космотеизмъ, когда во всемъ мірѣ для человѣка является разлитою единая, невидимая, всеоживляющая божественная сила и прежнія планетно-стихійныя божества получаютъ уже по отношенію къ этой единой міровой силѣ второстепенное значеніе, какъ ея производенія, или истеченія. Въ позднѣйшія времена пантеизмъ снова выразился въ парсійскомъ ученіи о Церуаве-Акерене (безконечномъ времени), которое было въ

зошло немногимъ раѣе христіанской эры; того же мнѣнія Шпигель, и всѣ они приписываютъ глубокую древность только вѣрованіямъ и обычаямъ, а не ихъ письменному изложенію.—См. Ueber die heiligen Schriften der Arier; Essay on the Veda; Jahrbüchen für Deutsche Theologie, 1857, В. II, 146—147.

началъ всѣхъ вещей и по отношенію къ кототому Ормуздъ и Ариманъ являются первыми твореніями. Можно думать, что въ древнія времена Церуане-Акерене было равносильно индѣйскому Рагамâtma или Прадшапати и имѣло въ космогоніи и антропологиіи парсійцевъ одинаковое значеніе съ послѣднимъ ⁽¹⁾. Какъ-бы то ни было, если и признать представленіе о Церуане-Акерене продуктомъ позднѣйшихъ видоизмѣненій парсійскаго религіознаго міросозерпанія, какъ это полагаютъ многіе на томъ основаніи, что собственно въ Зендавестѣ названіе Церуане-Акерене почти не встрѣчается ⁽²⁾, и что за всѣмъ тѣмъ составляетъ еще вопросъ ⁽³⁾, ясно видно, что выражаемый въ немъ пантеизмъ сроденъ со всѣми парсійскими міровоззрѣніями и дѣйствительно существовалъ въ болѣе или менѣе отдаленномъ прошедшемъ. Сообразно съ пантеистическимъ складомъ парсійской религіи Ормуздъ и Ариманъ, развившись изъ глубины единого и несозданнаго безконечнаго времени ⁽⁴⁾, первоначально оба были существами добрыми, свѣтили единымъ божественнымъ свѣтомъ, не омрачаемые тьмою и грѣхомъ. Они жили въ совѣчномъ имъ мірѣ свѣтлыхъ духовъ-феруэровъ, ко-

(1) Съ этимъ согласенъ Роде, о. с. 159.

(2) Сюда этихъ мифовъ находится у Вебера въ Allgemeine Weltgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des Geistes-und-Culturlebens der Völker und mit Benutzung der neueren geschichtlichen Forschungen, B. 1, 343.

(3) Ср. Rhode, 170.—Церуане-Акерене по крайней мѣрѣ встрѣчается не только въ Бундегеръ, но—что всего важнѣе—въ одной изъ безпорно древнѣйшихъ молитвъ къ солнцу.—Zend-Avesta у Клейкера, II, 106; Vendidad, XIX Farg. s. 376.

(4) Въ доказательство того, что въ самой Зендавестѣ Ормуздъ является произведеніемъ высшей божественной силы, можно привести и то, что онъ самъ представляется однимъ изъ амшаспандовъ, только первымъ изъ нихъ, и что на равнѣ со всѣми другими тварями имѣетъ своего феруэра, т. е. высшую сущность, типъ и идею своего бытія.—Vendidad, Fargurd. XIX; примѣчаніе Клейкера. Z. A., II, 376; 257; ср. Rhode, 171; 194.

которые по Зендавестѣ оказываются истеченіями божественной сущности. Только въ одно изъ послѣдующихъ временъ Ариманъ палъ, увлекаемый завистью къ Ормузду, и образовалъ тьму и свое собственное царство зла и смерти. Ормуздъ остался окруженнымъ свѣтлыми амшаспандами и добрыми духами (ahura's, феруэрами), а къ Ариману примкнули соучастники его паденія, темные и злые духи (dew's). Отсюда образовались два противоположныхъ начала физическаго и нравственнаго міра, два противоположныхъ полюса бытія, и пантеизмъ только съ этого момента перешелъ въ явный дуализмъ. Такимъ образомъ изъ общихъ арійскихъ пантеистическихъ элементовъ индѣйцы развили и провели до конца пантеизмъ, а парсійскіе народы—дуализмъ. Разъясненіе того, что было причиною этого различія, не можетъ быть здѣсь предпринято. Слѣдуетъ только замѣтить, что и индѣйцы постоянно были близки къ дуализму и только подъ особеннымъ вліяніемъ природы и климата своей страны, вмѣстѣ съ историческими обстоятельствами своей жизни, не рѣшились сдѣлать къ нему послѣдняго шага и перевести его изъ идеи, въ которой онъ таился, въ жизнь. Мы уже видѣли, какъ индѣйцы постоянно колебались между міромъ и Богомъ, матеріей и духомъ, зломъ и добромъ и блуждали въ безысходномъ противорѣчій между тьмою и другимъ, которое логически неизбѣжно вытекало изъ пантеизма;—какъ въ своемъ стремленіи примирить это противорѣчіе они жертвовали одной стороной бытія въ пользу другой и то признавали Брамъ единымъ истиннымъ бытіемъ, а міръ считали пустымъ призракомъ, возставая противъ всякой очевидности, то рѣшались даже допустить нѣкоторую вѣчность духа и матеріи порознь, какъ это сдѣлалъ Санкья, становясь явнымъ дуалистомъ (1), то наконецъ признавали только міръ текущихъ вещей и явленій, безъ Божества, безъ цѣли,

(1) Bohlen, Das alte Indien mit besonderer Rucksicht auf Aegypten, II; Franck, Vyasa, 45.

безъ грапиць, безъ закона, какъ полнѣйшее, злѣйшее и пагубнѣйшее ничтожество, чтò проповѣдывалъ Будда. Такимъ образомъ не трудно убѣдиться, что между индѣйскимъ и парсѣйскимъ религіозно-спекулятивнымъ міросозерцаніемъ далеко не такое большое разстояніе, какъ это могло бы представиться; то и другое напротивъ, находится, по справедливому замѣчанію Рѣта⁽¹⁾, въ тѣснѣйшей связи, то и другое развилось изъ первобытныхъ стихійно-пантеистическихъ элементовъ.

Въ Зендавестѣ при Ормуздѣ и Ариманѣ, какъ у индѣйцевъ при единомъ Брамѣ, остаются въ полномъ значеніи древнія стихійныя божества, религіозный культъ, обычаи, гимны и все представленія, которыя съ ними связываются, переходившія изъ рода въ родъ отъ тѣхъ отдаленныхъ временъ, когда совокупныя аріійскія племена пасли свои стада въ долинахъ Оксуса. Отъ древнѣйшихъ временъ парсѣйцы приносили на освѣщенныхъ солнцемъ горныхъ вершинахъ жертвы Богу свѣта и жизненной силы Митрѣ⁽²⁾, и равнымъ образомъ, какъ видно изъ Зендавесты, удерживали по-

(1) «Тѣсная связь бактровъ и индѣйцевъ оказывается не только возможной, но и очень вѣроятной, говоритъ Рѣтъ, если точнѣе привести на память историческія и географическія отношенія обоихъ народовъ» Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, B. I, 354 — 355. Еще опредѣленнѣе выражается Гёрресъ: «In den wesentlichen Grundzügen erscheint durchgängige Gleichartigkeit beider Systeme (парсѣйской и индѣйской), die sogar auf äusserliche Zufälligkeiten sich verbreitet. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, B. I, 259.

(2) Weher, Allgemeine Geschichte, I, 333; Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, I, 333. Впрочемъ Митра не былъ богомъ солнца. Въ Зендавестѣ онъ ясно различается отъ солнца и занимаетъ мѣсто между этимъ свѣтиломъ и луною. Митра — богъ свѣта и тепла, какъ представитель плодотворящей силы того и другаго, какъ мировая душа, отъ которой истекаетъ жизнь и сила во всей природѣ.—См. Creuzer, I, 329; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, 383.

клоненіе и другимъ стихіямъ, огню, водѣ, землѣ и воздуху. Въмѣстѣ съ космогоніей и миѳологіей древнѣйшихъ временъ у парсійцевъ сохранилась и древнѣйшая антропологія, и новыя черты, которыя представляетъ Зендавеста въ ученіи о человѣкѣ, замѣтно были результатомъ позднѣйшаго развитія парсійцевъ и ихъ многостороннихъ сношеній съ другими народами. Въ краткомъ очеркѣ парсійскаго ученія о человѣкѣ, какъ оно излагается въ Зендавестѣ, весьма не трудно замѣтить древнѣйшіе элементы между новыми. Человѣкъ является на землѣ какъ произведеніе Ормузда. Но онъ не есть непосредственное дѣло рукъ его, а выходитъ послѣ пѣлаго ряда первобытныхъ миѳическихъ существъ. Первымъ живымъ существомъ на землѣ былъ первобытный волъ, въ представленіи о которомъ легко видѣть образъ древнѣйшей пастушеской жизни. Но Ариманъ, который уже находился во враждѣ съ Ормуздомъ, убилъ этого вола. Когда онъ умиралъ, изъ его праваго плеча вышелъ Кайомортъ, существо мужскаго и женскаго пола въ одно и тоже время. Тѣло Кайоморта состояло изъ огня, воздуха, воды и земли, слѣдовательно изъ всѣхъ стихій, а Ормуздъ вложилъ въ него безсмертную душу. Однако неуспѣшно враждебный и смертоносный Ариманъ успѣлъ погубить и Кайоморта, и уже отъ Кайоморта по волѣ Ормузда возникла первая чета въ собственномъ смыслѣ человѣческихъ существъ—Мешіа и Мешіане⁽¹⁾. По отношенію къ этой четѣ борьба Аримана уже утрачиваетъ свой стихійный характеръ, когда онъ, представитель тьмы и смерти, лишалъ свѣта и жизни творенія Ормузда. Онъ уже обольщаетъ людей и овладѣваетъ ими посредствомъ грѣха. Но при этомъ грѣхъ Мешіа и Мешіане не имѣетъ особенно гибельныхъ послѣдствій, такъ что Ариманъ достигаетъ уже только отрицательныхъ результатовъ. Первая чета остает-

(1) Kleuker, Anhang zum Zendavesta, B. I, Th. 1, 251 u. сл.; Rhode, op. c. 176—177.

ся живую, раждаетъ дѣтей, и отъ нея такимъ образомъ размножается человѣческой родъ. Происхожденіе каждаго человѣка Зендавеста согласно со всею древностью представляетъ такъ, что путемъ естественнаго рожденія образуется только тѣло изъ всѣхъ матеріальныхъ стихій и его живая сила, низшее жизненное, эфирное начало (*ψυχή*), а разумный духъ человѣка (*νοῦς*), соединенный съ тѣломъ и низшею душою, есть одинъ изъ небесныхъ феруэровъ, или въ началѣ міра созданныхъ духовъ. Эти небесные духи, предсуществуя въ эфирныхъ областяхъ звѣздъ и планетъ, какъ самостоятельныя, свободныя существа, въ часъ рожденія нисходятъ съ неба на землю и соединяются съ тѣломъ, чтобы совершить земной путь испытанія и способствовать Ормузду побѣдить Аримана и разрушить его царство (¹). Такимъ образомъ человѣкъ по своей душѣ, а равно и по тѣлу есть чистое существо, сынъ свѣта и добра, неба и блаженства: „тѣло есть земной огонь, а душа небесный“, говорится у персовъ (²). Только злой Ариманъ увлекаетъ человѣка ко грѣху и смерти; но человѣкъ все-таки можетъ съ нимъ бороться съ успѣхомъ при помощи Ормузда и безчисленнаго множества его духовъ и феруэровъ.

Эта поэтически-философская система парсійской антропологіи, какъ видно, придаетъ древнѣйшимъ стихійно-пантеистическимъ воззрѣніямъ на человѣка, по которымъ онъ является послѣдовательнымъ развитіемъ божественныхъ элементовъ, нравственный смыслъ и уже ставитъ человѣка, какъ нравственно-свободную личность, въ живое отношеніе къ Божеству не только по духу, но и по тѣлу. Въ этомъ лежитъ коренное различіе между воззрѣніями парсійцевъ и другихъ народовъ древности на существо человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны въ парсійской антропологіи

(¹) Klenker, B. I, Th. 2, 305; Rhode, 165, 179; Bundesbesch (по Клейкеру) XVII.

(²) Windischmann, Zoroastrische Studien, 87.

оказываются на лицо всё элементы, свойственные древнимъ міросозерцаніямъ, когда человѣка представляли существомъ, совмѣщающимъ въ себѣ всё стихійныя начала и заключающимъ въ себѣ небеснаго духа божественнаго происхожденія, который предсуществовалъ отъ начала вѣковъ. Но между тѣмъ какъ болѣе общимъ вѣрованіемъ древнихъ народовъ было то, что небесный духъ соединяется съ тѣломъ вслѣдствіе своего паденія, такъ что тѣло является для него темницею и средствомъ очищенія, въ парсійскомъ міросозерцаніи дѣло выходитъ иначе: небесный духъ соединяется съ тѣломъ человѣка, не теряя своей чистоты и святости. Духъ впервые подвергается паденію въ тѣлѣ первыхъ людей и притомъ отъ чуждой и превозмогающей силы исконнаго злаго божественнаго начала — Аримана. Но и послѣ этого паденія для человѣка зло все-таки остается постороннимъ, оно не проникаетъ въ его существо и не поработачаетъ ни души, ни тѣла, какъ роковая необходимость. Человѣкъ во всю свою жизнь остается на столько чистымъ, что имѣетъ въ себѣ достаточно сознанія и собственныхъ силъ, чтобы бороться съ зломъ. Оттого и тѣло не есть темница души, а только цѣлесообразное орудіе для ея дѣятельности. „Когда человѣческое тѣло образуется въ утробѣ матери, говорится въ зендскихъ книгахъ, тогда душа входитъ въ него съ неба и управляетъ этимъ тѣломъ, пока оно живетъ. Но когда это тѣло умираетъ, то оно примѣшивается къ землѣ, а душа снова возвращается въ міръ духовъ, въ жилище божественнаго свѣта“⁽¹⁾. Для этого перехода человѣческой души въ ея небесное отечество не нужно, чтобы она подвергалась какому-нибудь процессу очищенія посредствомъ переселеній, потому что душа (или фе-руэръ) какъ чистою входитъ въ человѣка, такъ незапятнанною и выходитъ. Вслѣдствіе этого въ Зендаве-

(¹) Bundehesch, XVII; ср. Zoroastr. St., 87, 217; Chatma, Essay sur la philosophie orientale, p. 464.

стѣ не встрѣчается никакихъ слѣдовъ ученія о душе-переселеніи; вмѣсто него, съ ученіемъ о грѣхопадении первой человѣческой четы, у парсійцевъ развивается ученіе объ искупителѣ (Созіошѣ), который явится не задолго до конца міра, когда борьба съ Ариманомъ достигнетъ послѣдняго предѣла и человѣческія силы окажутся для нея недостаточными, и ученіе о воскресеніи всѣхъ людей въ концѣ міра, при чемъ будущая жизнь представляется въ такихъ чертахъ, которыя безъ всякаго сомнѣнія были чужды для языческаго міра.

Откуда въ парсійское міросозерцаніе привзошли, или изъ какихъ данныхъ произошли тѣ элементы, которые придаютъ довольно ясный библейскій характеръ парсійскому ученію о человѣкѣ, рѣшить весьма трудно. Но изъ всѣхъ несправедливыхъ и неосновательныхъ толкованій самое невѣрное и шаткое то, по которому книги священнаго писанія в. завѣта будто бы подверглись вліянію, или даже непосредственно возникли изъ парсійскихъ воззрѣній. Въ подобныхъ взглядахъ едва ли меньше крайности и предвзятости, чѣмъ въ мнѣніяхъ нѣкоторыхъ учителей церкви (напр. Тертуліана), которые въ сходствѣ парсизма съ нѣкоторыми пунктами ученія священныхъ книгъ усматривали прямое дѣйствіе діавола. Какъ бы то ни было, мы могли замѣтить, какъ у парсійцевъ стихійно-пантеистическія представленія о человѣкѣ смѣшиваются съ тѣми, которыя носятъ на себѣ отблескъ библейскаго ученія. Характеръ этого смѣшенія даетъ право предположить, что въ Зендавестѣ Зороастръ, или кто бы ни былъ ея составителемъ, къ древнѣйшимъ вѣрованіямъ и представленіямъ примѣшалъ множество новыхъ, а этими новыми какъ разъ оказываются тѣ, которыя у евреевъ въ свою очередь были древнѣйшими и даны народу Божию въ божественномъ откровеніи. И дѣйствительно, изъ исторіи извѣстно, что религія Зороастра свачала не вдругъ и нелегко распространялась у персовъ, что едва ли могло бы случиться, если бы Зен-

давеста представляла своимъ послѣдователямъ тоже самое, что издавна составляло содержаніе народныхъ вѣрованій, только въ письменномъ изложеніи. Даже существуетъ опредѣленное преданіе, что когда Зороастръ, написавши свои книги, явился проповѣдывать свое ученіе къ царю Густаспу, оно показалось царю и всѣмъ его мудрецамъ какъ нѣчто чуждое и незнакомое, и они не поняли и не приняли его ⁽¹⁾.

2. Сходство древнѣйшихъ вѣрованій и представленій о посмертной участи души у парсійцевъ съ индѣйцами, за исключеніемъ душепереселенія.

Историческія данныя, представленныя относительно парсійскаго религіознаго міросозерцанія, и основныя черты его опредѣляютъ и тѣ вѣрованія и представленія парсійцевъ, которыя касаются посмертной участи человѣческой души. Прежде всего у парсійцевъ, согласно съ самыми древними, первобытными представленіями всѣхъ другихъ народовъ, существовало, перешло въ Зендавесту и сохранилось до новѣйшихъ временъ представленіе о неопредѣленномъ существованіи душъ въ первое время послѣ смерти въ видѣ лемоническихъ тѣней, которыя страдуютъ по землѣ. Это представленіе со всею устойчивостью, на какую способна народная традиція, закрѣплено въ культѣ мертвыхъ, существенной основой котораго, какъ мы имѣли случай видѣть, служитъ съ одной стороны страхъ предъ демоническими силами страдующихъ душъ, а съ другой привязанность и состраданіе къ милымъ тѣнямъ родныхъ и друзей и надежда на ихъ благотѣльное содѣйствіе и покровительство. По истеченіи года, по окончаніи послѣдняго мѣсяца Спента-армайти, въ слѣдующія за тѣмъ пять дней у древнихъ парсійцевъ происходилъ такъ называемый праздникъ

⁽¹⁾ Явленіе Зороастра предъ Густаспомъ подробно излагается въ книгѣ персидскихъ легендъ Зердустъ-наме. — См. Röth, Geschichte unserer abendl. Philos., I, 381.

всѣхъ душъ (¹). Въ эти пять дней, которые добавлялись къ 12 мѣсяцамъ года (состоявшимъ каждый изъ 30 дней) и слѣдовательно составляли сверхъ обыкновенное, добавочное въ году время, всѣ души умершихъ должны были снова прийти на землю и посѣтить свои семейства и родственниковъ. Агура-мазда долженъ былъ въ эти пять дней освободить всѣ души изъ мѣстъ мученія, если онѣ принесли покаяніе. Этимъ душамъ, выходящимъ изъ мѣстъ мученія на короткое время на землю, приготовлялись кушанья и даже платья (²). Затѣмъ, въ слѣдующіе пять дней, которыми начинался новый годъ, выходили и души чистыхъ людей изъ блаженныхъ селеній на землю и проводили здѣсь нѣкоторое время, пользуясь радушнымъ пріемомъ живыхъ (³). Такимъ образомъ ясно видно, какъ справедливо замѣчаетъ Максъ Дункеръ, что и „аріи Ирана преисполнены были индѣйскимъ вѣрованіемъ“, по которому души предковъ посѣщали своихъ близкихъ и невидимо странствовали по землѣ среди живыхъ людей. Великій праздникъ душъ у иранцевъ въ сущности нисколько не отличается отъ пиршествъ въ честь и пользу мертвыхъ у индѣйцевъ (⁴).

Какъ видно изъ сказаннаго, первобытныя представленія о странствованіи душъ по землѣ среди живыхъ въ видѣ демоническихъ тѣней сопровождаются въ Зендавестѣ яснымъ ученіемъ о переходѣ отшедшихъ душъ въ особыя назначенныя для нихъ мѣста, въ которыхъ онѣ получаютъ воздаяніе за свои добрыя, или злыя дѣла. Когда человекъ умираетъ, учитъ Зендавест-

(¹) M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, II, 361, и др. у него: Afrin Gabanbar (по Анкетилу-дю-Перрону, II, 56).

(²) *Ibid.*, 362; Kleuker, *Z. Av.*, V. 1, Th. 2, 173; Jeschke, *Sade*, LXV.

(³) Персы и до сихъ поръ празднуютъ эти 10 дней, какъ предписано въ книгахъ Зендавесты, и заготовляютъ для душъ кушанья и платья.—См. *Z. Av.*, III, 244.

(⁴) M. Duncker, II, 362; ср. 73.

ста, вода его тѣла соединяется съ водою, кости, жилы и кровь съ землею, волосы съ растеніями, живая сила съ воздухомъ, а душа возвращается на небо (¹). Въ этомъ воззрѣніи снова, какъ нельзя болѣе ясно, видѣнъ стихійно-пантеистическій взглядъ парсійцевъ на міръ и человѣка, представляющій существенное сходство съ индѣйцами. Но не всякая душа достигаетъ неба, а только та, которая во время своей земной жизни, оставаясь вѣрной Ормузду, упорно боролась съ Ариманомъ. Земная жизнь представляетъ для человѣка „путь къ двоякой участи“. Въ первое время послѣ смерти душа блуждаетъ около того мѣста, гдѣ она оставила тѣло, или гдѣ положенъ трупъ. По одному изъ зендскихъ отрывковъ, на вопросъ Зороастра, гдѣ пребываютъ души людей въ первую ночь послѣ смерти, Ормуздъ отвѣчаетъ: „около головы трупа; потомъ она восходитъ въ Gah'Ōschtuēt и говоритъ: мнѣ, которая чиста, и всякому, кто чистъ,—да исполнятся, о Ормуздъ, желанія таковыхъ“! Во вторую ночь душа находится вблизи головы, въ третью въ мѣстахъ, гдѣ растутъ благовонныя деревья, и затѣмъ въ блескѣ предстаётъ предъ нею ея собственный „законъ“, исполненный ею въ жизни, какъ будто свѣтлая, чистая дѣва; этотъ законъ, дѣвственная красота безсмертія, говоритъ праведному: я твой собственный законъ, я тѣ чистое, къ чему ты стремился, твоя чистая мысль, твое чистое слово, твое чистое дѣло. На четвертый день предстаётъ предъ нею Серошъ и ведетъ ее въ жилище отшедшихъ душъ, на высокую гору, которая ведетъ въ свѣтлый Городманъ (²). Но на пути душа должна перейти мостъ Чивевадъ, перекинутый чрезъ ужасающую пропасть тьмы и мучевія. Праведные, ру-

(¹) Bundebesch, XVII, у Клейкера Z. Av., III, 90; ср. Anhang zum Z. Av., B. I, Th. 1, s. 276.

(²) Rhode, 401; ср. Bastian, Der Mensch in der Geschichte, II, 340.

ководимые свѣтлыми духами, безъ затрудненія переходятъ этотъ мостъ и достигаютъ Городмана. Тогда, по приведенному выше отрывку, душа праведнаго дѣлаетъ шагъ и переступаетъ въ мѣсто чистой мысли, дѣлаетъ другой,—и переступаетъ въ мѣсто чистаго слова,— третій,—и переступаетъ въ мѣсто чистаго дѣйствія, и съ четвертымъ шагомъ входитъ въ чистый перво-свѣтъ ⁽¹⁾. Когда же умираетъ грѣшникъ, гдѣ пребываетъ его душа въ первую ночь послѣ смерти? спрашиваетъ Зо-роастръ. Ормуздъ отвѣчаетъ: „она у пояса трупа; она уже чувствуетъ зло, сдѣланное ею при жизни; то же и на другую и на третью ночь. Она все еще въ мѣрѣ, сострадаетъ тлѣнiю трупа и испускаетъ гнилое дыханiе. Подавляемая тяжестью своихъ грѣховъ, грѣшная душа низвергается съ моста въ Дуцакъ, въ глубину первотьмы, въ царство Аримана, гдѣ ее постигаетъ горькая участь скорби и мученiй ⁽²⁾. Однако души не вѣчно обречены оставаться въ мрачномъ Дуцакѣ. Наказанiе грѣшниковъ соразмѣряется съ числомъ и тяжестью ихъ прегрѣшенiй, и каждый грѣхъ по Зенда-вестѣ наказывается опредѣленнымъ числомъ лѣтъ пребыванiя въ Дуцакѣ, а потому время отъ времени души освобождаются отъ мученiй ⁽³⁾. Освобожденные души принимаютъ на себя небесное естество и восходятъ въ Городманъ, а тѣ, которыя еще не достигли назначен-

⁽¹⁾ Rhode, 401; cp. Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, II, 340.

⁽²⁾ *Ibid.*, 179; Creuzer, I, 205—206.—Персы допускаютъ еще среднее мѣсто для тѣхъ душъ, добрыя дѣла которыхъ находятся въ равновѣсiи съ злыми. См. *Anhang zum Z. A.*, V, I, Th. 1, 279.

⁽³⁾ *Ibid.*, 410; Jescht-Sade, LXV.—По вѣрованiю парсiйцевъ это освобожденiе происходило именно въ тѣ пять дней въ концѣ cadaго года, когда совершался великiй праздникъ душъ, о которомъ была рѣчь выше.

наго срока, снова возвращаются въ Дуцакъ (¹). Но какъ-бы ни было продолжительно время наказанія и очищенія души, рано, или поздно, всѣ души, какъ небесныя ферузры, достигаютъ своего первобытнаго чистаго состоянія, подобно тому, какъ это предполагало душепереселеніе у индѣйцевъ.

Всѣ эти идеи о посмертной участи души, о воздаянїи, объ очищенїи ея и возвращенїи въ Городманъ очевидно не имѣютъ органической связи съ ученїемъ Зендавесты о воскресенїи тѣлъ и обновленїи всего міра. Онѣ весьма сходны съ воззрѣнїями индѣйцевъ, и развитіе ихъ повидимому относится къ тому времени, когда индѣйская отрасль аріевъ еще не выдѣлилась изъ своего родоваго корня. Въ самомъ дѣлѣ, какъ у индѣйцевъ, такъ и у парсїйцевъ души умершихъ, смотря по своимъ дѣламъ, или постепенно восходятъ на небо, въ жилище свѣта, боговъ и геніевъ, или низвергаются въ мѣсто тьмы и мученія. По Зендавестѣ въ Городманъ ведетъ мостъ Чиневадъ, у индѣйцевъ души стремятся въ жилище блаженныхъ тоже чрезъ мостъ, какъ это ясно видно въ одномъ изъ приведенныхъ выше гимновъ Самаведы. Какъ у индѣйцевъ по истеченїи опредѣленнаго времени грѣшныя души освобождаются изъ мѣстъ мученія, такъ и у парсїйцевъ. Но на этомъ сходство и останавливается, и далѣе у того и у другаго народа развивается свое особенное ученіе, опредѣляющее посмертную участь души. У индѣйцевъ душа, освободившись изъ мѣстъ мученія, или насладившись блаженствомъ, вслѣдъ за тѣмъ неизбѣжно подвергается переселенїямъ изъ одного тѣла въ другое, чтобы вполнѣ очиститься отъ грѣховной нечистоты и достигнуть полнаго соединенія съ Божествомъ; у парсїйцевъ полное очищеніе человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ

(¹) Jescht-Sade, LXV: если заключенныя души принесли покаяніе, онѣ избавляются отъ мученій Аримана; всѣ же остальные идутъ снова въ Дуцакъ.

и всего міра отлагается на опредѣленное и отъ вѣка предназначенное время, когда настанетъ всеобщее воскресеніе всѣхъ людей и обновленіе всего міра огнемъ, побѣда надъ Ариманомъ и грѣхомъ, безконечное царство Ормузда, царство незаходимаго свѣта и блаженства (1). Съ этими представленіями, само собою разумѣется, не могла связаться идея душепереселенія въ той формѣ, какъ она развита у индѣйцевъ. При томъ дуализмѣ, какой развивается въ книгахъ Зендавесты, между естественнымъ зломъ и естественнымъ добромъ, лежащимъ въ природѣ всѣхъ вещей вообще и человѣка въ частности, проводится глубокая раздѣльная черта. Въ парсійскомъ воззрѣніи человѣкъ, руководимый своимъ собственнымъ сознаніемъ и чувствомъ, какъ существо разумно-нравственное и свободное, легко выдѣлялся изъ царства тьмы и грѣха, какъ твореніе Ормузда, какъ чистый феруэръ по душѣ и орудіе добра по тѣлу. Грѣхъ, какъ и всякое зло въ природѣ, чуждъ человѣка и есть дѣло посторонней космической силы. Потому человѣческая душа, чтобы возвратиться по смерти тѣла въ свое небесное отечество, не имѣетъ нужды въ какомъ нибудь особенномъ и сложномъ процессѣ очищенія, какъ у индѣйцевъ. Космическое зло, дѣйствующее въ матеріальномъ мірѣ и въ человѣкѣ, не имѣетъ съ ними никакой органической связи, и человѣкъ, незапятнанный грѣхомъ въ своей сущности ни по душѣ, ни по тѣлу, по смерти прямо возвращается въ Городманъ, а для очищенія грѣховъ, приразившихся къ нему отъ темной силы Аримана, достаточно временнаго наказанія его души въ Дупакѣ. Съ этими идеями о природной святости человѣка, о злѣ и грѣхѣ какъ дѣйствіи чуждой, самостоятельной силы, въ парсійскомъ религіозномъ міросозерцаніи весьма естествен-

(1) Впрочемъ и по представленіямъ индѣйцевъ каждый міръ въ потокѣ вѣчности разрушается огнемъ, и изъ него возникаетъ новый, за которымъ слѣдуютъ ~~впрочемъ~~ цѣлые ряды другихъ, въ недомыслимую безконечность.

но и послѣдовательно комбинируется идея совершенной побѣды надъ зломъ, когда Ормуздъ и его сподвижники на небѣ и на землѣ доведутъ свою борьбу съ Ариманомъ до конца. Тогда, по ученію Зендавесты, обновится весь міръ и весь человѣческій родъ не только по духу, но и по тѣлу, и такъ какъ послѣднее остается достойнымъ твореніемъ Ормузда, то оно не должно погибнуть, какъ все злое и нечистое, оно оживетъ снова для блаженной жизни въ свѣтломъ царствѣ Ормузда (1). Совершенно другое мы видѣли у индѣйцевъ: у нихъ естественное добро и зло нераздѣльно концентрируется въ человѣкѣ, въ его личномъ составѣ. Истина и добро представляется сущностью его духа, а ложь и зло сущностью его тѣла. Чистый духъ заключенъ въ обманчивую и пропитанную зломъ тѣлесную форму за свой древній грѣхъ, и на его тѣлесную оболочку переносится вся мѣра его грѣха и паденія. Само собою выходитъ, что какъ бы ни былъ чистъ человѣческій духъ, но, соединенный съ тѣломъ, въ условіяхъ земной жизни, т. е. какъ живой и цѣльный человѣкъ, онъ борется на пути къ своему освобожденію не съ постороннею и чуждою силою зла и

(1) Трудно однако допустить, чтобы ученіе о воскресеніи въ томъ видѣ, какъ оно является въ Зендавестѣ, могло развиваться исключительно изъ однихъ только парсійскихъ элементовъ, безъ какого-нибудь чуждаго вліянія. Немыслимо, чтобы парсійцы, выдѣляясь изъ границъ древняго міросозерцанія всѣхъ народовъ, какъ странное исключеніе изъ общаго порядка и связи, путемъ естественнаго созерцанія и размышленія достигли до идеи полнаго и живаго личнаго безсмертія человѣческой души, обусловливаемаго возобновленіемъ тогоже самаго тѣла, съ которымъ душа была соединена во время своей земной жизни, и притомъ въ отдаленномъ будущемъ. Потому Дёллингеръ справедливо и основательно замѣчаетъ, что ученіе персовъ о воскресеніи должно быть признано продуктомъ позднѣйшихъ видоизмѣненій Зоороастрова ученія.—Heidenthum und Judenthum, s. 380, и у него: Burnouf, въ Journ. Asiat., 1840, t. X, 237.

грѣха, какъ у парсійцевъ, а съ самимъ же собою, съ нераздѣльною частью своего собственнаго существованія. Естественно, что по индѣйскому воззрѣнью человѣческая душа, связанная узами тѣла, именно какъ вмѣстилищемъ грѣха, должна была освобождаться отъ него какъ отъ нечистоты, и для ея очищенія открывался продолжительный путь переселеній изъ низшихъ и слѣдоват. болѣе нечистыхъ тѣлесныхъ формъ въ высшія и болѣе совершенныя формы бытія, постепенно восходящія къ высотѣ божественнаго существа.

3. Развитие ученія о душепереселеніи.

Но если у парсійцевъ идея душепереселенія не имѣла въ Зендавестѣ теоретическихъ основъ для своего развитія и не совмѣщалась съ ученіемъ о воскресеніи тѣль и обновленіи всего міра, она была вызвана у нихъ практическими религіозными потребностями чело­вѣка и развилась помимо Зендавесты въ соединеніи съ извѣстнымъ культомъ и мистеріями Митры, возникшими незадолго до Александра македонскаго (¹). Служеніе Митрѣ, какъ мы видѣли, совершалось еще въ времена Зороастра, впрочемъ на ряду съ другими стихійными божествами (²). Сдѣлавшись теперь центромъ

(¹) Creuzer, I, 329; Döllinger, 381; Порфирій приписываетъ происхожденіе ученія о душепереселеніи Магамъ: καὶ γὰρ δόγμα πάντων (μάγων) ἐκὶ τῶν πρώτων τῆν ἐπιμύχων εἶναι;— De abstinentia IV, 16; ср. Bohlen, I, 173. По всей вѣроятности идея душепереселенія у парсійцевъ возникла въ сектѣ магусеевъ, которые считали тѣло произведеніемъ Аримана и смотрѣли на него какъ на темницу, въ которой души заключены для покаянія за грѣхи прошедшей жизни. Эти же начала впоследствии были проведены въ манихействѣ вмѣстѣ съ ученіемъ о душепереселеніи. См. Mémoires de l'Académie des Inscriptions, t. XXXIX. 725—790.

(²) Creuzer, II, 329; Döllinger, 383. Крейцеръ находитъ, что Митра въ Зендавестѣ есть не больше, какъ одно изъ второстепенныхъ божествъ, первый изъ изсѣдовъ,

особеннаго культа, Митра получаетъ, какъ божество солнца и огня, свѣта и теплоты, высшее значеніе космической силы, служащей источникомъ міровой жизни, рожденія и смерти. Все развитіе его культа направляется къ тому, чтобъ удовлетворить затаеннымъ религіознымъ стремленіямъ язычества достигнуть свободы отъ илическаго зла и войти въ общеніе съ Божествомъ при жизни, а преимущественно по смерти человѣка⁽¹⁾. Зендавеста открывала для человѣческой души, какъ чистаго феруэра, безпрепятственный путь къ достиженію блаженства въ соединеніи съ Ормуздомъ. Но къ несчастію постоянный опытъ показывалъ, что не смотря на чистоту феруэра, одушевляющаго человѣческое тѣло, и на то, что грѣхъ его происходитъ отъ козней Аримана, грѣховная нечистота все таки гнѣздилась въ самомъ человѣкѣ, въ его природѣ, и человѣкъ не могъ самъ, своими собственными усиліями истребить ее, а потому не могъ съ спокойною совѣстью думать и о своей посмертной судьбѣ и о томъ, что за всѣ его прегрѣшенія достаточно только претерпѣть муки Дудака, чтобы быть достойнымъ предстать предъ Ормуздомъ. Страждущая грѣховнымъ недугомъ человѣческая душа безнадежно отвращалась отъ свѣтлыхъ образовъ Зендавесты, которые влекли къ себѣ, но не давали человѣку нравственной силы и успокоенія, требуемаго грѣшникомъ. Парсійцы убѣждались, что свѣтлое царство Ормузда, какъ и царство Браны у индѣйцевъ, недостижимо для человѣка, надъ которымъ тяготѣла державная рука Аримана. Оттого они, какъ и все древнее человѣчество, искали болѣе дѣйствительныхъ и осязательныхъ средствъ примирить противоположность между божественнымъ и человѣческимъ и сдѣлать че-

(¹) Именно потому Митра легко утратилъ свой мѣстный парсійскій характеръ, и въ времена Помпея культъ его чрезъ малоазійскихъ пиратовъ распространился во всѣхъ предѣлахъ римскаго государства.

ловѣка достойнымъ соучастія въ блаженствѣ божественной жизни. Эти исканія и желанія наболѣвшей человѣческой души и нашли теперь у парсійцевъ исходъ и средоточіе въ культѣ и мистеріяхъ Митры, которыя, какъ и всѣ другія мистеріи языческаго міра, ближайшимъ и даже исключительнымъ образомъ занимались человѣкомъ, имѣя цѣлью просвѣтити человѣческую душу божественнымъ свѣтомъ, привести ее въ таинственное общеніе съ Божествомъ и доставить человѣку не только опредѣленную надежду, но и дѣйствительныя средства къ блаженной участи по смерти. Только для посвященнаго въ таинства Митры открывался спасительный путь къ Ормузду. Митра, какъ животворящая божественная сила, долженъ былъ подать человѣку спасеніе и избавленіе отъ грѣха и матеріи, въ которую заключенъ чистый человѣческій духъ ⁽¹⁾. Митра раждаетъ человѣка для земной жизни и возраждаетъ для небесной, а потому онъ самъ становится водителемъ душъ въ ихъ переселеніяхъ по небеснымъ пространствамъ, отъ планеты къ планетѣ, туда, гдѣ царствуетъ Ормуздъ, или даже само Церуане-Акерене ⁽²⁾. Человѣкъ, вступающій въ общеніе съ Митрою, съ утѣшеніемъ останавливалъ свой взоръ на семи символическихъ ступеняхъ святилища, показывавшихъ ему не только степени его посвященія въ таинства, но и воо-

(1) Отсюда объясняется тотъ замѣчательный фактъ, что при распространеніи христіанства культъ Митры былъ направленъ къ нравственной поддержкѣ упадающаго язычества; именно язычники противопоставляли его христіанамъ какъ нѣчто такое, что не только соответствовало тайнамъ христіанской вѣры, но и превосходило ихъ. Отсюда же понятно и то сходство парсійскихъ литургическихъ обрядовъ съ христіанскими, которое поражало еще отцовъ и учителей церкви, потому что это сходство могло зависѣть не только отъ одного простаго подражанія христіанамъ, но и отъ искренняго выраженія одинаковыхъ чувствъ и желаній примиренія съ Богомъ, волнующихъ душу грѣшнаго человѣка.

(2) Въ сектѣ церуантовъ.

хождение его очищенной и просвѣтленной души на небо при помощи двухъ геніевъ, воссящихъ факель и сопровождающихъ душу какъ съ земли на небо, такъ и обратно съ неба на землю для поселенія въ новыхъ тѣлахъ⁽¹⁾. Въ парсійской книгѣ Вирафъ-наме представляется, какъ Вирафъ подъ руководствомъ изеда Сероша постепенно поднимается по лѣствицѣ, ведущей на небо, при чемъ съ каждой ступенью онъ переходитъ на новое небо, гдѣ онъ встрѣчаетъ множество душъ, подвергающихся процессу очистительнаго низхожденія и восхожденія. На седьмой ступени онъ видитъ самого Зороастра на тронѣ и возлѣ него древнихъ героевъ и царей⁽²⁾. Маги представляли это восхождение и низхождение душъ образно. По мѣрѣ и силѣ добродѣтельной жизни душа получаетъ крылья, которыя растутъ все больше и больше и такимъ образомъ даютъ ей возможность возноситься на небо. Между тѣмъ грѣхъ и привязанность къ чувственности ослабляетъ эти крылья, и душа, лишаясь ихъ, снова падаетъ въ міръ матеріи⁽³⁾. Нѣсколько подробнѣе парсійское ученіе о душепереселеніи раскрывается въ Дабистанѣ, книгѣ о двѣнадцати религіяхъ востока, составленной магометаниномъ Могсаномъ—Фани въ XVII в. послѣ Р. X. Хотя здѣсь является уже смѣсь разнородныхъ воззрѣній, но имѣя своимъ предметомъ изображеніе

(1) Orig. Contra Cels. VI, 22; Creuzer, 1, 330; Döllinger, 386; ср. Alger, 457.—Подробности относительно переселенія душъ въ мистеріяхъ Митры находятса на изображеніяхъ, относящихся къ этимъ таинствамъ.

(2) Döllinger, l. c.—Не трудно замѣтить здѣсь сходство съ вышеприведеннымъ отрывкомъ Зендавесты о восхожденіи душъ на небо чрезъ мѣста чистой мысли, чистаго слова и чистаго дѣйствія.

(3) Lettres édifiantes et curieuses., t. II, 475. Такое же аллегорическое изображеніе, соединенное съ ученіемъ о душепереселеніи, находится, какъ извѣстно, у Платона въ Федрѣ, 246, С, Д, Е.

первобытныхъ религій Ирана, Дабистанъ сохраняетъ древнія парсійскія преданія. По Дабистану всѣ существа представляются лучами свѣта всѣхъ свѣтовъ, и вселенная отъ вѣчности имѣетъ подобіе съ своимъ божественнымъ началомъ, какъ солнечный свѣтъ съ солнцемъ ⁽¹⁾. Безсмертная человѣческая душа изъ высшихъ областей бытія нисходитъ въ матеріальныя формы, въ которыхъ она подвергается очищенію отъ своихъ чувственныхъ влеченій. Очистившись словомъ и дѣломъ, она, по смерти тѣла, соединяется съ вѣчнымъ Духомъ. Добродѣтельная душа, но еще не вполне совершенная для жизни въ высшемъ божественномъ мірѣ, продолжаетъ жить на землѣ въ качествѣ добраго генія; но та душа, которая остается на низшихъ ступеняхъ нравственнаго совершенства, или слова ея чисты, но поступки грѣховны, переходитъ въ другія земныя тѣла, въ которыхъ она подвергается влеченію своихъ похотей и по мѣрѣ нравственнаго упадка доходитъ даже до состоянія злаго духа. Только путемъ постояннаго и постепеннаго усовершенствованія души очищаются отъ грѣховной нечистоты, освобождаются отъ узъ матеріи и восходятъ въ міръ небесныхъ духовъ; переходя семь планетныхъ пространствъ и область неподвижныхъ звѣздъ, онѣ достигаютъ наконецъ вѣчнаго божественнаго жилища и соединяются съ своимъ божественнымъ началомъ ⁽²⁾.

Какъ видно, ученіе о душепереселеніи у парсійцевъ не отличается богатствомъ образовъ и красокъ подобно тому, какъ оно сложилось у индѣйцевъ. Если оно и заключало нѣкогда большія подробности для

⁽¹⁾ Görres, Mythengeschichte, 1, 312 и у него: Dabistan, 24.—Изъ Дабистана переведена только первая книга Гладуиномъ (Gladwin) въ New Asiatic Miscellanys, Calcutta, 1789, а отсюда сдѣланъ переводъ на нѣмецкій языкъ Дальбергомъ. Гёрресъ пользуется этимъ послѣднимъ переводомъ.

⁽²⁾ Ibid., 1, 313.

насъ эти подробности сокрыты под оболочкой мистери́й, или даже вовсе и навсегда исчезли въ потокѣ времени. Впрочемъ и въ тѣхъ немногихъ чертахъ парсійскаго ученія, которыя намъ извѣстны, ясно выражается его существенный смыслъ и характеръ. Парсійцы, какъ и все древнее человѣчество, стремились посредствомъ переселеній очистить человѣческую душу, освободить ее отъ узъ матеріи и возвести до высоты божественнаго совершенства. Не смотря на внушенія и обѣщанія Зендавесты, парсійцы сознавали, что человѣкъ не въ силахъ былъ, какъ и самъ Ормуздъ, побороть зло, которое облежало его со всѣхъ сторонъ. По ясному внушенію религіознаго сознанія парсійцы понимали, что для того, чтобы стать выше зла, необходимо съ одной стороны высшее и особенное средство спасенія, а съ другой высшее божественное начало, которое было-бы чуждо всякаго соприкосновенія съ зломъ и въ которомъ данное средство спасенія находило бы свой источникъ и завершеніе. Потому развитіе ученія о душепереселеніи у персовъ совпадаетъ съ религіозной реакціей противъ дуализма Зендавесты, которая дала начало различнымъ сектамъ персидскихъ маговъ, напр. церуанитамъ ⁽¹⁾, вводившимъ въ религіозную систему Зендавесты единый божественный принципъ. Въ самомъ культѣ Митры религіозное сознаніе парсійцевъ уже возвысило идею Божества надъ двумя космологическими силами добра и зла, свѣта и тьмы, Ормузда и Аримана, которые находились въ постоянной упорной и страстной борьбѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ измѣнились и возрѣнія на отношеніе человѣка къ Божеству и его посмертную участь. Душа восходитъ уже не въ Городманъ и не такъ легко, какъ это изображается въ Зендавестѣ; она достигаетъ вѣчнаго соединенія съ Божествомъ, но только не иначе, какъ постепенно очищаясь и возвышаясь надъ зломъ посред-

(1) Kleuker, Anh. zum Zend-Av., B. I, Th. 1, 146—187.

ством переселеній. Такимъ образомъ у парсійцевъ, какъ у индѣйцевъ, душепереселеніе становится послѣднею формою въ развитіи вѣрованій и представленій о посмертной участи человѣческой души. Далѣе этой формы религіозное созерцаніе индѣйцевъ не могло идти; они кончили отчаяннымъ желаніемъ и усиленіемъ спастись отъ самаго душепереселенія и въ буддизмѣ повергли человѣческую душу въ Нирвану. [Религіозное сознаніе персовъ не дошло до подобной крайности, потому что вмѣстѣ съ прекращеніемъ самостоятельнаго политическаго развитія у нихъ прекратилось и религіозно-умственное движеніе, перешедшее къ народамъ Европы.

В) ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІЕ У ЕГИПТЯНЪ.

1. Вѣрованія египтянъ о посмертной участи человѣческой души и отношеніе ихъ къ религіозному міросозерцанію.

Въ изслѣдованіи нашего вопроса мы переходимъ къ народу, который еще въ древности получилъ заслуженную извѣстность по глубинѣ своего міросозерцанія и вообще по умственному и политическому развитію. Этотъ народъ—египтяне, у которыхъ вѣрованія и представленія о посмертной участи души достигаютъ такой силы и выразительности, что по разсказу Діодора они весьма мало цѣнили земную жизнь, стремились въ міръ загробный и жилища живыхъ людей называли гостинницами (*καταλύματα*), въ которыхъ они живутъ только короткое время ⁽¹⁾. Геродотъ въ своей исторіи сообщаетъ, что египтяне даже первые высказали мысль, что человѣческая душа безсмертна ⁽²⁾. Но

⁽¹⁾ Diod. 1, 51.

⁽²⁾ Herod. 11, 123: *Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἶσι οἱ εἰπόντες ὡς ἀθανάτων ψυχῆ ἀθάνατος ἐστὶ.*

какимъ бы толкованіямъ ни подвергалось это извѣстіе ⁽¹⁾, въ которомъ вслѣдъ за приведенными словами Геродотъ излагаетъ ученіе египтянъ о душепереселеніи, оно не заключаетъ въ себѣ ничего въ пользу того мнѣнія, что египтяне первые пришли къ мысли о безсмертіи человѣческой души. Весьма простое соображеніе показываетъ, что самъ Геродотъ не могъ думать, или вѣрить слуху, будто египтяне первые учили безсмертію, потому что въ его время у грековъ существовали свои собственные и весьма древнія представленія о царствѣ мертвыхъ и о посмертной участи человѣка. Самое простое и естественное объясненіе словъ Геродота даетъ Дёллингеръ. Геродотъ хочетъ сказать не то, что египтяне дѣйствительно первые стали учить безсмертію, а то, что ученіе о безсмертіи они первые соединили съ ученіемъ о душепереселеніи ⁽²⁾. Это показываетъ весь ходъ разсказа и послѣдующее замѣчаніе Геродота, что отъ египтянъ ученіе о душепереселеніи перешло уже и къ Грекамъ ⁽³⁾. Какъ бы то ни было, у египтянъ, какъ и у всѣхъ другихъ древнихъ народовъ, нельзя исторически прослѣдить развитіе идеи безсмертія до ея начала и опираясь на слова Геродота, думать, что первая идея безсмертія человѣческой души возникла въ египетскомъ міросозерцаніи.

Возвышенныя воззрѣнія на посмертную участь человѣческой души соединяются у египтянъ съ такими дѣтскими представленіями, которыя замѣчательно сходны у всѣхъ неразвитыхъ народовъ и сами по себѣ достаточно даютъ знать о своей глубокой древности, такъ что они уже остаются внѣ связи съ тѣмъ

⁽¹⁾ Напр. Максъ Дункеръ (*Gesch. d. Alterth.*, 1, 70) и Улеманъ (*Goth.*, 58) полагаютъ, что египтяне дѣйствительно первые стали учить безсмертію.

⁽²⁾ Döllinger, 429; ср. Creuzer, 11, 149.

⁽³⁾ Herod. I. c.

религіознымъ созерцаіемъ египтянь, съ которымъ насъ знакомятъ Манетонъ, Геродотъ, Діодоръ и другіе древніе писатели, равно какъ и памятники, принадлежащіе самимъ египтянамъ. Египтяне представляли, что по смерти челоуѣка душа его возносилась въ воздухъ, какъ вѣчто сродное съ нимъ, и безцѣльно блуждала въ воздушныхъ пространствахъ, такъ что вся атмосфера была наполнена демоническими существами. Проводя такую жизнь послѣ смерти тѣла, душа, какъ представляютъ всѣ неразвитые народы, вуждалась въ пищѣ, и потому для умершихъ у египтянь предлагались различнаго рода привошенія (¹). Крейцеръ основательно заключаетъ, что въ глубокой древности египтяне допускали такое же странствованіе и переселеніе душъ, какое вообще свойственно некультурнымъ народамъ, т. е. въ смыслѣ простаго блужданія и случайнаго поселенія въ какое нибудь тѣло (²). Съ развитіемъ этихъ первоначальныхъ представленій, безцѣльное блужданіе душъ перешло въ опредѣленное странствованіе ея на острова блаженныхъ на далекомъ западѣ (³). Отшедшую душу отводитъ туда душеводитель Тотъ (*Ἐὸθ ψυχολόμος*). Въ этой странѣ протекаетъ небесный Ниль, по которому душа въ маленькой лодкѣ, какъ

(¹) Brugsch, *Saï an sinsiin, sive liber metempsychosis veterum Aegyptiorum e duabus papyris funebribus hieraticis siguis exaratis*, p. 27, sectio quinta: *Facit tibi anima tua inferias e panibus, liquoribus, horibus, anseribus, libationibus, alimentis et hodie et quotidie...* Cp. Röth. 1, Not. 269, s. 218: *Todtenbuch*, XXII, 57; XXIII, 59; LXXIV, 152; Döllinger, 432 и у него: *Orcurti, Catalogo dei Monumenti Egiz. di Torino*, 11, 20.

(²) Creuzer, 11, 26: *Das Herumflattern der Seele um den Leichnam wird zu einer ordentlichen (у некультурныхъ народовъ) Seelenwanderung.*

(³) Diodor, 1, 96. Діодоръ опредѣляетъ мѣсто жилища блаженныхъ душъ по представленію египтянь недалеко отъ Мемфиса, а Геродотъ (111, 26) полагаетъ его въ ливійской пустынѣ на 17 дней пути отъ Оивъ.

это видно на изображеніяхъ, и какъ гласить надпись, плыветъ до назначеннаго ей мѣста ⁽¹⁾. Достигши этого мѣста душа человѣка начинаетъ вести жизнь совершенно подобную той, какую человѣкъ проводилъ на землѣ: на египетскихъ изображеніяхъ можно видѣть, какъ душа пашетъ поле, сѣетъ, жнетъ, молотитъ и собираетъ хлѣбъ и мякиву въ два большихъ сосуда ⁽²⁾.

(1) «Озирись N. N. (умершій, съ именемъ котораго у египтянъ всегда соединялось имя Озириса — напр. Озирись-Аганъ-Лнукъ — потому что душа имѣла съ нимъ соединиться) плыветъ по предназначенному ему пути». Все это странствованіе души изображается въ книгѣ мертвыхъ *Todtenbuch*, Taf. XLI и на гробницѣ Рамвеса V. Cp. Weber, *Allgemeine Weltgesch.*, I, 149.

(2) Такъ какъ всѣ некультурные народы думаютъ, что душа послѣ своего разлученія съ тѣломъ не терять своего человѣческаго образа и не можетъ переселиться въ другое во все время, пока оно не истлѣетъ, то у египтянъ отъ древнѣйшихъ временъ существовалъ обычай и развилось искусство бальзамировать тѣла. Поводомъ къ бальзамированію тѣлъ, по мнѣнію Крейцера, было опасеніе, чтобы душа по истлѣніи тѣла, не стала искать себѣ жилища въ какомъ нибудь другомъ (I, 138; ср. II, 16). Потому мумія по его выраженію была въ глазахъ египтянъ замкнутымъ и запечатлѣннымъ домою души. На египетскихъ изображеніяхъ посмертной жизни душа дѣйствительно такъ и изображается въ видѣ мумія. Такимъ образомъ, бальзамируя тѣла, египтяне повидимому имѣли въ виду то, чтобы душа человѣка безъ трудныхъ и продолжительныхъ переселеній по предметамъ окружающаго міра, не теряя своего человѣческаго образа, достигала страны блаженныхъ. Этимъ весьма легко и правдоподобно объясняется то, что обычай бальзамированія тѣлъ принадлежитъ не однимъ египтянамъ, а и другимъ народамъ. Онъ напр. былъ у гуанховъ на Канарскихъ островахъ, у перуанцевъ, у аякалитовъ въ Америкѣ, на Отаити, въ Н. Зеландіи. См. *Böhlen*, II, 182—184 и у него: *Sitten der Wilden*, I, 100, 112, 496; II, 251. Cp. *Ständlin*, *Magasin für Kirchengeschichte*, I, 59; II, 269; *Malten*, *Bibliothek der neuesten Erdkunde*, III, 22. — Впрочемъ по ученію о душепереселеніи, которое развилось у египтянъ въ послѣдствіи, бальзамированіе тѣлъ уже не имѣло въ

Всѣ эти представленія, какъ было замѣчено, не могутъ быть поставлены въ связь съ религіознымъ созерцаніемъ египтянъ, которое мы находимъ у нихъ въ историческія времена. Пантеистическій складъ этого созерцанія вызывалъ развитіе новыхъ идей относительно посмертной участи человѣческой души, изъ которыхъ мало по малу сложилось у египтянъ ученіе о душепереселеніи какъ объ очистительномъ процесѣ. По воззрѣніямъ египтянъ въ началѣ всего существующаго было сокровенное и недовѣдомое божественное существо—Амунъ, распадающееся на четыре міровыхъ божественныхъ начала—Кнефъ (Перводухъ), Нейтъ (Первоматерія), Севехъ (Первовремя) и Паптъ (Первопространство). Изъ этихъ божественныхъ началъ въ порядкѣ времени проистекаетъ все множество остальныхъ

виду устранить переходъ души въ новыя тѣла, и Крейцеръ несправедливо полагаетъ согласно съ Цоегой (Zoëga), что переселеніе душъ, по представленію египтянъ, начиналось не прежде, какъ по разрушеніи муміи. Душа въ процесѣ переселенія стремилась къ соединенію съ Божествомъ,—когда же она дождалась бы истлѣнія муміи, чтобы начать путь переселеній, если муміи и до сихъ поръ остаются нетлѣнными?... Вообще относительно бальзамированія тѣлъ египтологи даютъ различныя толкованія, изъ которыхъ ни одно недостаточно для объясненія этого обычая. Бунзенъ полагаетъ, что бальзамированіе тѣлъ связано съ идеей переселенія души (см. Weber, I, 150; ср. Serv. in Aeneid. III, 68), а другіе, напр. Бругшъ (Sai an sinsin, 37) и Улеманъ, (II, 226—227) рѣшаютъ даже предполагать въ египтянахъ вѣрованіе, будто набальзамированныя тѣла нѣкогда оживутъ и соединятся съ своими душами. Что касается перваго предположенія, то оно не даетъ отвѣта на вопросъ, какую же роль играетъ набальзамированное тѣло въ процесѣ переселенія души и какъ сохраненіе трупа вяжется съ необходимостью переселенія души въ животныхъ и даже растенія. Во всякомъ случаѣ египтяне не могли ожидать, что душа возвратится въ старое тѣло, которое одеревенѣвало такъ, что его члены ломались (Herod. II, 85), а потому второе предположеніе уже вовсе не выдерживаетъ никакой критики.

стихійно-планетныхъ египетскихъ божествъ и демоновъ, населяющихъ атмосферное пространство и образующихъ землю. Въ перводревнія времена, когда землю населяли только боги и демоны и еще не было человѣческаго рода (¹), было золотое время совершеннаго блаженства, потому что на землѣ еще не было ни зла, ни бѣдствій. Счастливыя времена золотого вѣка кончились вслѣдствіе возмущенія одного изъ земныхъ боговъ Зеб-Кроноса противъ древнихъ и первоначальныхъ божествъ. Тогда въ мірѣ боговъ произошла та великая борьба, которая извѣстна и въ греческой мѣологіи и воспѣта въ древней теогоніи и космогоніи Гезіода. Однако Зеб-Кроносъ и гиганты, его приверженцы, были побѣждены и низвергнуты въ тартаръ (²), а для того, чтобы очистить отъ грѣха духовъ, увлеченныхъ Зеб-Кроносомъ къ возмущенію, творческій духъ образовалъ земныя тѣла, въ которыя они и были заключены (³). Находясь въ этихъ тѣлахъ, падшіе души должны были принести покаяніе за свой грѣхъ и снова достигать своей первобытной чистоты. Это опредѣленіе верховнаго Божества исполнили великіе боги Горъ-гать и Гор-зефъ: Горъ-гать, тривеликій (*τριμέγιστος*) Таатъ, богъ солнца приготовилъ земную матерію, изъ которой Амунъ-Гор-зефъ (первый изъ восьми великихъ боговъ-кабировъ) образовалъ тѣла людей. Такъ произошелъ человѣческій родъ (⁴).

(¹) Herod. II, 144.

(²) Diod. I, 26. На тоже сказаніе намекаетъ Плутархъ, когда говоритъ, что египтяне смотрѣли на вино *ὡς αἶμα τῶν πολεμῆσαντων ποτὲ τοῖς θεοῖς ἐξ ὧν οἴονται πλείοντων καὶ τῇ γῆ συμμύεντων ἀμπέλουσ γενέσθαι*. — De Iside et Osiride, VI.

(³) Röth, I, 155; ср. Not. 200, s. 176—178.

(⁴) Röth, ib.; Euseb. Praepat. Evang., III, cap. 12. — Это древнѣйшее вѣрованіе о паденіи духовъ и соединенное съ нимъ представленіе о происхожденіи человѣческаго рода у египтянъ имѣетъ замѣчательное сходство съ тѣмъ, что мы видѣли у индѣйцевъ, и указываетъ на одинъ общій источникъ религіозныхъ преданій древняго языческаго міра.

Такимъ образомъ происхождение міра и человѣка у египтянъ идетъ чрезъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней, которыя нисходятъ отъ Амуна, пребывающаго въ высшихъ и сокровенныхъ сферахъ бытія, чрезъ второстепенныхъ божествъ и духовъ эфирно-планетнаго пространства, къ землѣ и существамъ, ее населяющимъ. Въ общихъ чертахъ египтяне представляли вселенную неизмѣримымъ шаромъ, за предѣлами котораго царитъ сокровенный Амонъ, заключающій въ своемъ лонѣ весь міръ. Самую крайнюю оболочку всего міроваго шара составляетъ небесный сводъ (богиня Пе); средину этого шара занимаетъ земля (богиня Анук), а внизу, подъ горизонтомъ находится подземный міръ—Аментесъ, куда нисходятъ отшедшія души (¹). Въ пространствѣ между небомъ и землей звѣзды и планеты служатъ жилищемъ стихійно-планетныхъ боговъ и безчисленнаго сонма духовъ или демоновъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и душъ человѣческихъ (²). Отсюда души нисходятъ на землю и раждаются въ смертныхъ тѣлахъ. Виновный духъ идетъ чрезъ созвѣздія Зодіака, чрезъ знаки Льва и Рака, которые служатъ какъ-бы дверями на землю (*incunabula nascendi*), и получаетъ на этомъ пути подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ свѣтилъ въ часъ своего рожденія тѣ или другія свойства (³). Духъ облекается въ низшую оболочку эфирной природы, *νοῦς* соединяется съ *ψυχή* и затѣмъ вступаетъ въ свое земное жилище (⁴).

(¹) Plutarch, *De Iside et Osir.*, с. XXIX въ концѣ.

(²) Brugsch, *Sai an sinsin*, 32.

(³) Röth, I, *Not.*, 260, 261, 269, s. 214—217; Porphyr. *apud Stob. Eclog. phys.* II, 7: *διὰ ξαδίων δώδεκα ἢ ὀδὸς ταῖς ψυχαῖς περὶζενται τοῖς Ἀιγυπτίοις γίνεσθαι.* — Ср. Plut. *De facie in orbe lunae*, XXVIII; Serv. in *Aeneid.*, VI, 714; XI, 51; Macrobi., *De somn. Scip.*, I, 12, 68; Poemander, *Hermes Trismegistus*, 8. — Отсюда понятно у египтянъ необыкновенное развитие астрологіи.

(⁴) Что существо человѣка имѣетъ тройственный составъ (*τριχοτομία*), это, какъ извѣстно, было всеобщимъ вѣрованіемъ древности.

2. Развитие ученія о душепереселеніи.

Содержаніе этихъ представленийъ египтявъ о Божествѣ и вселенной, о происхожденіи и назначеніи человѣка даетъ новое направленіе ихъ идеямъ о посмертной участи человѣческой души. Душа возникаетъ не чрезъ рожденіе, а предсуществуетъ отъ вѣка, какъ чистый духъ, который только за свой грѣхъ облагается плотію. Плоть остается для нея чуждымъ элементомъ, временнымъ помѣщеніемъ, гостинницей, въ которой чувственные соблазны задерживаютъ небеснаго путника на пути его возвращенія въ отечество. При такомъ взглядѣ на отношеніе души къ тѣлу уже теряли значеніе тѣ чувственныя представленія египтявъ о посмертной жизни души, по которымъ эта жизнь слагается по образцу земной. Земная жизнь теряетъ свою прелесть, чувственныя наслажденія только обманомъ могутъ привлекать къ себѣ падшаго духа, и если онъ запутается въ сѣтяхъ матеріи и грѣха, онъ долженъ оставить всякую надежду возвратиться въ первобытное блаженное состояніе. Чтобы освободиться отъ узъ тѣла, душа человѣка, помня свое небесное происхожденіе, должна вести праведную жизнь. Путь земной жизни есть путь покаянія и очищенія для души, и только смерть впервые освобождаетъ ее изъ темницы тѣла и открываетъ возможность возвратиться въ тѣ высшія простраства небесной тверди, гдѣ боги и чистые духи ведутъ блаженную жизнь. Но это возвращеніе происходитъ не вдругъ. Послѣ смерти человѣка его душа въ видѣ тѣни ⁽¹⁾ сначала поступаетъ подъ руководствомъ Гермеса или Тота душеводителя въ подземный міръ Аментеса и предстаетъ на судъ подземныхъ божествъ. Результатъ этого суда опредѣляетъ затѣмъ ея дальнѣйшую участь. Если душа оказывается чистою, то она, освобождаясь отъ матеріи, восходитъ въ пла-

(1) Brugsch, 34.

нетныя сферы, гдѣ она мало по малу оставляетъ тѣ части, которыя заимствовала отъ свѣтилъ при своемъ схожденіи въ земное тѣло, и наконецъ достигаетъ общенія съ вѣчнымъ божествомъ. Но если душа оказывается нечистою и повинною въ грѣхахъ, то она снова должна возвращаться на землю и по мѣрѣ своей грѣховности снова поселяться въ тѣлѣ чловѣка, животнаго и даже растенія, чтобы снова пройти надлежащій путь покаянія (¹). Такое возвращеніе къ земной жизни и переселеніе въ другія тѣла для грѣшной души продолжается до тѣхъ поръ, пока она не достигнетъ своей первобытной чистоты. Изображеніе этого странствованія души чрезъ области подземнаго міра и ея различныхъ переселеній встрѣчается на стѣнахъ египетскихъ храмовъ, дворцовъ, гротовъ, на гробницахъ, найденныхъ въ Мемфисѣ и Фивахъ, и составляетъ главный предметъ въ содержаніи сборника молитвъ и рѣчей, извѣстнаго подъ именемъ книги мертвыхъ, какую египтяне въ полномъ, или сокращенномъ видѣ на папирусахъ имѣли обыкновеніе полагать въ гробъ умершаго (²). Въ книгѣ мертвыхъ представляется, какъ душа приходитъ въ царство мертвыхъ, какъ послѣ долгихъ странствованій она вступаетъ въ жилище Озириса и тамъ подвергаетъ

(¹) Herod., II, 123.—Геродотъ сообщаетъ, что по ученію египтянъ душа переселялась чрезъ всѣхъ водныхъ и засушныхъ животныхъ и чрезъ 3000 лѣтъ могла снова возвратиться въ чловѣческое тѣло: *Πρότοι δὲ καὶ τότε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἶσι οἱ εἰπόντες ὡς ἀνθρώπων φυγὴ ἀθανάτος· ἐστὶ τῷ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθύεται. ἐπεὶ δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινὰ αὐτὶς ἐς ἀνθρώπων σῶμα γινόμενον ἐσθύνει τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆ γίνεσθαι ἐν τρισχιλοῖσι ἔτεσι.*—Это трехтысячелѣтнее переселеніе души наглядно и символически изображалъ знаменитый лабиринтъ съ 3000 комнатъ. Herod., II, 148.

(²) Подобныя свертки представляютъ одни изъ самыхъ древнихъ остатковъ египетской литературы. Первый экземпляръ книги мертвыхъ найденъ въ царской гробницѣ у Фивъ. — Bunsen, *Aegyptensstelle in der Weltgeschichte*, I, 52.

ся суду, а затѣмъ, въ случаѣ благопріятнаго рѣшенія, восходитъ къ лунѣ и солнцу, пока наконецъ не достигнетъ соединенія съ Божествомъ. Судъ предъ лицомъ Озириса и опредѣленіе участи души составляетъ важнѣйшій отдѣлъ въ книгѣ мертвыхъ и важнѣйшую часть сцены посмертной жизни на скульптурныхъ египетскихъ изображеніяхъ ⁽¹⁾. Въ подземномъ жилищѣ Озириса, которое обыкновенно изображается въ видѣ богато-украшеннаго пилона, душа предстаетъ предъ лицомъ 42 божественныхъ судей, въ колѣнопреклоненномъ положеніи, очевидно съ признаніемъ въ своихъ грѣхахъ и мольбою о помилованіи ⁽²⁾. Затѣмъ въ сопровожденіи Тме, богини правосудія, она подходит къ Озирису, въ присутствіи котораго совершается важнѣйшій актъ взвѣшиванья ея грѣховъ. Съ этою цѣлью на изображеніяхъ видны большіе вѣсы, на одной чашкѣ которыхъ находится сосудъ съ сердцемъ умершаго, какъ чувственный образъ его нравственныхъ качествъ, а на другой маленькая статуэтка богини правосудія вмѣсто гири. Горусъ, сынъ Озириса и Изиды, стоитъ при одной изъ чашекъ и наблюдаетъ положеніе вѣсовой стрѣлки. Анубисъ стоитъ при другой чашкѣ и наблюдаетъ за положеніемъ вѣсовой статуэтки. На вершинѣ колонны, на которой утверждаются вѣсы, помѣщается Тотъ единовеликій и надсматриваетъ за порядкомъ всего взвѣшиванія. Возлѣ вѣсовъ, съ лицомъ, обращеннымъ къ Озирису, стоитъ Ю-Тотъ дважды великій, богъ луны, готовый означить результатъ взвѣшиванья и распределеніе переселеній, которымъ должна подвергнуться душа, на таблицѣ, находящейся

⁽¹⁾ Lepsius, Todtenbuch der Aegypter, p. 2; Uhlemann, Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde, I, 94 и сл.; Seifahrt, Theologische Briefe der alten Aegypten, 25—30.

⁽²⁾ См. самое изображеніе у Улеманна въ Das Todtengericht bei den alten Aegypten.

въ его рукахъ (¹). Съ самаго края изображенія, на лѣвой сторонѣ его, помѣщается тронъ Озириса, а предъ нимъ сидитъ богиня подземнаго міра Гаторъ, которая въ качествѣ подземнаго стража изображена въ видѣ собаки (²). Самъ Озирисъ, облеченный въ знаки своего царскаго могущества и судейскаго достоинства, въ коронѣ, съ бичемъ и жезломъ въ рукахъ, изрекаетъ рѣшительный приговоръ. Въ слѣдующихъ затѣмъ частяхъ книги мертвыхъ содержится описаніе переселеній души, которая объявлена на судѣ чистою. Сохранившись неприкосновенною отъ губительнаго вліянія матеріи, она становится чистѣйшимъ демономъ, или даже богомъ (³). Черезъ различныя небесныя области бога луны Іо-Тота и бога солнца Ра, послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго странствованія по свѣтиламъ и наслажденія жизнью блаженныхъ духовъ, она восходитъ по млечному пути (⁴) къ премірному божеству Амуанъ-Кнефу, съ которымъ и соединяется на вѣки (⁵).

(¹) Brugsch, *Sai an sinsin*, p. 27, sect. quinta: *accedit tibi deus Thoth bis magnus, dominus Hermopolis scribit tibi librum de migratione digitis suis; per eum migrat anima tua in sempiternum.*

(²) У грековъ Церберъ.

(³) Ср. Н. *Thismegistus*, X, 19: *ψυχή ἐβσεβίης μετὰ τὸ ἀπαλλ-
λαυῆναι τοῦ σώματος θεὸς ἢ δι' ἑοῦς γίνεται.*

(⁴) *Macrob., De Somn. Scip., I, 12; Clemens Alexandr., Strom. V, 675.*

(⁵) Бругшъ такъ переводитъ начало *liber metempsychosis: Initium libri migrationis compositi ab Ἰside pro fratre ejus Osiride ad vivificandum animam ejus (умершаго), ad vivificandum corpus ejus, ad renovanda membra ejus divina in potentia, ad conjungendum eum cum horizonte, cum patre ejus Ra (солнце), ad manifestandum animam ejus in coelo, in disco dei Aah (луны), ut radiat corpus ejus in Orionis stella, in genere Nupe deae (?), ut faciat transformationem sicuti aequum est in campo dei Sew (Сатурна)... p. 25, sectio prima; ср. sectio quarta, VI — XII. Особенно замѣчательно XIV отдѣленіе, которое заканчиваетъ по*

Что касается противоположенной участи души, возвращенія ея на землю, въ тѣло человѣка, или животнаго, въ книгѣ мертвыхъ не встрѣчается никакихъ указаній, можетъ быть потому, что, какъ догадывается Рётъ, въ уваженіе къ памяти отшедшихъ душъ египтяне изображали только самый благопріятный исходъ суда надъ ними. Съ этой стороны наши свѣдѣнія дополняются гіероглифическими надписями и картинами. Такъ напр. на одномъ изображеніи можно видѣть, какъ грѣшная душа изгоняется отъ лица Озириса въ образѣ свиньи, въ тѣлѣ которой она присуждена возродиться на землѣ (¹). Что душа, обремененная грѣхами, должна подвергнуться переселеніямъ въ различныхъ животныхъ въ продолженіи 3000 лѣтъ, ясно говоритъ Геродотъ, хотя впрочемъ каждый былъ въ состояніи сократить этотъ долгій срокъ переселеній посредствомъ нравственнаго усовершенствованія и добродѣтельной жизни. Какъ бы-то ни было, душепереселеніе въ глазахъ египтянъ имѣло одну и ту же опредѣленную цѣль:

Врушу lib. metemps.: Utinam veniat ad domum gloriae, ne excludatur, выражается здѣсь благожеланіе умершему; utinam serviat Osiridi cum diis domus Kerti, sit canens in loco canentium, sit divinus in loco heroum; utinam vivat, utinam vivat anima ejus; accipiat anima ejus in omni quod placet sanctuario; accipiat librum suum de migratione; utinam perficiat migrationem cum anima sua hac quae est in domo gloriae in faciendis omnibus transformationibus ad meditandum cum inferis; utinam accedat anima ejus in omne quod placet sanctuarium, sit vivens supra terram in aeternum sempiternum, sit appropinquans Osiridi in loco putei magni... Порфирій передаетъ слѣдующую молитву, которую египтяне произносили при совершеніи одного изъ погребальныхъ обрядовъ: Ὁ θεσποτα Ἦλιε καὶ θεοὶ πάντες, οἱ τὴν ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις δύνετε, προσδεξασθε με καὶ παραδοτε τοῖς αἰδίοις θεοῖς σύνοιπον.—De abstinent., l. IV, 10.—Ср. Diodor, I, XCII.

(¹) Rôth, 1, 219; Wilkinson, plate, 87; Champollion, Lettres écrit. d'Egypte, 230; Jomard, Description des hypogées, 1, 379.—Ср. Н. Witsij, Aegypt. et. декарф., 15.

оно должно было вести каждого человѣка къ конечному очищенію его души и къ полному ея блаженству въ лонѣ высочайшаго божества.

По своему общему складу и значенію ученіе о душепереселеніи у египтянъ не уклоняется отъ того общаго типа, который представляется въ развитіи этого ученія у индѣйцевъ. Оно состоитъ въ тѣсной и существенной связи съ ученіемъ о паденіи духовъ, о предсуществованіи душъ, о человѣческомъ тѣлѣ какъ темницѣ, предназначенной для покаянія и исправленія падшаго духа и затѣмъ со всѣми пантеистическими элементами египетскаго міросозерданія. Рядомъ съ нимъ удерживаются представленія о пребываніи души въ подземномъ мірѣ, гдѣ она подвергается наказаніямъ за злыя дѣла и получаетъ награду за добродѣтель. Сначала осужденная душа подвергается временнымъ мученіямъ ⁽¹⁾, а потомъ уже возвращается на землю и поселяется въ какомъ нибудь тѣлѣ, качество котораго извѣстнымъ образомъ соразмѣряется съ качествомъ и тяжестью ея прегрѣшеній ⁽²⁾; равно и праведная душа сначала удостоивается чувственно-блаженной жизни на поляхъ Аментеса, и только уже за тѣмъ восходитъ по планетнымъ пространствамъ къ вѣчному соединенію или сліянію съ Божествомъ. Замѣчательно при этомъ то обстоятельство, что высшее Божество у египтянъ чаще всего отождествляется съ солнцемъ, и высшая степень блаженства души послѣ ея переселеній часто

(1) Это видно по изображенію и надписи на гробницѣ Рамзеса.—См. Weber, Allgen. Gesch. 1, 149.

(2) За жестокость душа переселяется въ гирипопотама, за обжорство въ свинью. Ср. Charga, Essai sur la Philos. orient., 404.—Подробности различныхъ переселеній души излагаются въ произведеніяхъ такъ называемой герметической литературы, только едва ли можно опредѣлить, что въ нихъ дѣйствительно египетскаго происхожденія и что составляетъ чуждую и позднѣйшую прибавку.—Ср. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 551, Anmerk. 4.

представляется въ соединеніи съ солнцемъ (¹). Какъ высшее божественное начало солнце обозначается именемъ Озириса, съ которымъ человекъ соединяется какъ съ первомуміей (Urmumie) (²). Озирисъ въ этомъ случаѣ является какъ міровая душа, часть которой человекъ составляетъ по душѣ и по тѣлу. Въ Озирисѣ живетъ, умираетъ и вновь возрождается къ жизни весь міръ, не только люди, но и животныя и растенія, подобно тому какъ и солнце мертвитъ и живитъ природу въ жаркое время засухи и весной, когда раздвѣтаетъ нильская долина (³). Это религіозное отношеніе къ солнцу, связанное съ ученіемъ о душепереселеніи, какъ очевидный слѣдъ древнѣйшаго религіознаго міросозерцанія, а съ другой стороны ^{представленія} о посмертной жизни души въ Аментесѣ, опредѣляетъ историческую послѣдовательность въ развитіи этого ученія у египтянъ. Развиваясь совмѣстно со всѣмъ религіознымъ созерцаніемъ, оно достигло болѣе или менѣе опредѣленныхъ формъ по всей вѣроятности въ сравнительно позднѣйшее время. Это отчасти видно изъ упомянутой выше книги мертвыхъ. Книга мертвыхъ состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ частей, изъ которыхъ первая и самая крат-

(¹) Это можно видѣть въ Lib. metemps. у Бругша. Въ египетской молитвѣ, которая приводится у Порфирія, 'Ο θεολότης 'Ηλιος стоитъ въ главѣ всѣхъ боговъ (θεοὶ πάντες).

(²) Въ этомъ смыслѣ почти всѣ надписи на саркофагахъ начинаются словами: онъ (умершій) восшелъ къ соединенію съ Всесвятымъ (Озирисомъ). Uhlemann, Handb. der gesamt. ägypt. Alterth., II, 220; IV, 182.

(³) Creuzer, 1, 142.—Этотъ обмѣнъ между жизнью и смертью въ природѣ и человѣческой жизни, какъ символъ страствованій и переселеній душъ, между прочимъ былъ выраженъ въ египетскихъ мистериальныхъ празднествахъ, въ которыхъ представлялось, какъ некогда Тифонъ, злой братъ Озириса, лишилъ его жизни и какъ неутѣшная жена послѣдняго Изиды послѣ долгихъ поисковъ трупа своего мужа наконецъ нашла его и возвратила къ жизни.—См. August., De civitate Dei, VI, 10.

кая носить, по убѣжденію египтологовъ, несомнѣнные слѣды глубокой древности; а вторая, довольно длинная, выдаетъ свое позднѣйшее происхожденіе. Первая вовсе не содержитъ идеи душепереселенія, а только обыкновенное и простое представленіе о странствованіяхъ души въ царствѣ тѣней; напротивъ въ основѣ второй лежитъ ученіе о душепереселеніи, какъ очистительномъ процессѣ⁽¹⁾. Съ другой стороны позднее происхожденіе и развитіе этого ученія у египтянъ находятъ сильное подтвержденіе въ одномъ историческомъ фактѣ. Именно, финикійское религиозное міросозерцаніе представляетъ почти полное сродство и сходство съ египетскимъ, потому что финикіяне долгое время жили въ нижнемъ Египтѣ, но въ немъ не открыто ни малѣйшихъ признаковъ идеи о душепереселеніи, а есть только одно и тоже древнее представленіе о царствѣ тѣней, въ которомъ Озирисъ является властителемъ мертвыхъ⁽²⁾. Это отсутствіе у финикіявъ ученія о душепереселеніи даетъ возможность приблизительно опредѣлить время его развитія у египтянъ. Вѣроятно оно возникло уже послѣ того, какъ было уничтожено владычество финикіявъ въ нижнемъ Египтѣ, и они были оттуда изгнаны, слѣд. между XVIII и XIX династіей (приблизительно съ XVII в. до Р. Х.)⁽³⁾.

Конечно, возникновеніе и развитіе у египтянъ идеи о душепереселеніи какъ объ очистительномъ процессѣ коренится на почвѣ собственно египетскаго міросозерцанія, какъ это до сихъ поръ можно было видѣть. Тѣмъ не менѣе, невольна является мысль, не вошло ли душепереселеніе въ кругъ египетскихъ идей откуда

(1) Röh, 1, 218; Brugsch, 6—7.

(2) Röh, 1, 209—210; 218; Levy, Phoenizische Studien, pass.

(3) Это согласно съ приблизительнымъ опредѣленіемъ древности тѣхъ памятниковъ, на которыхъ встрѣчаются сцены переселенія душъ.

нибудь со стороны. На основаніи весьма многихъ сходныхъ чертъ многіе держатся того мнѣнія, что оно перешло къ египтянамъ отъ индѣйцевъ. Въ пользу этого предположенія можетъ служить общее убѣжденіе изслѣдователей древности, что египтяне по своему происхожденію принадлежатъ Азіи ⁽¹⁾ и замѣченное сходство между религіозными воззрѣніями и культомъ того и другаго народа, даже въ незначительныхъ подробностяхъ ⁽²⁾. Думаютъ, что между тѣмъ и другимъ народомъ въ древнія времена были даже какія нибудь отношенія, хотя исторія хранитъ относительно этого почти полное молчаніе ⁽³⁾. Рётъ предлагаетъ допустить, что такія отношенія могли существовать въ то время, когда какой нибудь изъ великихъ египетскихъ завоевателей, напр. Сезострисъ (около 1570), или Рамзесъ (около 1450) предпринималъ походъ въ Азію ⁽⁴⁾. Однако отсюда можно сдѣлать—какъ это и дѣйствительно дѣлаетъ самъ Рётъ—и обратное предположеніе, т. е. что не египтяне заимствовали отъ индѣйцевъ ученіе о душепереселеніи, а наоборотъ—индѣйцы отъ египтянъ. Не отрицая того, что въ древности существовали разнообразныя международныя отношенія и обменъ идей даже у такихъ отдаленныхъ другъ отъ друга народовъ, какъ египтяне и индѣйцы, не отрицая даже того, что одинъ народъ могъ быть знакомымъ съ ученіемъ о душепереселеніи у другаго и даже наконецъ приспособлялъ его къ своему собственному образу мыслей, мы

(1) Bunsen, *Aegyptensstelle in der Weltgesch.*, 1, 515; В. IV passim; Sharpe, *Geschichte Aegyptens*, s. 3.

(2) Напр. почитаніе животныхъ, быка (Аписа), священное значеніе лотоса (*Nelumbum speciosum*) и т. д.—См. Creuzer, 1, 415—417; Jablonsky, *Prolegomena ad Panth. Aegypt.*, p. 20. 98. 100.

(3) Bohlen, *Das alte Indien mit besond. Rücks. auf Aegypt.* pass.; Creuzer, 1, 417.

(4) Röth, 1, 219; ср. Bunsen, IV, 548; Jablonsky, *Pantheon Aegyptiorum*, II, 285.

все таки не имѣемъ основанія допустить полного заимствованія. Въ самомъ дѣлѣ, ученіе о душепереселеніи у египтянъ, какъ и у индѣйцевъ, неразрывно связано со всею ихъ религіею и потому, чтобы остаться послѣдовательными, необходимо и все религіозное созерцаніе египтянъ признать заимствованіемъ. Между тѣмъ мы уже имѣли случай видѣть и убѣдиться, что такое или другое представленіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ коренится въ самомъ складѣ древнихъ и первоначальныхъ антропологическихъ идей и что оно легко вызывается и получаетъ ходъ и развитіе вмѣстѣ съ развитіемъ всего религіознаго созерцанія, когда человѣкъ въ своихъ гаданіяхъ о посмертной участи души уже не удовлетворяется ни чувственными наслажденіями, ни безжизненнымъ царствомъ тѣней, а ищетъ жизни въ Божествѣ. Но чувствуя свое сродство съ божественной природой, человѣкъ въ то же время естественно находитъ себя недостойнымъ, грѣшнымъ и нечистымъ, ищетъ средства очищенія и спасенія отъ зла и грѣха, присущаго матеріи и находитъ такое средство уже въ готовой формѣ представленія, въ душепереселеніи. Нужно припомнить при этомъ глубокую и тѣснѣйшую связь ученія о душепереселеніи съ религіозными вѣрованіями, культомъ и житейскими отношеніями египтянъ и индѣйцевъ, чтобы вынести ясное и основательное убѣжденіе, что оно не заимствованіе, а исторически - послѣдовательный результатъ египетской мысли, какъ оно развивалось у индѣйцевъ и у другихъ народовъ древняго языческаго міра, хотя при отсутствіи точныхъ свѣдѣній ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть исключено предположеніе о взаимодѣйствіи или лучше сказать циркуляціи одной и той же идеи, одного и того же ученія у разныхъ народовъ древняго міра. „И почему бы не могли два народа въ одно и то же время, справедливо спрашиваетъ Рётъ, придти къ одному и тому же представленію, которое, какъ-бы ни казалось для нашего образа мыслей чуждымъ, тѣснѣйшимъ образомъ соединено съ дву-

мя религіозными убѣжденіями, играющими во всѣхъ религіяхъ важную роль, именно, съ убѣженіемъ въ божественномъ правосудіи и въ возможности усовершенствованія и очищенія человѣческой природы, какъ бы она ни была испорчена“? (1). Дѣйствительно, нѣтъ ничего противоестественнаго въ томъ, что различные народы, но члены одной человѣческой семьи, могли сходитьсь въ своихъ мысляхъ, желаніяхъ и представленіяхъ о посмертной жизни души. Ученіе о душепереселеніи въ древнемъ языческомъ мірѣ принадлежало не однимъ восточнымъ народамъ,—оно вошло въ религіозное міросозерцаніе и даже въ философскія системы грековъ и римлянъ, и только путемъ естественной, оригинальной ассоціаціи представленія о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ съ естественнымъ, общечеловѣческимъ желаніемъ безсмертія можно объяснить его повсюдное распространеніе, было-ли оно заимствованіемъ, или плодомъ самостоятельной мысли.

Г) ДУШЕПЕРЕСЕЛЕНІЕ ВЪ НАРОДНОМЪ РЕЛИГІОЗНОМЪ МІРОСОЗЕРЦАНІИ ГРЕКОВЪ И РИМЛЯНЪ.

1. *Древнія представленія грековъ о посмертной жизни души по изображенію поэтовъ.*

Востокъ по всей справедливости можно считать не только колыбелью человѣческаго рода, но и колыбелью его духовнаго развитія. Еще задолго до начала умственного движенія, положеннаго греками, восточные народы были въ состояніи осмысленно созерцать и изучать природу, имъ давно было знакомо обаяніе науки и философскаго созерцанія вещей. Между тѣмъ, когда на востокѣ и въ странѣ Нила процвѣтала древнѣйшая цивилизація человѣчества, развивались стройныя рели-

(1) Rōth. 1, 220.

гіозныя системы, въ которыхъ необузданный полетъ фантазіи соединяется съ глубиною мысли, и причудливая, странная форма скрываетъ высокое внутреннее содержаніе,—Греція была еще дикою страною, куда изрѣдка заходили отважные и предприимчивые выходцы изъ Египта, Финикіи, малой Азіи и основывали здѣсь свои колоніи. Вслѣдствіе мѣстныхъ и климатическихъ обстоятельствъ эти колоніи быстро развивались въ самостоятельныя государства, и эти государства быстро доходили до цвѣтущаго внутренняго и внѣшняго, умственно-соціальнаго и политическаго состоянія. Торговля путешествія и наплывъ новыхъ поселенцевъ изъ разныхъ странъ устанавливали различнаго рода мирныя и воинственныя международныя отношенія, а эти отношенія неизбежно возбуждали обширную циркуляцію или обмѣнъ идей, чему много способствовала географическая ограниченность тогдашней цивилизаціи. Только въ глубину Азіи далеко простиралась эта цивилизація, а въ Африкѣ и Европѣ она ограничивалась только побережьями морей и островами. Къ этимъ-то побережьямъ и островамъ направлялся прибой восточныхъ народовъ и ихъ умственной силы. Роскошный полуостровъ Эллады сдѣлался центромъ умственнаго движенія, и въ теченіе многихъ столѣтій на этомъ небольшомъ полуостровѣ сосредоточивалось развитіе человѣчества. Но при всей самостоятельности и оригинальности, какую обыкновенно приписываютъ греческому античному, классическому міросозерцанію, весьма возможно и даже вѣроятно, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ не подлежитъ сомнѣнію, что греческое развитіе шло отъ тѣхъ же началъ и по тѣмъ же путямъ, какія уже были положены на востокѣ, при постоянномъ воздѣйствіи на это развитіе восточнаго вліянія. Изъ греческой міѳологіи и символикы можно видѣть, что греки вообще весьма легко прилаживали къ своему міросозерцанію различныя религіозныя идеи и представленія, атрибуты, имена и прозванія чуждыхъ божествъ и незамѣтно связывали и даже сливали ихъ съ

своими собственными, такъ что становится понятнымъ неистошимое богатство, творчество и разнообразіе умственной жизни, которымъ отличается и поражаетъ насъ классическій міръ.

Переработка и усвоеніе элементовъ чужихъ міросозерцаній, можетъ быть замѣтнаѣ, чѣмъ во всемъ другомъ, обнаруживается у грековъ въ разнообразіи представлений о посмертной участи человѣческой души. У Гомера и Гезіода, въ произведеніяхъ которыхъ отразились слѣды глубокой древности, еще встрѣчаются мѣста, гдѣ душа по смерти представляется призракомъ, или демоническимъ существомъ. Въ этомъ состояніи она блуждаетъ съ одного мѣста на другое и по видимому не имѣетъ, по крайней мѣрѣ въ первое время послѣ смерти, опредѣленнаго мѣстопребыванія (¹). Въ одномъ мѣстѣ Одиссеи высказывается мысль, что когда человѣкъ умираетъ, его душа улетаетъ какъ призракъ (*εἰδωλον*), становится тѣнью (*σκιᾶ*), которую напрасно старался обнять Одиссей (²). Эта тѣнь не имѣетъ человѣческаго голоса, а кричитъ какъ птица (³), и Одиссей, для того чтобы вступить съ нею въ сношенія, поитъ ее кровью (⁴). Но уже въ гомерово время подобныя, очевидно древнія, пеласгическія представленія уступаютъ мѣсто новымъ. У самого Гомера, у Гезіода, Эхила, Софокла, Эврипида и другихъ поэтовъ видно, что въ народномъ греческомъ сознаніи уже развилось и преобладаетъ представленіе объ опредѣленномъ мѣстопребываніи душъ—въ айдѣ или въ царствѣ тѣней; только это царство, сохраняя свой общій типъ, пред-

(¹) *Iliad.*, XXIII, 65 и сл.; 100; ср. *Plato*, *Phaedo*, 81, D.

(²) *Odys.*, XI, *passim* (напр. 207: *τρῖς δὲ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴμελον ἢ καὶ ὀνειρώσ' ἔπιτατ'*); XXIV, 14; X, 495.—Ср. *Pindar*, *Fragn. Thren.* II, 33.

(³) *Odys.*, XI, 605; *Iliad.*, XXIII, 100: *ψυχὴ κατὰ χθονὶς ἦντε καπνὸς ὃ χετο τετραγυῖα*.

(⁴) *Odys.*, XI.

ставляется у различных поэтовъ и даже у однихъ и тѣхъ же въ различныхъ видахъ, въ которыхъ невольно просвѣчиваютъ восточные образы и особенно египетскіе (¹). Жизнь души въ айдѣ или въ царствѣ тѣней со всею пластикою греческаго искусства рисуется то какъ источникъ невозмутимаго блаженства и радостей, то какъ безотрадное скитальчество въ подземномъ мірѣ безъ свѣта и надежды, безъ цѣли и конца. Когда умираетъ человѣкъ, Гермесъ душеводитель (*ψυχαγωγός, νεκροπομπός*) (²) съ золотымъ жезломъ отводитъ его душу въ айдъ, въ царство Персефоны, или на елисейскія поля (*Ηλύσιον πεδιον*), гдѣ нѣтъ ни зимы, ни вѣтровъ и гдѣ Океанъ вѣетъ сладостными зефирами. Туда отправляется между прочимъ душа Менелая, зятя Зевсова (³). Гомеръ полагаетъ царство тѣней то на землѣ, то подъ землею, то гдѣ-то еще глубже, въ тартарѣ съ желѣзными дверями, куда Зевсъ низвергъ возмущившихся титановъ (⁴). На землѣ оно находится за океаномъ, въ тѣхъ мѣстахъ, куда не заходитъ солнце (⁵). Одиссей прямо отъ тѣней садится на свой корабль, который онъ оставилъ у береговъ океана. Это уже извѣстная намъ и обыкновенная форма представлений о далекихъ мѣстахъ или островахъ, куда отплываютъ отшедшія души. Поэтъ Музей, слова котораго приводитъ Платонъ (⁶), даетъ яркое изображеніе

(¹) Подробности можно найти у Рёта и у Яблонскаго въ *Panth. Aegyptiorum*.

(²) У египтянъ Тотъ.

(³) *Odys.*, XXIV, 1; ср. *Sophocl. Ajax*, 833, гдѣ Софоклъ называетъ Гермеса *πομπαίος χθόνιος*; *Odys.*, IV, 561—663. У Гезіода эти поля называются островами блаженныхъ (*μακάρων νήσοι*), на которыхъ плодоносная земля даетъ три жатвы въ годъ, и онъ помѣщаетъ тамъ героевъ троянской и еивской войны. *Ἔργα καὶ ἡμέραι*, 171.

(⁴) *Iliad.*, VIII, 16; 479.

(⁵) *Odys.*, X, 508.

(⁶) *Civitas*, II, 363, С—Д.

той жизни, какую ведутъ отшедшія души въ этихъ мѣстахъ. Праведные, увѣнчанные вѣнками, будутъ наслаждаться тамъ постояннымъ пиршествомъ, между тѣмъ какъ безбожники будутъ погружены въ болото и станутъ носить воду въ пустой сосудъ⁽¹⁾. Но съ другой стороны у Гомера Ахиллесъ со всею горечью и увлеченіемъ высказываетъ, что онъ лучше бы пожилъ еще на землѣ, хотя поденщикомъ, чѣмъ царствовалъ надъ мертвыми мертвый⁽²⁾. „Я веселюсь и наслаждаюсь юностью, поетъ Теогнисъ, потому что если бы я потерялъ жизнь, я лежалъ-бы подъ землею какъ безчувственный камень, утративши милый солнечный свѣтъ“⁽³⁾.

Съ теченіемъ времени яркія и чувствєнныя картины посмертной жизни души у грековъ блѣднѣютъ, потому что оказываются несомвѣстимыми съ новыми, постепенно развивающимися взглядами на природу чєловѣка. Въ Горгіасѣ и Федонѣ у Платона народныя представленія о будущей жизни являются уже болѣе или менѣе въ общихъ, неопредѣленныхъ чертахъ, и только идея воздаяніа выступаетъ яснѣе. Кто велъ праведную и благочестивую жизнь, тотъ по смерти переселяется (*ἀπὸντ' οἰμεῖν*) на острова блаженныхъ и оби-

(¹) Еще картиннѣе рисуєтъ жизнь въ видѣ Пиндаръ: *τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀέλιου τὰν ἐνθάδε, νύκτα κατὰ φοιντοκόδιαι τε λειμώνες εἰσὶ πρόσκειον αὐτῶν καὶ λιβάων σκιερὰν καὶ χρυσοκάρποισι βέβροθε καὶ τοῖ μὲν ἱπποῖς γυμνασίους τοὶ δὲ πεσοῖς τοὶ δὲ ψομύγγεσι τέρονται*, т. е. имъ (душамъ) свѣтитъ солнце, когда оно уходитъ ночью подъ землю; пвѣтушіе дуга составляютъ предмѣстіе ихъ жилищъ; ихъ рощи благоухаютъ ароматами и деревья приносятъ золотые плоды; однѣ изъ нихъ увеселяются ристаніемъ на коняхъ, другія — игрою въ кости, третьи услаждаютъ слухъ звуками лиры. *Fragm. Theop., 1, 31 и сл.*—У самого Платона есть живое изображеніе всѣхъ мѣстъ, по которымъ странствуютъ души. См *Phaedo, 107—114.*

(²) *Odyss., XI, 489.*

(³) *Eleg., 567 (по Ринку).*

тасть тамъ свободно отъ всѣхъ бѣдствій, въ совершенномъ счастіи; а кто жилъ нечестиво и безбожно, тотъ идетъ въ узы наказанія и отщепенія, называемыя тартаромъ⁽¹⁾. Тѣ, которые жили посредственно, говорится въ Федонѣ, по смерти поселяются на одномъ пруду при Ахеронѣ, гдѣ они получаютъ доброе и злое по заслугамъ. Великіе грѣшники идутъ въ тартаръ безъ надежды на возвращеніе; другіе идутъ въ тартаръ, только на одинъ годъ и по истеченіи его выводятся чрезъ Коцитъ, или Пирифлегетонъ опять на Ахеронъ умолять о прощеніи тѣхъ, противъ кого они согрѣшили; самыя чистыя души возносятся въ чистое жилище⁽²⁾. Какъ скоро теперь чувственыя наслажденія стали терять свою привлекательность въ посмертной жизни,—гдѣ-бы ни жила душа человѣка, для нея не оставалось уже ничего, кромѣ однообразія и мертвенной пустоты, на какую жалуется Ахиллесъ, или тяжелыхъ мученій, въ родѣ тѣхъ, какія испытывали Танталъ, Сизифъ и Данаиды. Постепенно подземное царство утрачивало свое первоначальное значеніе и становилось только переходнымъ пунктомъ, изъ котораго душа стремилась переселиться въ мѣста высшаго и истиннаго блаженства. Этотъ шагъ въ развитіи народныхъ вѣрованій и представленій грековъ о посмертной участи человѣческой души вызвалъ развитіе ученія о душепереселеніи, которое впервые ясно обнаруживается въ такъ называемыхъ орфическихъ мистеріяхъ⁽³⁾, приблизительно около 50 Олімпіады⁽⁴⁾.

2. *Развитіе идеи душепереселенія въ мистеріяхъ.*

„Есть преданіе, говоритъ Платонъ въ Федонѣ, самое древнее, какое только помнимъ, что души, пе-

(1) Gorgias, 523, В.

(2) Phaedo, 113, Д—114, А.

(3) На одномъ изображеніи Полигнота Орфей представленъ среди умершихъ героевъ провозвѣстникомъ лучшей блаженной участи души. Eckermann, 1, 333; ср. Diod. 1, XCVI.

(4) Eckermann, 1, 334.

реселившись въ преисподнюю, живутъ тамъ и потомъ опять приходятъ сюда и (живые) происходятъ изъ умерших“ (¹). Въ этомъ преданіи, которое Платонъ сближаетъ съ своими собственными идеями о посмертной жизни, повидимому сохранились слѣды древнѣйшихъ, первоначальныхъ греческихъ представленій о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ (²), которыя въ послѣдствіи времени исчезли, когда сформировалось опредѣленное жилище для отшедшихъ, адъ. Припомнимъ гомерическій мифъ о тѣхъ превращеніяхъ, которыя производила Цирцея съ посланными Одиссея, а также о превращеніяхъ Протея, въ которыхъ сами греки видѣли образъ постоянныхъ видоизмѣненій и возрожденій всѣхъ матеріальныхъ существъ (*ἡ πρωτογόνοσ ἕλη* (³)). Въ VIII книгѣ *Государства* Платона Сократъ напоминаетъ Адиманту, своему собесѣднику, о распространенномъ мифѣ, какъ нѣкто въ Аркадіи, вкусивши ввнутренностей различныхъ животныхъ, принесенныхъ въ жертву въ храмѣ Зевса ликейскаго, превратился въ волка (⁴). Извѣстно между прочимъ, что со временъ Кекропса въ Аѳинахъ установился обычай сѣять на могильной насыпи пшеницу въ знакъ того, что трупъ передается землѣ какъ сѣмя, изъ кото-

(¹) Phaedo, 70, C: *παλαιὸς μὲν οὖν ἐστὶ τις λόγος οὗτος, οὗ μνησθήμεθα. ὡς εἶσιν ἐνθένδ' ἀφικόμεναί ἐμεῖ καὶ πάλιν γε δεῦρ' ἀφικνούμεθα καὶ γίνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.* Ср. Leges, IX, 870, D-E.

(²) По мнѣнію Олимпіодора, Платонъ здѣсь имѣетъ въ виду орфическіе стихи. Но едва-ли Платонъ объ орфическихъ стихахъ выразился какъ о самомъ древнемъ преданіи, какое только помнятъ люди; во многихъ другихъ мѣстахъ его діалоговъ орфическія идеи являются не преданіемъ, а живымъ достояніемъ народа.

(³) *Odyss.*, IV, 417; X.

(⁴) *Civit.*, VIII, 565, D.—Ср. Lauer, *System der Griechischen Mythologie*, 184. Въ Федонѣ Платонъ говоритъ о переселеніяхъ душъ въ животныхъ въ смыслѣ народныхъ сказаній (*μύθον καλῶν*—113, A).

раго Персефона возрастить новое тѣло для души умершаго ⁽¹⁾. Съ такимъ же значеніемъ греки изображали на могильныхъ памятникахъ фаллусъ и рогъ изобилія, какъ символы новой жизни, возрожденія и изобилія жизненныхъ формъ ⁽²⁾. Эти же символы, т. е. пшеница, фаллусъ и рогъ изобилія были приняты въ элевзинскихъ таинствахъ, главнымъ предметомъ которыхъ было изображеніе посмертной жизни. Иногда даже у греческихъ поэтовъ, хотя неясно, проскальзываетъ мысль о возможности переселенія душъ. „Кто знаетъ, спрашиваетъ напр. Эврипидъ,—не есть ли жизнь смерть, а смерть жизнь?“ ⁽³⁾, т. е. душа, облекаясь грубою и тлѣнною плотію, какъ бы умираетъ, а послѣ смерти, освобождаясь отъ тяжести тѣла, оживаетъ. Все это, хотя можетъ быть неясное, признаки показываютъ, что представленіе о переселеніяхъ душъ сродно съ греческимъ міросозерданіемъ и какъ у всѣхъ другихъ народовъ древняго міра естественно могло получить и получило новое значеніе и развитіе вмѣстѣ съ общимъ развитіемъ самихъ грековъ.

Греки развивались необыкновенно быстро и многосторонне, и по мѣрѣ этой быстроты и многосторонности созрѣвали ихъ по преимуществу діалектической, рационализирующей умъ и пробуждалось живое, глубокое чувство, открывавшее предъ ними міръ высшихъ нравственныхъ задачъ и стремленій. Вмѣстѣ съ гражданскимъ развитіемъ личной свободы въ греческихъ

(1) Cicero, De legib., II, 25. — Въ элевзиніяхъ Персефона сама представляется ткущею тѣлесную ткань, которою она облекаетъ человѣческую душу, божественную частицу. См. Creuzer, IV, 131.

(2) Rinck, Die Religion der Hellenen, aus den Mythen, den Lehren der Philosophen und dem Kultus entwickelt und dargestellt, B. II, Abth. 2, 472.

(3) Plato, Gorgias, 492, E; ср. Clemens Alexandr., Strom., III, 3.

государствахъ, являются высшіе взгляды на человѣка и его природу, впрочемъ весьма сходные съ тѣми, какія могъ предложить востокъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ образованномъ греческомъ обществѣ разнообразныя взгляды на природу человѣка получали одно общее направленіе, имѣющее замѣтный восточный характеръ: тѣло человѣка считали сложениемъ стихій, а душу возводили къ высшему міровому началу, съ которымъ она, по смерти тѣла, должна соединиться какъ часть съ цѣлымъ. Когда такимъ образомъ греки стали смотрѣть на душу человѣка какъ на высшее, божественное начало, въ своемъ чистомъ видѣ чуждое чувственныхъ, земныхъ аффектовъ, старыя представленія о ея посмертной участи само собою теряли свой смыслъ, аидъ разрушался, и тѣни умершихъ исчезали, преслѣдуемая скептицизмомъ и діалектикой образованныхъ людей. Представленія объ аидѣ удерживались только въ средѣ простаго народа, а рядомъ съ ними, въ образованномъ обществѣ развивались, прививались изъ чуждыхъ міросозерцаній и обращались самыя разнообразныя воззрѣнія, которыя имѣли или религіозный смыслъ, или философскій, или тотъ и другой вмѣстѣ. Напр. Эврипидъ во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній говорить объ аидѣ, но нерѣдко высказываетъ взгляды совершенно другаго рода: что откуда привозило въ человѣка, разсуждаетъ онъ, то туда и возвратится; душа въ воздушный эфиръ, а тѣло въ землю (¹). По орфическимъ стихамъ воздухъ, или вѣяніе вѣтра представляетъ движущую силу, по которой душа сходитъ

(¹) Rinsck, В. II, Abth. 2, 454. — Египтянка Теона, дочь Протея, въ Еленѣ Эврипида говоритъ: *ὁ νοῦς*

*τῶν καίθαρόντων ξῆ μὲν οὐ, γνῶμην δ' ἔχει
ἀθάνατον, εἰς ἀθάνατον αἰθερῶ ἐμπεσόν*

Очевидно, что поэтъ въ этихъ стихахъ хочетъ сказать, что душа, какъ эфирная сущность человѣка, послѣ смерти его разливается въ нетлѣнномъ эфирѣ, а ея умъ (*νοῦς*) тераетъ жизнь, или индивидуальность.

въ тѣло изъ Всецѣлаго (*ἐκ τῆς ὅλου*) и по смерти чело-
вѣка снова туда возвращается (¹). Мнѣніе, что душа
восходитъ въ эфиръ, гдѣ находится жилище Зевса,
проникаетъ даже въ надгробныя надписи (²). Неиз-
вѣстный поэтъ высказываетъ слѣдующія мысли: души
нечестивыхъ носятся по поднебесью и блуждаютъ по
землѣ въ смертельныхъ мученіяхъ, подъ невыносимымъ
ярмомъ страстей; души благочестивыхъ обитаютъ на
небѣ и славословятъ боговъ въ пѣсняхъ и хваленіяхъ (³).

Такъ или иначе думали теперь греки о посмерт-
ной участи человѣческой души, они искали и желали
не грустно-однообразнаго, не призрачно-чувственного
безсмертія въ аидѣ. Еще у Гомера Ахиллесъ выска-
зываетъ, что даже земная жизнь, не смотря на всѣ
ея непріятности, привлекательнѣе жизни въ аидѣ, а
теперь и земная жизнь теряла свое обаяніе. Чѣмъ жи-
вѣе и увлекательнѣе выражалась въ гомерическомъ
міросозерцаніи прелесть жизни и ея радостей, тѣмъ
глубже греки почувствовали теперь ея ничтожество.
„Ни одинъ народъ, говоритъ Деллингеръ, не почув-
ствовалъ такъ живо и не выразилъ такъ сильно не-
удовлетворительную, безотрадную сторону земнаго бы-
тія и всеобщее жалкое положеніе челоѣка, какъ гре-
ки. Ихъ поэты, историки и философы часто высказы-
ваютъ, что челоѣкъ самое достойное сожалѣнія суще-
ство, что земля и море полны бѣдствій, и нѣтъ нигдѣ
прибѣжища для несчастныхъ смертныхъ“ (⁴). Подобно
восточнымъ народамъ греки поняли, что единственное
прибѣжище отъ міроваго зла и суеты могло бы дать
общеніе съ Божествомъ и что только въ этомъ обще-

(¹) Aristot., De anima, I, 5, 45.—Ср. Rôth, II, Not. 192.

(²) Rinck, l. c., 454 и у него: Preller, Demeter und Persephone, 240.

(³) Rinck, ib.—Эти слова включаютъ въ фрагменты Пин-
дара—Thren., III, 36.

(⁴) Heidenth. u. Judenth., 266.

ни можно искать истиннаго и полнаго безсмертія и блаженства. Но подъ вліяніемъ закона совѣсти, написаннаго въ сердцахъ язычниковъ, въ силу яснаго сознанія, что человѣкъ въ теченіе своей земной жизни необходимо поставленъ среди физическаго и нравственнаго зла, у грековъ въ тоже время возникла потребность очищенія отъ грѣховной илической нечистоты, чтобы сдѣлаться достойнымъ соучастія въ божественной жизни. Это естественное чувство, выводившее наружу природную внутреннюю болѣзнь человѣческой души.—какъ можно думать съ несомнѣннымъ вѣроятіемъ,—поддерживалось и развивалось еще болѣе подъ вліяніемъ восточныхъ идей и преданій. Какъ бы то ни было, развитіе указываемыхъ религіозно-нравственныхъ элементовъ греческаго духа привело къ тому, что у грековъ въ замкнутыхъ религіозныхъ общинахъ, учене которыхъ сообщалось только посвященнымъ, стали слагаться новыя воззрѣнія на отношенія міра и человѣка къ Божеству, а съ тѣмъ вмѣстѣ и на посмертную участь души. Въ этихъ религіозныхъ общинахъ греки старались въ таинствахъ или мистеріяхъ уяснить теоретически и приблизить къ себѣ практически таинственную область посмертнаго существованія души, такъ что вопросы и гаданія о будущей жизни служили едва-ли не главнымъ и существеннымъ мотивомъ въ возникновеніи и развитіи мистерій и причиною ихъ чарующей силы и вліянія на древнихъ. По крайней мѣрѣ неоспоримъ фактъ связи мистерій съ особенными, возвышенными и отличными отъ обыкновенныхъ народныхъ воззрѣніями на міръ и человѣка и на посмертную жизнь души. Время скрыло отъ насъ подробности мистеріальныхъ доктринъ, ихъ духъ отлетѣлъ, оставивши только мертвую форму. Но не форма сама по себѣ должна вести изслѣдователя къ тѣмъ или другимъ заключеніямъ о сущности мистерій, а ихъ историческое значеніе въ жизни древняго міра. Это значеніе достаточно даетъ понять, что таинственное содержаніе мистерій не ограничивалось одною литур-

гической стороною и что эта послѣдняя соединялась съ болѣе глубокимъ религіозно-философскимъ созерца-ніемъ ('). Мистеріи именно тѣмъ и привлекали къ себѣ народъ и даже лучшіе умы Греціи, что въ нихъ сосредоточивались, возвышались и одухотворялись всѣ лучшіе элементы греческаго религіознаго созерца-нія, и въ концѣ всего человѣку, неудовлетворявшемуся аморфнымъ, плачевнымъ состояніемъ души въ царствѣ тѣней, обѣщалось болѣе полное и живое блаженное бытіе послѣ смерти ('). По словамъ Платона, учредители таинствъ гадали, что кто сойдетъ въ преисподнюю неосвященнымъ и несовершеннымъ, тотъ будетъ тамъ лежать въ тьмѣ, а очищенный и совершенный, придя туда, станетъ жить съ богами ('). Пиндаръ, Софокль и Исократъ восхваляютъ посвященныхъ въ мистеріи, потому что они знаютъ происхожденіе жизни отъ Бога и ея цѣль, такъ что только они и ведутъ истинную жизнь въ айдѣ и могутъ имѣть еще болѣе отрадные надежды: они могутъ изъ айда войти въ небесный свѣтъ боровъ (').

(') Несправедливо, уступая авторитету Лобека, не видятъ повода искать въ нихъ «доктринальнаго содержанія, возвышенныхъ нравственныхъ наставленій и глубокой философіи». — Чистовичъ, Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка, 18.

(') Геснеръ въ сочиненіи «Dogma de perenni animarum natura per Sacra graeciae Eleusinia propagata», изданномъ въ 1755 году, приводитъ согласно свидѣтельство болѣе чѣмъ 40 древнихъ писателей, что посвященные въ мистеріи именно имѣли въ виду очищеніе своей души при жизни и по смерти вступленіе въ блаженное общеніе съ богами. — См. Müller, History of the Litterature of Ancient Greece, ch. III. — Ср. Pind., Olymp., II, 56.

(') Phaedo, 69, C; 81, A; Gorgias, 493; ср. Aristoph., Ranae, 154.

(') Pindar, Fragm. Thren. XCVI, 128: ὄλβιος ὄσις ἰδὼν ἐκείνα κατὰν εἶπεν ὑπὲρ χθονία οἶδεν μὲν βλοτου τελευτὰν οἶδεν δὲ διόδοτον

Общее содержаніе всѣхъ мистерій составляетъ сказаніе о какомъ нибудь богѣ, или богинѣ, которое драматически и символически воспроизводилось въ мистериальномъ культѣ. Основой элевзинскихъ мистерій служилъ мифъ о похищеніи Керы или Персефоны въ аидѣ. Деметра, мать ея, дочь Кроноса и супруга Зевса, оплакивая утрату любимой дочери, ищетъ ее повсюду и находитъ наконецъ во власти Плутона въ аидѣ. По ходатайству своей матери Персефона получаетъ право одну треть года (зимою) быть подъ землею, въ аидѣ, а двѣ другихъ трети (весною и лѣтомъ) проводить надъ землею, вмѣстѣ съ богами. Въ этомъ круговращеніи Персефоны посвященный въ тайнства подъ оболочкой мифа и выражавшихъ его символовъ созерцалъ постоянную смѣну мертвящей зимы и всеоживляющей весны, дневнаго свѣта и ночной тьмы, — непрерывный обмѣнъ жизни и смерти въ природѣ ⁽¹⁾. Какъ часть цѣлаго міра, онъ получалъ вмѣстѣ съ тѣмъ утѣшительную надежду, послѣ своей собственной смерти, снова выйти изъ айда и достигнуть сонма боговъ, съ природою которыхъ сродна его душа. Какъ солнце изъ глубинъ подземнаго міра, послѣ ночной тьмы, съ новымъ блескомъ восходитъ въ безпредѣльную высь голубаго неба, такъ и человѣческая душа, погружившаяся въ

ἀρχάν. Исократъ въ VI панегирикѣ говоритъ: Деметра, богиня элевзинскихъ тайнствъ, подкрѣпляетъ посвященныхъ противъ смертнаго страха и внушаетъ имъ сладкія надежды на вѣчность. — Ср. Plutarch., Amatorius, XVП. Теонъ смирискій говоритъ, что въ тайнствахъ было пять степеней: первая — *καθαριδς*, вторая — *ἡ τελετῆς παράδοσις*, третья — *ἐποπτεία*, четвертая — *ἀνάδειξις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις*, пятая — *τὸ θεοφιλές καὶ θεοῖς συνδιαιτος εὐδαιμονία* (Mathem. 18). — См. Карпова, Сочиненія Платона въ перев. на русск. яз., П, 76.

(1) *Καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, πάλιν γίνεσθαι ἐκ τῶν ἀποθανόντων τοὺς ζῶντας, ὅλλο τι ἢ εἶεν ἂν ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐκῆ;* спрашиваетъ Сократъ въ Федонѣ (70, С), какъ-бы увѣренный, что выражаемое имъ условіе извѣстно его собесѣдникамъ и понятно.

айдѣ, въ тѣму смерти, снова можетъ взойти на небо, въ божественныя жилища. Лучшимъ символомъ этихъ надеждъ и идей въ элевзинскихъ мистеріяхъ служили дары Деметры, хлѣбные колосья. Человѣческое тѣло подобно сѣмени. Чтѣ происходитъ съ сѣменемъ, когда оно будетъ похоронено въ землѣ, то случится и съ умершимъ. Возрожденіе посѣяннаго зерна изъ вѣдръ земли въ видѣ новаго зеленого растенія было для посвященныхъ прообразомъ, что и ихъ душа не останется въ вѣдрахъ айда, а въ новомъ лучшемъ видѣ возрастетъ для божественной жизни. Но мистеріи не только открывали своимъ посвященнымъ утѣшительныя тайны лучшей посмертной участи, но имѣли въ виду и средства для достиженія блаженной жизни. Возведеніе человѣка на высоту нравственнаго совершенства, доступнаго пониманію язычниковъ, на высоту божественной жизни составляло особенную задачу мистерій. Отъ посвященныхъ и посвящаемыхъ требовалась безукоризненная жизнь, такъ что напр. Алкивіадъ не былъ допущенъ въ элевзинскія таинства за свое легкомысленное поведеніе ⁽¹⁾. Въ число посвященныхъ вступали не иначе, какъ только послѣ продолжительнаго испытанія и нравственнаго приуготовленія, и затѣмъ отъ нихъ требовалось постоянное и неуклонное стремленіе къ добру: они должны были поступать подобно древнимъ героямъ, которые въ борьбѣ противъ всякаго зла достигали высшаго совершенства и получали доступъ на Олимпъ ⁽²⁾. Если же, подпадая вліянію чувственности и увлекаясь грѣхомъ, они теряли чистоту своей души

⁽¹⁾ Plut. Vitae. Отсюда понятно, почему въ древности на мистеріи смотрѣли съ величайшимъ уваженіемъ и правительствомъ, и образованные люди, и простой народъ. Платонъ постоянно говоритъ о нихъ съ большими благоговѣніемъ.—См. Alger, 451--452.

⁽²⁾ Оттого въ мистеріальныхъ сценахъ выступаютъ обоготворившіеся герои—Персей, Геркулесъ и пр., а въ противоположность имъ чувственный Нарциссъ.—См. Steuzer, I, 162.

и становились неспособными къ чистой божественной жизни, то для возвращенія своего утраченнаго нравственнаго достоинства они подвергались различнаго рода очищеніямъ. Но—какая участь могла постигнуть душу несчастнаго, котораго смерть захватывала въ то время, когда онъ еще не успѣвалъ совершить свое очищеніе? Можетъ быть въ элевзинскихъ таинствахъ и за предѣлами смерти еще указывалась возможность продолжать процессъ очищенія посредствомъ переселеній души. По крайней мѣрѣ у Пиндара (77 Олимп.) встрѣчаются намеки, по которымъ можно предполагать зачатки ученія о душепереселеніи еще въ элевзиніяхъ: тѣ, которые, трижды пребывая здѣсь (на землѣ) и тамъ (въ видѣ), стремились совершенно воздержать свою душу отъ неправды, говоритъ онъ, переходятъ по стезѣ Зевса въ жилище Кроноса, гдѣ вѣтерки Океана обиваютъ жилище блаженныхъ ⁽¹⁾. Тѣ, которые въ царствѣ Персефоны совершили примиреніе, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, на девятый годъ снова возвращаются въ верхній міръ какъ цари и мудрые мужи и съ теченіемъ времени получаютъ отъ людей названіе героев ⁽²⁾. Во всякомъ случаѣ мистеріи по своему значе-

(1) Pindar, Olymp. od. II, 123 и сл.:

*Ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐς τρεῖς
ἐματέρωδι μέναντες
ἀπὸ πάμπαν ἀδίμων ἔχην
ψυχὰν, ἐπέλαν Διὸς
ὄδον παρὰ Κρόνου τύρσιν.*

Самъ Пиндаръ принадлежалъ къ числу посвященныхъ.

(2) Pind., Thren., Fr. 4 (тоже самое приводитъ Платонъ въ Менонѣ, 81, В.):

*Ὅσοι γὰρ ἂν φερασφόνα ποιῶν παλαιῷ πένθεος
δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεῖν ἄλιον κελῶν ἐνάτω ἐτι
ἀντιδοῖ ψυχὰν πάλιν,
ἐν τῶν βασιλῆες ἀγανοὶ
καὶ σθένι κραταιοὶ σοφῆα τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξονται ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἦρωες ἀγνοὶ πρὸς
ἀνθρώπων καλεῦνται.*

нію и смыслу вызвали развитіе идеи душепереселенія, элементы которой уже находились въ греческомъ міросозерцаніи и вѣроятно поддерживались вліяніемъ восточныхъ и особенно египетскихъ идей. Геродотъ не безъ причины прямо и утвердительно говоритъ, что греки заимствовали ученіе о душепереселеніи у египтянъ, и нѣтъ причины, по какой бы его свидѣтельство не заслуживало вѣроятія. Онъ говоритъ притомъ, что нѣкоторые изъ грековъ отчасти раньше, отчасти позже пользовались египетскимъ ученіемъ о душепереселеніи какъ своимъ собственнымъ. Имена этихъ людей онъ изъ деликатной предосторожности или скромности (*ειδώς*) не называетъ ⁽¹⁾.

Сколько можно думать, оригинальные и заимствованные элементы ученія о душепереселеніи въ первый разъ получили ясное выраженіе и дальнѣйшее развитіе въ орфическихъ мистеріяхъ. Эти мистеріи соединялись съ особеннымъ міросозерцаніемъ, которое носитъ ясный пантеистическій характеръ. Въ одномъ изъ отрывковъ орфической теогоніи Зевсъ представляется началомъ, серединою и концомъ всѣхъ вещей, корнемъ неба и земли, сущностью воздуха и огня, солнцемъ и луною,

Впрочемъ нужно замѣтить, что воззрѣнія Пиндара на посмертную жизнь не имѣютъ твердаго образца, — онъ колеблется между разнородными представленіями. — См. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I; 50, и у него: Preller, *Demeter u. Perseph.*, 239.

⁽¹⁾ Herod., II, 123: *τίτω τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἕλληνας ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑαυτῶν ἔοντι τῶν ἐγὼ εἰδώς τὰ ἠνώματα ἢ γράφω.* — Уже самая отговорка Геродота, почему онъ не называетъ именъ (*ειδώς*), возбуждаетъ къ нему довѣріе. Значить, онъ имѣлъ особенныя причины своего молчанія, — можетъ быть онъ опасался обвиненія въ разглашеніи и профанаци тайнствъ, въ которыхъ было принято ученіе о душепереселеніи, если бы *ἢ εἰδώς* сказалъ что-нибудь лишнее. Замѣчательно еще, что онъ различаетъ древнихъ послѣдователей этого ученія отъ позднѣйшихъ (*οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον*).

мужиной и женщиной ⁽¹⁾. Но этотъ владыка и сущность всѣхъ вещей встрѣчаетъ вражду со стороны чувственнаго матеріальнаго міра, который отъ него же имѣетъ свое начало. Отсюда на Зевса возстаютъ титаны, увлекаютъ за собою небесныхъ духовъ и даже липаютъ жизни его сына—Діониса. Однако Зевсъ воскрепаетъ Діониса, побѣждаетъ титаническія силы и вмѣстѣ съ отпавшими духами заключаетъ ихъ въ земныя тѣла для наказанія и исправленія. Такимъ образомъ у орфиковъ человекъ заключаетъ въ своемъ существѣ два противоположныхъ враждебныхъ начала: его разумная душа божественнаго происхожденія и имѣетъ своимъ идеаломъ Діониса, а тѣло есть вмѣстилище зла и нечистоты, въ которомъ душа находится какъ въ гробу, или въ темницѣ ⁽²⁾. Потому орфики смотрѣли на земную жизнь съ египетскою точки зрѣнія, какъ на переходъ къ лучшей. Она есть поприще очищенія, цѣль котораго составляетъ достиженіе душею первобытной чистоты, спасенія ⁽³⁾ и возвращенія

(1) Lobeck, *Aglaophamus*, 440, гдѣ приводится отрывокъ изъ *Διαθήκαι*; у Hermod., Fr. 4: *εἰς Ζεῦς, εἰς Ἄϊδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, εἰς θεός ἐν πάντεσσι*; ср. Lobeck, 520 и сл. У Климента александр. приводится слѣдующій орфическій стихъ: *εἰς ἕξ' αὐτοτελῆς ἐνδὸς ἔκγονα πάντα τέκνεται*. Strom. V, 12 Этотъ пантеонъ легко могъ вытекать изъ политеизма грековъ, такъ какъ всѣ боги ихъ въ сущности представляли части и силы одного и того же міра. См. Zeller, I, 45. — Вообще во всѣхъ естественныхъ религіяхъ, по мѣрѣ ихъ развитія, сродныя божества сливаются, и весь міръ боговъ мало по малу сводится въ общее представленіе о всеобъемлющей и всепроникающей божественной сущности (*τὸ θεῖον*).

(2) Платонъ въ *Кратилѣ* (400, В—С): «нѣкоторые говорятъ, что тѣло (*σῶμα*) есть гробъ (*σῆμα*) души, какъ будто она погребена въ немъ въ теченіе земной жизни. Послѣдователи Орфея, кажется мнѣ, потому особенно взяли это названіе (*σῆμα*), что душа должна потерпѣть наказаніе за свои проступки» (въ прежней жизни). — Ср. Phaedo, 62, В; Dio Chrysost., Orat. XXX, 550.

(3) *...ἵνα σώξῃται*—Cratyl. I. с.

къ блаженству божественной жизни ⁽¹⁾; съ другой стороны она есть болѣзненное состояніе, которое орфическія мистеріи стремились облегчить и усладить надеждами на лучшее будущее по смерти человѣка. Въ соотвѣтствіи съ мѣомъ о Персефонѣ въ элевзинскихъ мистеріяхъ, въ орфическихъ тайнствахъ одна и таже идея возвращенія отъ смерти къ жизни, изъ аида на небо, выражалась въ сказаніяхъ о Діонисѣ Якхѣ или Загревѣ, сынѣ Зевса, который былъ убитъ титанами и снова возвращенъ къ жизни ⁽²⁾. При этомъ Діонисъ представляется въ различныхъ превращеніяхъ, посредствомъ которыхъ онъ старается избѣгать угрожающей ему смерти, почему и называется *αἰολόμορφος* ⁽³⁾. Точно также и посвящаемый въ тайнства возраждается послѣ своей смерти и убѣгаетъ отъ нея, принимая различные образы ⁽⁴⁾; путемъ переселеній очищаясь отъ

(1) Въ орфическихъ мистеріяхъ символами паденія и возстановленія души служили двѣ чаши (*κρατήρ*) и зеркало. Вкушеніе напитка забвенія изъ одной чаши было знакомъ того, что душа, смотря на чувственный міръ, который отражается въ ея познаніи какъ въ зеркалѣ, увлекается его обольстительными образами, теряетъ память о небесномъ и ниспадаетъ въ узы тѣла, а вкушеніе изъ другой какъ бы возвращало память и служило залогомъ къ возрожденію души для утраченного блаженства.—См. Creuzer, IV, 130.

(2) Lobeck, *Aglaoph.*, III, 5.

(3) *Orphica*, L, 5.

(4) Ринкъ думаетъ (В. II, *Abth.* 2. s. 476), будто «отъ мистерій ожидали сокращенія переселеній душъ чрезъ различные тѣла». Но ни изъ чего не видно, чтобы кто-нибудь изъ посвященныхъ въ тайнства, а тѣмъ болѣе изъ постороннихъ, уже тяготился мыслью о продолжительныхъ странствованіяхъ и переселеніяхъ своей души. Нѣтъ никакого основанія думать, что идея душепереселенія развила у грековъ уже до той степени, на какой у индѣйцевъ оно сдѣлалось уже не средствомъ освобожденія души, а безысходнымъ блужданіемъ въ узахъ матеріи. Историческія данныя даютъ право полагать, что мистеріи предлагали переселеніе души только какъ средство освобожденія отъ матеріи и восхожденія къ божеству.

грѣха и матеріи, его душа постепенно восходитъ въ блаженный жилища боговъ, на луну, звѣзды и планеты ('). Впрочемъ опредѣленныхъ и подробныхъ указаний на орфическое ученіе о душепереселеніи мы не имѣемъ. Только у Платона въ одномъ мѣстѣ встрѣчается небольшая замѣтка, въ которой онъ, кажется, вмѣстѣ въ виду орфиковъ. Разсуждая о наказаніяхъ и очищеніяхъ (*καθαρίδος*) за разнаго рода случаи убійства, онъ замѣчаетъ: „къ этому слѣдуетъ прибавить, что многіе, слушая разсужденія относительно подобныхъ предметовъ въ таинствахъ (*ἐν ταῖς τελεταῖς*), сильно убѣждены, что каждый понесетъ соотвѣтствующее наказаніе въ аидѣ, а по возвращеніи назадъ необходимо еще принять воздаяніе (*δίκην*) соотвѣтственное природѣ, такъ что каждый потерпитъ тоже, что самъ слѣлалъ; убійца кончитъ свою новую жизнь такою же насильственною смертію“ ('). По необыкновенному сходству орфическихъ воззрѣній и мелкихъ обрядовыхъ подробностей съ египетскими (') можно съ вѣроятностью полагать, что и ученіе о душепереселеніи у нихъ было сходно съ египетскимъ, — особенно если

(') Самъ Діонисъ, по ученію орфиковъ, отожествляется съ солнцемъ, къ которому душа стремится какъ къ центру всякой жизни. — См. Creuzer, IV, 131.

(') Leges, IX, 870, D—C: *καὶ πρὸς ταῦτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδαγόντων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων ἴσιν ἐν Ἄδου γίνεσθαι καὶ πάλιν ἀφικόμενοι δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτίσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἐδρασε, ἢ π' ἄλλου τοιαύτη μοῖρα τελευτῆσαι τὸν τότε βίον.*

(') Орфики напр. за одно съ египтянами избѣгали употребленія шерстяной одежды и носили льняную, хотя льняное полотно было малоупотребительно въ Греціи. Точно также они воздерживались отъ животной пищи и бобовъ (*γυάμοι*). — См. Herod., II, 81; Plato, Leges, VI, 782, C. — Сумма всѣхъ орфическихъ предписаній составляетъ то, что еще въ древности называли *βίος ὀρφικὸς*. Leges. I. с.

имѣть въ виду указанное выше свидѣтельство Геродота.

Отсутствіе положительных и опредѣленных извѣстій относительно ученія о душепереселеніи у грековъ могло зависѣть отъ того, что сосредоточиваясь въ мистеріяхъ идея душепереселенія повидимому не проникала въ народныя массы. Народъ, державшійся гомерическаго міросозерцанія, не могъ возвышаться до такихъ отвлеченныхъ религіозно - нравственныхъ воззрѣній, съ какими соединялась эта идея. Въ произведеніяхъ изящной литературы и на барельефахъ болѣею частью проходятъ общеизвѣстные народныя взгляды на посмертную жизнь. Укоренившись на почвѣ греческаго міросозерцанія, идея душепереселенія получала дальнѣйшее развитіе уже въ философскихъ системахъ, и распространеніе ея всегда ограничивалось только кружками философски - образованныхъ людей. Но—вмѣстѣ съ греческимъ образованіемъ, въ общемъ потокѣ греческихъ идей, идея душепереселенія перешла и къ римлянамъ.

3. *Распространеніе греческихъ идей о посмертной жизни души между римлянами.*

Вмѣстѣ съ распространеніемъ греческаго образованія у римлянъ греческое религіозное созерцаніе легко ассимилировалось съ римскимъ вслѣдствіе сходства въ содержаніи религіозныхъ идей грековъ и древнихъ народовъ Италіи и преимущественно этрусковъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ и представленія о душахъ умершихъ и ихъ посмертной жизни у римлянъ сливались съ греческими. По первоначальнымъ вѣрованіямъ этрусковъ, латинъ и др. народовъ Италіи души умершихъ людей становились демоническими существами, лемурами (lemures). Однѣ изъ нихъ (lares familiares) покровительствовали своему роду, другія (larvae) по своимъ злымъ качествамъ относились къ живымъ враждебно, не се-

лились въ домѣ своихъ родственниковъ и потомковъ и, не имѣя опредѣленнаго жилища, блуждали въ воздухѣ. Такъ какъ для живыхъ чаще всего оставалось неизвѣстнымъ, кто изъ умершихъ могъ сдѣлаться ляроемъ и кто лярвоемъ, то и тѣ и другія обозначались общимъ названіемъ—*manes* (¹). Тѣмъ и другимъ римляне совершали праздники и приносили разныя питательныя вещества и возліянія. Далѣе, для отшедшихъ душъ образовалось уже извѣстнаго намъ рода представленіе о подземномъ мірѣ, въ который у этрусковъ отводилъ души суровый старикъ Харонъ (²). Три раза въ годъ, какъ передаетъ римскій лексикографъ Фестъ, отшедшія души выходили изъ подземнаго міра на поверхность земли—24 августа, 5 октября и 8 ноября. Народъ связывалъ представленіе объ этомъ періодическомъ душепереселеніи съ камнемъ тѣней (*lapis manalis*), который лежалъ надъ одною пропастью. Изъ подъ этого камня, по народному говору, души истекали (*manes, manare*) наверхъ (³). Во время этого исхожденія душъ совершался римскій праздникъ, происхожденіе котораго приписывали Энею, состоявшій преимущественно изъ возліяній душамъ умершихъ (⁴).

Въ послѣдствіи, когда римляне заимствовали отъ грековъ миѳы и религіозныя вѣрованія, мѣстомъ для

(¹) Creuzer, III, 559—562.—Эти *manes* поселялись въ разныхъ мѣстахъ. Отсюда *lares viales, rurales, compitales, hostiles* и пр.—Ср. August., *De civitate Dei*, IX, II; Ovid., *Fast.*, II, 565.

(²) На этрусскихъ вѣазахъ встрѣчается изображеніе, на которомъ Харонъ съ поднятымъ молоткомъ и съ угрожающимъ видомъ слѣдитъ за умершимъ. Послѣдній ѣдетъ за нимъ на лошади, оглядываясь на жену, которая посылаетъ ему прощальное привѣтствіе.—См. Creuzer, III, 842, Taf. №№ 14—16.

(³) Festus, *De significatione verborum*, «*Manalis*».—Creuzer, III, 571.

(⁴) Ovid., *Fast.*, l. c.—Древними было замѣчено какъ нѣчто особенное, что Децимъ Брутъ уклонился отъ общаго обычая и праздновалъ этотъ праздникъ въ декабрѣ.—Cicero, *De legib.*, II, 24. Ср. Schwenk, *Die Mythologie der Römer*, 235 и сл.

отшедшихъ душъ они полагали греческій айдъ или элизіумъ⁽¹⁾. Но подъ вліяніемъ греческихъ и персидскихъ мистеріальныхъ идей, особенно когда въ Римѣ вмѣстѣ съ политической централизаціей стали собираться всѣ элементы умственного развитія древняго міра, у римлянъ стала распространяться мысль о переселеніи души послѣ смерти человѣка на небо. Цицеронъ ясно выражаетъ такую мысль, говоря, что небо, а не айдъ есть посмертное жилище души, потому что душа, будучи чище тѣхъ элементовъ, которыми она облечена здѣсь на землѣ, восходитъ въ чистый эфиръ, гдѣ обитаютъ боги и демоны⁽²⁾. Въ другомъ мѣстѣ Цицеронъ, соображая, какъ должно быть велико число людей, которымъ открывається путь на небо, восклицаетъ: „такъ не все ли небо населено человѣческимъ родомъ?“⁽³⁾. Виргилій, восхваляя смерть одного лица подъ вымышленнымъ именемъ Дафниса, рисуетъ такую

(1) Виргилій изображаетъ жизнь отшедшихъ душъ въ элизіумѣ совершенно также, какъ Пиндаръ:

*His demum exactis, perfecto munere divae,
Devenere locos laetos, et amoena vireta
Fortunatorum nemorum, sedesque beatas.
Largior hic campos aether et lumine vestit
Purpureo; solemque suum, sua sidera norunt.
Pars in gramineis exercent membra palaestris;
Contendunt ludo, et fulva luctantur arena;
Pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.*

Aeneid., VI, 637 и sq.; у Овидія прекрасно выражается разнообразіе смѣшанныхъ взглядовъ у римлянъ на посмертную участь души:

*Terra tegit carnem; tumulum circumvolat umbra;
Orcus habet manes; spiritus astra petit.* — Ср. Cicero, Tuscul. I, 9.

(2) Cic., Tuscul. Quaest., I, 17; De legibus, II, 14: посвященіе заставляетъ насъ въ одно и тоже время жить съ радостью и умереть съ лучшими надеждами, — neque solum cum laetitia vivendi rationem accerpimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.

(3) Tuscul. Qu., I, 12.

поэтическую картину: „одѣтый въ бѣлыя одежды, онъ удивляется чудному небесному жилищу и видитъ облака и звѣзды подъ своими ногами,—онъ теперь богъ“ (1). Вообще есть несомнѣнные свидѣтельства, что по вѣрованіямъ Римлянъ души умершихъ могли достигать божественнаго достоинства. Къ именамъ ляровъ даже было присоединяемо названіе *dii animales*, и по извѣстію Сервія вѣкто Лябео написалъ особенное сочиненіе „*De diis animalibus*“, гдѣ были изложены вѣкоторыя священные обряды, при помощи которыхъ человѣческія души превращались въ боговъ (2). Вмѣстѣ съ подобными идеями, по тѣсному сродству съ ними, у римлянъ, кажется, проносилась идея душепереселенія. Прямыхъ указаній на то, чтобы римляне—по крайней мѣрѣ болѣе образованные изъ нихъ—допускали очистительное душепереселеніе, вѣтъ,—можно встрѣчать только намеки. Напр. Виргилій рассказываетъ, что Эней, срубая одно дерево, увидѣлъ, какъ изъ него потекла кровь поселившагося въ немъ Полидора и услышалъ его голосъ:

Quid miserum, Oeneas, laceras? jam parce sepulto! (3). Уже одно то, что въ нижней Италіи или великой Греціи съ давнихъ поръ существовало цѣлое пифагорейское общество, допускавшее душепереселеніе въ формѣ опредѣленнаго ученія, внушаетъ убѣжденіе, что идея душепереселенія переходила и къ римлянамъ. Въ самомъ дѣлѣ,—что ученіе Пифагора о душепереселеніи было извѣстно римлянамъ, это ясно видно изъ словъ

(1) *Eclog.* V, 37—64.

(2) См. Schwenk, *Mythol. der Römer*, 244; Eckermann, II, 169.—Ср. Plutarch, *Question. Rom.*, XIV.

(3) *Aeneid.*, III, 41.—Въ *Метаморфозахъ* Овидія находится множество примѣровъ превращеній, въ которыхъ за поэтическимъ вымысломъ безъ сомнѣнія кроется одна и таже мысль, общая всему древнему человечеству,—о переходѣ человѣка въ животныя и растительныя формы,—мысль, развивавшаяся въ ученіе объ очистительномъ душепереселеніи.

Овидія, Виргилія и Цицерона (¹). Можетъ быть върваніе въ постепенное очистительное переселеніе и возвышеніе души къ божественной жизни всего лучше и естественнѣе объясняетъ замѣчательный обычай апотеозиса у грековъ и особенно у римлянъ, у которыхъ онъ дошелъ до крайнихъ размѣровъ и нелѣпостей во времена императоровъ. По общему убѣжденію древнихъ, государи и мудрецы были ближайшими лицами къ Божеству, составляли первыя ступени его развитія въ мірѣ, и душа ихъ скорѣе могла переселиться къ богамъ (²).

(¹) Напр. Овидій въ *Метаморфозахъ* (Lib. XV, 158 и sq., 454 и sq.) влагаетъ въ уста Пифагора слѣдующія слова:

Morte carent animae, semperque, priore relicta
Sede, novis habitant domibus vivuntque receptae...
Omnia mutantur: nihil interit; errat, et illinc
Huc venit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
Spiritus, eque feris humana in corpora transit,
Inque feras noster, nec tempore deperit ullo....

....animam sic semper eandem

Esse, sed in varias doceo migrare figuras....

.....coelum, et quodcumque subillo est,

Immutat formas, tellusque, et quidquid in illa est;
Nos quoque pars mundi (quoniam non corpora solum,
Verum etiam volucres animae sumus, inque ferinas
Possumus ire domos, pecudumque in pectora condi);
Corpora, quae possint animas habuisse parentum,
Aut fratrum, aut aliquo junctorum foedere nobis,
Aut hominum, certe, tuta esse et honesta sinamus.

Виргилій въ пифагорейскомъ смыслѣ говоритъ:... deum namque ire
per omnes,

Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas;
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum; sed viva volare

Sideris in numerum, atque alto succedere coelo.—Georg., IV,

(²) Ср. Creuzer, III, 748. Отсюда легко объяснить, между прочимъ, почему эвгемерическій взглядъ на народную религію,

Постепенное восхожденіе человѣческой души къ соединенію съ богами, какъ фактъ, обнаруживающійся въ греко-римскихъ воззрѣніяхъ на посмертную участь души, даетъ право видѣть въ немъ развитіе одной и той же идеи душепереселенія, какая овладѣвала умами восточныхъ народовъ. Признавая высшее происхожденіе человѣческой души, ея сродство съ богами—еще прежде чѣмъ философы развили какой нибудь возвышенный взглядъ на природу духа—греки, а за ними и римляне потеряли вѣру въ аидъ и желали возвращенія къ божественной жизни. Это желаніе держалось на такихъ же пантеистическихъ началахъ, на какихъ въ восточныхъ религіозныхъ системахъ оно вызывало мысль о душепереселеніи, какъ наилучшемъ средствѣ для возвышенія души до божественнаго достоинства. Съ древне-народными греко-римскими представленіями о стихійныхъ божествахъ, геніяхъ, демовахъ, душахъ умершихъ, носящихся въ воздухѣ⁽¹⁾, мало по малу соединилась мысль, что самъ человѣкъ есть членъ космическаго семейства боговъ и геніевъ, и душа его, находясь въ тѣлесной оболочкѣ, остается божественнымъ началомъ, одушевляющимъ мертвую и нечистую матерію и составляетъ такимъ образомъ часть великой души всего міра⁽²⁾. Оставляя тѣло, душа можетъ до-

по которому всѣ боги были обоготворенными людьми, сильно дѣйствовали на умы римлянъ: Эвгемеръ обратилъ въ пользу своего взгляда общія, ходячія вѣрованія въ возможность возвышенія человѣка до божественнаго достоинства.

(¹) Вѣрованіе, что душа есть демоническое существо, и что въ воздухѣ обитаетъ множество такихъ существъ, встрѣчается еще у Гезіода.—*Ἔργα καὶ ἡμέραι*, 120 и sq., 139 и sq.; 250 и sq.; ср. Plut. De defectu oraculorum, X, 415, B.

(²) Ovid. *Métam.* Georg. l. c.; Virg. l. c. — Относительно грековъ это мы видѣли у орфиковъ. Въ элевзинскихъ мистеріяхъ сама Персефона представляется ткающею тѣлесную ткань, въ которую она облекаетъ божественную частицу, человѣческую душу.—См. Creuzer, IV, 131.

стигнуть своего истиннаго блаженства только въ соединеніи съ своимъ божественнымъ началомъ, свободно отъ всякой матеріальной тяжести и чувственнаго порабощенія. Но въ то же время человѣкъ сознавалъ свое нравственное недостоинство и неспособность тотчасъ послѣ смерти достигнуть божественной жизни; его душа требовала очищенія отъ грѣховной нечистоты, облагающей ее вмѣстѣ съ тѣломъ. Греки и римляне, возвышавшіеся надъ народными представленіями о природѣ человѣка и отношеніи его къ Божеству, усиленно отыскивали средства для такого очищенія и съ любовію принимали религиозныя вѣрованія и чаянія востока. При этомъ представленіе о душепереселеніи, по самому естественному своему складу, могло казаться наилучшимъ путемъ возвышенія человѣческой души до божественнаго безсмертія и блаженства. Свачала идея очистительнаго душепереселенія, какъ мы видѣли, сосредоточивалась въ мистеріяхъ и можетъ быть составляла одну изъ ихъ завѣтныхъ и въ то же время привлекательныхъ тайнъ, отчего и не получила опредѣленнаго выраженія въ народномъ греко-римскомъ міросозерцаніи. Но—изъ мистерій-ли, или прямо съ востока, отъ образованныхъ путешественниковъ, эта идея попадаетъ далѣе въ философскія системы и здѣсь развивается въ болѣе или менѣе ясное и опредѣленное ученіе.

Если теперь собрать и объединить общія черты вѣрованія и ученія о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ у образованныхъ (культурныхъ) народовъ древняго міра, то окажется—

1) У нихъ у всѣхъ встрѣчаются болѣе или менѣе ясные слѣды представленій, что души умершихъ, какъ демоническія существа, странствуютъ съ одного мѣста на другое и пользуются жертвенными приношеніями отъ живыхъ.

2) Но въ болѣе развитомъ и ясномъ видѣ у нихъ оказываются представленія объ опредѣленныхъ жилищахъ умершихъ, куда души отправляются какъ въ

обыкновенное путешествіе, переходятъ мосты, переплываютъ рѣки и, достигши мѣста, ведутъ жизнь сообразно съ чувственными представленіями о наградахъ и наказаніяхъ.

3) Со всѣми подобными представленіями соединяется вѣрованіе и ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ подъ землею, въ подземномъ мірѣ, на землѣ, по животнымъ, растеніямъ и неодушевленнымъ предметамъ и надъ землею, по эфирному пространству неба, чрезъ луну, по звѣздамъ и планетамъ до соединенія съ богами, или даже съ единымъ Божествомъ, которое нерѣдко отождествляется съ солнцемъ. Но теперь душепереселеніе не только имѣетъ определенную цѣль достиженія конечнаго блаженства, а получаетъ ясное и вполне развитое значеніе очистительнаго процесса.

II.

Ученіе о душепереселеніи въ философскихъ системахъ.

—

Критическое указаніе главныхъ источниковъ.

Уже по тому обширному значенію, какое имѣеть ученіе о душепереселеніи въ общемъ религіозномъ сознаніи древняго языческаго міра, нельзя думать что, въ философскихъ системахъ оно возникало вновь и проходило новые пути развитія. Въ самомъ дѣлѣ, изъ круга религіознаго созерцанія оно такъ сказать съ корнями пересаживается на почву философскаго мышленія, такъ что, являясь впервые въ пифагорейской школѣ, оно имѣеть уже опредѣленную и знакомую намъ форму. Вслѣдствіе этого обстоятельства значительное количество данныхъ относительно ученія о душепереселеніи въ философскихъ системахъ находится въ общихъ изслѣдованіяхъ языческой религіи, указанныхъ въ предыдущемъ отдѣлѣ, именно у Крейпера, Ринка, Эккермана и Дёллингера. Для исторіи первоначальнаго появленія разсматриваемаго ученія у философовъ, именно въ школѣ пифагорейцевъ, имѣеть особенное и спеціальное значеніе второй томъ *Geschichte unserer abend-ländischen Philosophie* Э. Рёта, въ которомъ онъ, разбирая со всею подробностью элементы пифагореизма, до конца проводитъ свою мысль, что вся наша за-

надная философія коренится на восточныхъ міровоззрѣніяхъ. Только здѣсь Рётъ еще довѣрчивѣе опирается на сомнительные источники, на различныя сказанія и извѣстія о Пифагорѣ, которыя въ большинствѣ случаевъ сложились въ позднѣйшія времена, когда въ греческой философіи возникло обратное движеніе къ мудрости древнихъ учителей, Пифагора и Платона, выразившееся въ неопифагоризмъ и неоплатонизмъ. Начиная съ Платона, открывается возможность изучать философское ученіе о душепереселеніи по подлиннымъ сочиненіямъ древнихъ философовъ и писателей. При этойъ для критической оцѣнки всѣхъ гдѣ бы-то ни было почерпнутыхъ свѣдѣній относительно этого предмета необходимое и общее руководство представляютъ *Die Philosophie der Griechen* Целлера и *Geschichte der Philosophie* Г. Риттера. Эти два сочиненія, помимо своей полноты и несомнѣнныхъ научныхъ достоинствъ, въ настоящемъ случаѣ тѣмъ важнѣе, что ихъ направленіе совершенно противоположно тому, какому слѣдуетъ Рётъ. Но Риттеръ и Целлеръ ведутъ дѣло съ болѣею научною основательностью, подвергая всѣ источники своихъ изслѣдованій строгой исторической критикѣ, которою особенно отличается Целлеръ, такъ что напр. въ его изложеніи философія Пифагора теряетъ свои величественныя черты и получаетъ довольно незначительный видъ. Съ особенною силою оба они направляютъ самую разрушительную критику противъ предположеній, что греческая философія развивалась путемъ разработки и усвоенія восточныхъ элементовъ. Не говоря однако о томъ, на сколько усилія отстоять независимость и оригинальность греческой философіи основательны и успѣшны, у тѣхъ же самыхъ изслѣдователей оказывается, что по крайней мѣрѣ ученіе о душепереселеніи греческіе философы наслѣдовали отъ востока (').

(') Кроме того источниками свѣдѣній о философскомъ ученіи о душепереселеніи могутъ служить *Die speculative Lehre*

Происхождение ученія о душепереселеніи въ философскихъ системахъ.

Уваженіе къ древнему классическому міру Гелленовъ и высокімъ плодамъ ихъ мудрости такъ проникаетъ сознаніе ученыхъ изслѣдователей умственного развитія человѣчества, что они почти единодушно стараются выдѣлить развитіе греческаго религіознаго и особенно философскаго созерцанія отъ какой нибудь ближайшей связи съ культурой востока. Раздѣляя это уваженіе и признавая въ надлежащей мѣрѣ самостоятельность греческихъ религіозныхъ идей и философской мысли, мы должны однако по поводу ученія о душепереселеніи, которое развилось на почвѣ греческаго религіознаго и философскаго созерцанія, сдѣлать нѣсколько историко-критическихъ замѣчаній. Фактъ ближайшаго, не элементарнаго, а довольно подробнаго сходства ученія о душепереселеніи у орфиковъ и пифагорейцевъ съ египтянами нельзя объяснить только психологически, изъ общихъ условій человѣческаго развитія; существенныя подробности этого сходства и посторонніе факты и свидѣтельства заставляютъ обратиться къ историческому объясненію изъ частныхъ условій развитія грековъ и египтянъ. Это историческое объясненіе можетъ быть начато постановкой того достовѣрнаго историческаго факта, что Греція съ раннихъ поръ своего существованія имѣла международныя сношенія съ востокомъ и въ частности съ египтомъ по торговымъ, или политическимъ дѣламъ, и сношенія

vom Menschen und ihre Geschichte Штёкла, Ueber Platon's Phaedros Креше, Philo und alexandrinische Theosophie Грѣпера, VII томъ Sacrae Scripturae cursus complet., гдѣ находится сужденіе Кальмета о душепереселеніи у раввиновъ и каббалистовъ, Владиславлева, философія Платона, Theologische Briefe Альма и наконецъ Magasin für Religions - Philosophie, B. V, Генке.

такого рода начались еще съ того времени, какъ въ Грецію стали переходить египетскіе и малоазійскіе переселенцы. Неизбѣжнымъ послѣдствіемъ такихъ сношеній былъ обмѣнъ идей, касавшихся не только соціальной, но и умственно-религіозной жизни (¹). Греческая нація на пути своего собственнаго самостоятельнаго развитія захватывала чуждые элементы и, ассимилируя ихъ, давала имъ новое развитіе. Какъ въ мірѣ физическихъ явленій каждое изъ нихъ, находясь въ ближайшей связи съ безчисленными предшествующими и сопутствующими явленіями, возникаетъ и развивается на счетъ другихъ, такъ бываетъ и въ исторіи умственнаго развитія, и неестественно отдѣлять грековъ отъ предшествовавшихъ и сопутствовавшихъ вліяній восточной цивилизаціи и культуры. Тѣ, которые стараются освободить Грецію отъ восточнаго вліянія и полагаютъ, что они при этомъ продолжаютъ оставаться на исторической почвѣ, какъ будто забываютъ характеристическій фактъ, какъ греческое міросозерцаніе сливалось съ римскимъ до полнаго отождествленія (²). Положимъ отношенія грековъ къ римлянамъ были, можетъ быть, гораздо ближе, чѣмъ къ востоку, но при этомъ нужно взять во вниманіе крайнюю, упорную устойчивость римскаго національнаго духа, гордое сознаніе превосходства и вообще рѣзкую противоположность греческаго образа мыслей съ характеромъ и настроеніемъ римлянъ. Ничто однако не помѣшало римлянамъ въ полномъ и буквальномъ смыслѣ перенести къ себѣ и усвоить греческое образованіе и въ то же время сохранить самостоятельность своего національнаго раз-

(¹) Вліяніе восточныхъ религій и нравовъ въ этомъ случаѣ привнаеть и Целлеръ, хотя онъ же нерѣдко высказываетъ полное отрицаніе этого вліянія. См. *Die Philosophie der Griechen*, 1, 20.

(²) И какъ наконецъ, слѣдуетъ прибавить, греко-римская культура послужила источникомъ общеевропейскаго развитія.

вѣтія. Въ виду этихъ общихъ соображеній, сношенія грековъ съ востокомъ (чрезъ малоазійскія колоніи) и египтомъ получаютъ еще больше значенія, если привести на память, что востокъ и Египетъ издавна сдѣлались для любознательныхъ грековъ странами, куда они отправлялись съ чисто научными цѣлями ⁽¹⁾. Отсюда болѣе, чѣмъ вѣроятно, что воздѣйствіе восточныхъ идей простиралось не только на кругъ народныхъ вѣрованій и представленій, а даже на развитіе философской мысли. Какъ извѣстно, первые греческіе философы являлись не въ Аѳинахъ и вообще не на греческомъ полуостровѣ, а въ малой Азіи, въ городахъ, въ которые особенно направлялся притокъ различныхъ національностей съ ихъ разнообразными міровоззрѣніями. Сами греки чувствовали на себѣ вліяніе восточныхъ идей и даже рѣшались производить всю свою философію отъ восточной мудрости, хотя они въ этомъ случаѣ уже преувеличивали дѣло ⁽²⁾. Конечно не философія Грековъ, какую ее знаемъ съ именами тѣхъ или другихъ философовъ, составляетъ заимствованіе съ востока, а религиозно-философскія идеи, которыя смутно, или ясно переходили въ греческое сознаніе, пробуждали свободную любознательность, философскую мысль и нерѣдко сами попадали въ философскія системы. Любознательные греки, подобно Геродоту, съ охотою и даже легковѣріемъ выслушивали отъ купцовъ и путешественниковъ рассказы о далекихъ странахъ,

(1) По крайней мѣрѣ это извѣстно о Фалесѣ, Пифагорѣ, Геродотѣ, Платонѣ.

(2) Для примѣра можно указать на Геродота и на философовъ неопифагорейскаго и неоплатоническаго направленія. Плутархъ въ своемъ сочиненіи *De malignitate Herodoti* обличаетъ и упрекаетъ Геродота, за то, что онъ все греческое производитъ изъ Египта, но самъ нерѣдко, особенно напр. въ сочиненіи *De Iside et Osiride* свидѣтельствуетъ объ умственномъ вліаніи Египта на Грецію.

о жизни, вѣрованіяхъ и обычаяхъ разныхъ народовъ. Эти рассказы и идеи, которыя въ нихъ проникали въ греческое сознаніе, не всегда конечно были излагаемы письменно, а передавались устно, въ живой и поэтической формѣ и особенно въ такихъ кружкахъ, которыя собирались во кругъ Перикла и Аспазіи. Живая форма разсказа, собесѣдованія, которая придаетъ особенную, классическую прелесть философскимъ діалогамъ Платона, производила такое же вліяніе на умы, какое производили гомерическіе пѣвцы и пѣсни Гезіода. Гомеръ и Гезіодъ, говорятъ, создали для грековъ и воплотили въ національныя формы пѣлое религиозное міросозерпаніе. Отчего же не предположить, что къ подобному же результату привели можетъ быть неменѣе поэтическіе рассказы о вѣрованіяхъ и религиозныхъ упованіяхъ восточныхъ народовъ⁽¹⁾, т. е., что изъ этихъ разсказовъ могло развиваться и философское міросозерпаніе? И зачѣмъ, распространяя умственную силу грековъ, стараются вновь извлечь изъ нея и то, чтѣ уже было готовымъ плодомъ продолжительнаго развитія восточной культуры? Въ самомъ дѣлѣ какъ объяснить, напримѣръ, возвышенность мистеріальныхъ идей и чаяній и одухотвореніе религиозныхъ стремленій рядомъ съ илическими или динамическими началами греческой философіи до Сократа? Въ какую естественную связь можно поставить далѣе разсматриваемое ученіе о душепереселеніи, въ которомъ необходимо предполагается развитіе высшихъ понятій о Божествѣ, о природѣ души и ея назначеніи, со всею досократическою философіей, въ которой ученіе о духѣ находится въ самомъ неопредѣленномъ и смутномъ видѣ? Между тѣмъ ученіе о душепереселеніи и возвышенныя

(1) Орфическое міросозерпаніе все заключается въ стихахъ, и Орфей, которому ихъ приписываютъ, совершенно такое же загадочное лицо, какъ и Гомеръ.

идеи, съ которыми оно связано, появляется въ греческой философіи до Сократа, развивается и наконецъ получаетъ завершеніе у величайшаго изъ древнихъ мыслителей, у Платона. Само собою разумѣется, что при обсужденіи подобныхъ вопросовъ ученые изслѣдователи изолирующіе развитіе греческой мысли отъ восточныхъ вліяній, впадаютъ въ постоянныя противорѣчія съ своими собственными словами (1).

И если въ чемъ нибудь, то по преимуществу въ вѣрованіи и ученіи о душепереселеніи у грековъ замѣтны не только слѣды, но прямое заимствованіе съ востока, и особенно отъ египтянъ. Рѣшительное свидѣтельство относительно этого пункта представляетъ, какъ мы знаемъ, Геродотъ. Совершенно несправедливо и неосновательно Целлеръ (и другіе) довольно презрительно смотритъ на приведенныя выше слова Геродота и видитъ въ нихъ собственное его измышленіе, или самохвальныя слова жрецовъ, которымъ Геродотъ повѣрилъ безъ дальнихъ разсужденій (2). Правда, что Геродотъ легковѣрно передаетъ все, что онъ слышитъ отъ другихъ, и съ особеннымъ уваженіемъ вѣритъ въ египетскую мудрость, но слѣдуетъ ли изъ этого, что именно въ разсматриваемомъ мѣстѣ онъ высказываетъ историческую неправду? Напротивъ онъ передаетъ здѣсь вполне достовѣрный фактъ, что у египтянъ ученіе о безсмертіи души было соединено съ ученіемъ о душепереселеніи. Когда же онъ прибавляетъ, что этимъ ученіемъ и греки—одни раньше, другіе позже—воспользовались какъ своимъ собственнымъ, онъ, какъ по всему видно, передаетъ не чужой слухъ, а то, что ему хорошо извѣстно, такъ что онъ знаетъ по именамъ

(1) См. напр. у Чистовича, 76—81.

(2) Zeller, I, 32; 51.

тѣхъ лицъ, которыя это ученіе высказывали (1), но почему-то принужденъ о нихъ умолчать,—изъ деликатности, или предосторожности, вслѣдствіе связи этого ученія съ мистеріями, изъ опасенія профанировать вмѣстѣ съ лицами и самыя таинства. Въ греческихъ мистеріяхъ, какъ мы видѣли, дѣйствительно проходитъ идея душепереселенія, а у орфиковъ даже сопровождается египетскими подробностями. Самъ же Целлеръ въ другомъ случаѣ и на основаніи другаго мѣста Геродота (2), которое едвали не больше представляетъ пищи для критическихъ сомнѣній, дѣлаетъ невольную уступку и соглашается, что „средство греческаго ученія о душепереселеніи съ индѣйскимъ и египетскимъ указываетъ на его восточное происхожденіе“ и наконецъ даже рѣшается признать, что „оно должно быть перенесено въ Грецію еще при переселеніи въ эту страну эллинскаго культурнаго народа“ (3). Чистовичъ, начавши съ того же, съ чего Целлеръ, въ концѣ всего видитъ въ ученіи о душепереселеніи у грековъ традиціонный характеръ, который само собою указываетъ не греческій источникъ его происхожденія (4). Особен-

(1) Геродотъ писалъ свое сочиненіе въ Туріяхъ, среди пиагорійцевъ.

(2) IV, 94.

(3) Zeller, I, 51—52.—Вслѣдъ за тѣмъ Целлеръ, въ пользу одной и той же идеи самостоятельности и независимости греческаго развитія, возвращается къ мысли, что ученіе о душепереселеніи могло у грековъ развиваться самостоятельно. Это конечно справедливо, особенно въ томъ смыслѣ, что странствованіе и переселеніе душъ у грековъ, какъ и у другихъ древнихъ народовъ было первоначальной формой представленій о посмертной жизни души. Вся сила и вся разница въ тѣхъ идеяхъ о происхожденіи и природѣ души и о ея безсмертіи, съ какими ученіе о душепереселеніи развилось у восточныхъ народовъ и довольно неожиданно, ех абгурто, появилось въ мистеріяхъ и у философовъ.

(4) Стр. 85.

но замѣчательно, что ученіе о душепереселеніи одинаково и въ орфическихъ мистеріяхъ, и у греческихъ философовъ, какъ будетъ далѣе видно, связано съ преданіями о паденіи духовъ, съ идеями о демонахъ и духахъ, населяющихъ воздушно-планетное пространство и имѣющихъ близкую связь съ человѣческимъ родомъ (¹). Крейцеръ представляетъ убѣдительныя доказательства, которыя даютъ ему право говорить, а намъ согласиться, что преданіе, издавна шедшее изъ Азіи и Египта, одинаково у всѣхъ древнихъ народовъ представляетъ великую систему духовъ, которые отъ высшихъ пунктовъ небесныхъ пространствъ и до внутренностей земли одухотворяютъ всѣ тѣла, то поселяясь въ нихъ, то сопутствуя имъ въ теченіе ихъ жизни въ качествѣ, по выраженію древнихъ, мистагоговъ жизни (*μυσταγογὸς τῆς ζωῆς*). Даже въ самомъ ученіи о человѣческой душѣ, о троечастномъ составѣ человѣческаго существа греческіе философы повторяютъ восточныхъ (²).

Указанные факты и соображенія побуждаютъ со всею рѣшительностью допустить, что ученіе о душепереселеніи переходило въ греческую философію съ востока. Сначала на ряду съ преданіями, недоступными для народнаго пониманія, оно прививалось и держалось въ мистеріяхъ, какъ священное ученіе (*λόγος ἱερός*); и между тѣмъ какъ мистеріи привлекали къ себѣ лучшія умственныя силы греческаго народа, идея душепереселенія, вмѣстѣ съ другими продуктами восточнаго религиозно-философскаго созерцанія, влекла къ себѣ греческое философское мышленіе. Непосредственное знакомство съ востокомъ открывало для философовъ

(¹) Подробное изслѣдованіе этого предмета у Крейцера, III, 717—798.

(²) Замѣчательно, что Платонъ въ Федрѣ почти буквально повторяетъ мнѣическій образъ души подъ видомъ возникшаго изъ индѣйской катака-упанишады, а подъ видомъ пернатого существа изъ парсійскихъ представленій.

въ этой идеѣ еще больше сторонъ, по которымъ они допускали ученіе о душепереселеніи въ свои системы и даже старались связать его съ своими философскими началами. Такимъ образомъ это ученіе входило въ философію изъ двухъ источниковъ—изъ мистерій ⁽¹⁾ и непосредственно съ востока. Понятно теперь, что переходя въ философскія системы изъ-за покрова мистерій и, какъ заимствованіе, изъ религиозныхъ міросозерцаній востока, ученіе о душепереселеніи не теряло своего традиціоннаго характера, не сразу получало въ этихъ системахъ опредѣленное мѣсто и значеніе и ни разу не достигало надлежащей философской формы, потому что оно, какъ продуктъ религиозно-философскаго созерцанія, было выше діалектическаго выраженія. Самъ Целлеръ, котораго нельзя обвинить въ недостаткѣ исторической критики, пришелъ къ заключенію, что ученіе о душепереселеніи стоитъ внѣ всякой связи съ тѣми философскими системами, въ которыхъ оно допущено, такъ что было бы незамѣтно, если бы его вовсе вычеркнули изъ философіи ⁽²⁾.

Первый изъ греческихъ философовъ началъ учить о безсмертіи души въ связи съ душепереселеніемъ Ферекидъ сирскій, ученіе котораго заключаетъ орфическіе и египетскіе элементы. Но о Ферекидѣ извѣстно очень мало, и даже сейчасъ приведенное свидѣніе находится уже у позднѣйшихъ писателей ⁽³⁾. Съ гораздо

(1) Это признаетъ и Целлеръ—I, 47.

(2) Zeller, I, 52—53.—Bei ihnen allen (т. е. у философовъ), говоритъ онъ, geht sie (ученіе о душепереселеніи) als für sich stehender Glaubenssatz neben der wissenschaftlichen Theorie her, und Niemand würde in dieser eine Lücke empfinden, wenn sie fehlte.

(3) Cicero, Tuscul., I, 16; *litteris exstat proditum Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos: antiquius sane... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.* Tatian, *advers. Graec.*, 3, 25; Suidas, *φερεκιδης: πρωτον τιν περι της μετεμψυχωσης λογον ειστηρησασθαι.* Ср. Orig. *contra Cels.*, VI, 42—43; Euseb., *Praepar. Evang.*, X, 7.

большую историческую определенностью и достоверностью, хотя не без примеси вымыслов, учение о душепереселении является в школах Пифагора, которого называют именно учеником Ферекида ⁽¹⁾.

1. Душепереселение у пифагорейцев и последующих философов до Платона.

Густой туман вымыслов и преданий облакает настоящее, древнее учение Пифагора (около 525 г.) и его ближайших последователей, так что после тщательного критического анализа остается весьма немного положительных и достоверных сведений как о самой личности Пифагора, так и об его философии. Но ни одно из учений Пифагора не пользуется такою известностью и не может быть с большею достоверностью ему приписано, как учение о душепереселении ⁽²⁾. Эта достоверность основывается на положительных и ясных свидетельствах, представляемых еще древними. Диоген Лаэртій напр. приводит стихи Ксенофана, в которых аевклотически выражается мысль Пифагора о душепереселении ⁽³⁾. После Ксенофана о пифагорейском учении о душепереселении упоминает Ио хіосскій ⁽⁴⁾. Но самое основательное и надежное свидетельство находится у Ари-

⁽¹⁾ Diog. L., VIII, 2; Cicero, Tuscul., I. c.; De Divinat., I, 50.—Таціанъ называетъ Пифагора «τοῦ φερεκίδου δόγματος κληρονομός» — adv. Gr., I. c.

⁽²⁾ Такъ выражается Целлеръ, у котораго критическій анализъ источниковъ, относящихся до пифагорейской школы, доведенъ едва-ли не до послѣдней степени возможности. — См. Die Philos. d. Griech., I, 326.—Нѣкоторые изъ древнихъ писателей увѣряютъ даже, что Пифагоръ первый высказалъ учение о душепереселении. — См. Diog. L. VIII, 14; Porphyrius, De vita Pythag., 19. Впрочемъ они передаютъ только слухи и догадки: φασί, φάινεται....

⁽³⁾ Diog. L., VIII, 36.

⁽⁴⁾ Ibid., VIII, 8; ср. I, 120.

стотеля, который называетъ душепереселеніе пифагорейской басней ⁽¹⁾.

Аристотель былъ вправѣ назвать это ученіе съ своей философской точки зрѣнія басней, потому что оно на самомъ дѣлѣ не вытекаетъ изъ философскихъ началъ пифагорейцевъ и не имѣетъ прямой связи съ ихъ системой. Философскіе взгляды пифагорейцевъ на природу человѣка и сущность его души гораздо ниже тѣхъ, какіе предполагаетъ ученіе о душепереселеніи. Аристотель, разбирая въ своемъ специальномъ сочиненіи о душѣ антропологическія воззрѣнія предшествовавшихъ ему философовъ, почти не обращаетъ вниманія на пифагорейцевъ и замѣчаетъ только, что нѣкоторые изъ нихъ принимали за души пылинки (*ἐν τῷ αἰέρι ζύσματα*), вращающіяся въ солнечномъ лучѣ ⁽²⁾, хотя вѣроятнѣе всего пифагорейцы представляли въ этомъ только наглядное выраженіе болѣе опредѣленныхъ и во всякомъ случаѣ не такихъ грубыхъ воззрѣній на душу человѣка. Вѣрнѣе, что Пифагоръ понималъ душу какъ гармонію тѣла, правильное, численное сочетаніе ихъ взаимныхъ отношеній ⁽³⁾. Такой, или подобный взглядъ пифагорейцевъ на сущность души очевидно никоимъ образомъ не можетъ быть поставленъ въ логическую связь съ ученіемъ о душепереселеніи. Какъ число или гармонія тѣла душа должна погибнуть вмѣстѣ съ нимъ, справедливо замѣчаетъ Симміасъ въ Федонѣ, и въ пифагорейской философіи чисель нѣтъ основанія для признанія ея безсмертія. Но, если достовѣрно, что пифагорейцы называли душу числомъ или гармоніей тѣла, то это названіе, кажется, служило только терминомъ, вводившимъ понятіе о душѣ въ философію чисель. Въ самомъ дѣлѣ, не менѣе достовѣрно, что у нихъ суще-

(1) De anima, I, 3: ὡς περ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς πυθαγορικῶδες μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα.

(2) Ibid., I, 2.

(3) Ibid., I, 4; ср. Plato, Phaedo, 85, E.

ствовавали высшія понятія о сущности человѣческой души, хотя эти высшія понятія и не вытекали прямо изъ ихъ философскихъ началъ. Въмѣстѣ съ ученіемъ о душепереселеніи они были у пифагорейцевъ, какъ можно судить по всѣмъ признакамъ, заимствованіемъ, вѣроятно отъ орфиковъ ⁽¹⁾, съ которыми пифагорейцы состоятъ въ близкой связи и по образу жизни, какъ свидѣтельствуя древніе ⁽²⁾. Можетъ быть самый пифагорейскій союзъ былъ организованъ по образцу орфическихъ общинъ, такъ что у пифагорейцевъ, въ самомъ дѣлѣ, въ точности повторяются орфическія предписанія воздерживаться отъ употребленія животной пищи, шерстяной одежды и бобовъ ⁽³⁾. Самое ученіе о душепереселеніи заключаетъ въ себѣ всѣ элементы и черты орфическихъ воззрѣній, такъ что не получая какого-нибудь новаго развитія, оно является у нихъ совершенно въ томъ же видѣ, какъ у орфиковъ, или египтявъ. По отрывку, сохраненному у Климента александрійскаго, извѣстный пифагореецъ Филолай ясно

(1) См. Zeller, I, 331. Ср. Jambl., Vit. Pythag., 151.

(2) Herod., II, 81; Jambl., Vita Pythag., 149—151.—Если справедливо, что Ферекидъ былъ учителемъ Пифагора, то слѣдуетъ замѣтить, что и онъ былъ орфикъ; а Оригенъ передаетъ (Contra Cels., VI, 664), что Ферекидъ подобно египтянамъ въ концѣ своей теогоніи излагалъ мнѣ о борьбѣ титановъ съ богами подъ предводительствомъ Кроноса и Обіона, которая кончилась низверженіемъ возмущившихся духовъ въ Огнесць (*Ὀυῆρος* = Океанъ). См. у Чистовича, 59—60

(3) Herod., I. c.; II, 37; Diog. L., VIII, 34; Jambl., V. Pythag., 30—31; Plut., Quaest. conviv., VIII, 8, 2. Ср. Tertull., Apolog., 48,—гдѣ онъ иронически замѣчаетъ, что у нихъ животная пища запрещена изъ опасенія сварить похлебку изъ какого-нибудь прадѣла. Clem. Alex., Paedag., I, 63.—Относительно бобовъ орфики и пифагорейцы думали даже, что ѣсть ихъ значитъ тоже, что ѣсть человѣческія тѣла (*καθάπερ ἀνθρωπίων σαρκῶν*)—Porphyg., De Vita Pythag. 43. Никакъ нельзя догадаться, почему бобы получили такое значеніе. Ср. Diog. L. VIII, 24.

указываетъ, что оно заимствовано отъ древнихъ теологовъ и предсказателей (1). Съ другой стороны, сколько бы ни старались заподозрить множество древнихъ извѣстій и преданій о путешествіяхъ Пифагора на востокъ, по крайней мѣрѣ нельзя сомнѣваться въ пребываніи его въ Египтѣ (2). Діодоръ сицилійскій прямо утверждаетъ, что Пифагоръ заимствовалъ отъ египтянъ священное ученіе и идею душепереселенія (3). Плутархъ подробно рассказываетъ, какъ Пифагоръ учился въ Египтѣ жреческой мудрости, былъ посвященъ въ египетскія таинства, и даже называется по имени того жреца (Энуфинъ илипольскій), подъ руководствомъ котораго онъ находился (4), и сколько бы ни было преувеличеній и вымысловъ въ этихъ извѣстіяхъ, въ основѣ ихъ всегда остается достовѣрная непосредственная связь пифагорейскаго ученія съ египетскимъ (5).

Изъ египетскихъ и орфическихъ преданій въ антропологию пифагорейцевъ перешло ученіе о духахъ, герояхъ и вообще о демонахъ, наполняющихъ весь воздухъ (6), и Целлеръ признаетъ это ученіе подлин-

(1) Strom., III, 86; Ср. Plato, Cratyl., 400, В—С. — По мнѣнію Лобсека (Aglaoph., I, 347 и сл.) пифагорейцы даже написали нѣкоторыя орфическія сочиненія. Ср. Döllinger, 230.

(2) См. Zeller, I, 218—219. — Самое древнее свидѣтельство объ этомъ находится еще у Исократа въ Busiridis laud.

(3) Diod., I, 98: Πυθαγόραν τε τὰ κατὰ τὸν ἱερόν λόγον καὶ τὰ κατὰ γεωμετρίαν θεωρήματα καὶ τὰ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ ἐπιδήμιον εἶναι εἰς πᾶν ἕξον τῆς φύσεως μεταβολῆν μαθῆναι παρὰ Αἰγυπτίων.

(4) De Iside et Osir., X; Ср. Quaest. Conviv., VIII, 8, 2; Strom. I, 15; Diog. L., VIII, 3.

(5) Ср. Röh, I, Nol. 200. s. 177.

(6) Diog. L., VIII, 32: εἶναι τε πάντα τὸν αἴρα φύζων ἐμπλεων. Plut., De Iside et Osir., XXV. — Ученіе о демоническихъ существахъ, наполняющихъ воздухъ, встрѣчается еще у Фалеса, у котораго оно еще менѣе связывается съ его физико-матеріалистической философіей. См. Arist., De anima I, 5; Ср. Athenag. Legat. pro Christ., 23. Находя душу въ магнитѣ и антарѣ, Фалесъ мо-

нимъ и древнѣйшимъ членомъ философіи Пифагора (¹). Если вѣрить извѣстію Апулея, то пифагорейцы даже удивлялись, когда кто говорилъ, что не видываль духовъ (²), которые наводятъ на людей сны и подають цѣлебныя средства противъ болѣзней (³). Эти воздушные обитатели или еще отъ начала своего существованія не нашли мѣста въ какомъ-нибудь тѣлѣ, или уже разлучившись съ нимъ, стремятся вступить въ гармоническую связь съ какимъ-нибудь новымъ, смотря по своему качественному настроенію. Въ такомъ ученіи о духахъ и демонахъ пифагорейцы очевидно проводили мысль о предсуществованіи душъ (⁴). Говорятъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ Пифагоръ училъ о паденіи чистыхъ духовъ, которые, будучи за свой грѣхъ заключены въ земныя тѣла, стремятся къ возвращенію въ состояніе первобытной чистоты и счастія. Душа, по ученію пифагорейцевъ, заключена въ тѣлѣ какъ въ гробу (⁵); тѣло человѣка — темница, въ которой она томится какъ въ плѣну и жаждетъ освобожденія. По

жетъ быть былъ не чуждъ идеи душепереселенія. Плутархъ кажется намекаетъ на это въ De plac. philosoph., I, 8.

(¹) В. I, 331.

(²) De deo Socrat., 53.

(³) Эта мысль у неопифагорейцевъ и вообще во всемъ древнемъ языческомъ мірѣ служила основаніемъ и источникомъ магіи и теургій.

(⁴) Ясное свидѣтельство относительно пифагорейскаго ученія о предсуществованіи душъ встрѣчается уже у Максима тирскаго. Въ XVI dissert., 2, онъ говоритъ: Πυθαγόρας ὁ σάμιος πρῶτος; (какъ философъ) ἐν τοῖς Ἑλλήσιν ἐτόλμησεν (нѣкъ мистерію) εἰπεῖν. εἶναι αὐτὴν (ψυχὴν) πρὶν ἤγινε δεῖρο (у Рѣта, I, Not. 259).

(⁵) Такъ выражается Филолай въ указанномъ мѣстѣ у Клим. алекс. — παρὰ θρόνους δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάστις ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἢ ψυχῆ τῷ σώματι συνέζονται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τοῦτο τέταπται. Ср. Plato, Gorgias, 493, A; критика этого мѣста у Целлера I, 327.

исхожденія отъ тѣла душа носится въ воздухѣ⁽¹⁾, и затѣмъ, если она чиста и совершенна, Гермесъ, стражъ и водитель душъ, возводитъ ее въ высшія сферы чистаго эѳира, гдѣ она ведетъ безтѣлесную и блаженную жизнь⁽²⁾. Но если душа по своей нечистотѣ недостойна такой жизни, то Гермесъ низводитъ ее въ тартаръ⁽³⁾ и предастъ ее на мученіе эриніямъ⁽⁴⁾, а затѣмъ снова помѣщаетъ въ какое-нибудь тѣло, чтобы она посредствомъ переселенія очищалась отъ своихъ грѣховъ. Смотря по степени своей виновности, или нравственнаго несовершенства, душа переселяется въ тѣло человѣка, или животнаго⁽⁵⁾. Въ упомянутыхъ

(1) На это, можетъ быть, и намекаетъ Аристотель, когда говоритъ, что по мнѣнію пифагорейцевъ души — пылинки въ воздухѣ. Ср. Ritter, *Gesch. der Philos.*, I, 442.

(2) Diog. L., VIII, 31. — Тоже варажается въ такъ называемомъ золотомъ стихѣ, который приписываютъ Пифагору:

*ἦν δ' ἀπολείρας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθης,
ἔσσει αἰθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς* (v. 70).

т. е., по разлученіи съ тѣломъ ты войдешь въ свободный эѳиръ и будешь безсмертнымъ, нетлѣннымъ богомъ и никогда не подвергнешься смерти.

(3) По Эліану Пифагоръ объяснялъ землетрясенія переселеніями душъ (*σύνοδοι*) въ подземный міръ.

(4) Diog. L., VIII, 31.

(5) Porphyr, *Vita Pythag.* 19: *μάλιζα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο, πρῶτον μὲν ὡς αἰθάνατον εἶναι φησι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσαν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τοῦτους ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἐστὶ καὶ οὐκ πάντα τὰ γενόμενα ἐμψυχα ὁμογενῆ δὲ νομίζησι.* Ср. Lactant., *Instit. div.*, VII, 23. — Пифагорейское ученіе о душепереселеніи одинаково изображается какъ у болѣе древнихъ, такъ и у позднѣйшихъ писателей, такъ что и Целзеръ одинаково слѣдуетъ тѣмъ и другимъ. Кажется, что пифагорейцы ограничивали переселеніе душъ только человѣческими и животными тѣлами. См. Diog. L., VIII, 28. Вл. Θεοδωρίτης увѣрляетъ впрочемъ, что они принимали переселеніе и въ растенія (*Naeret. fab.*, V, 20). Сервій ad *Lucret.*, III, 68 замѣчаетъ, что Пифагоръ училъ не душепереселенію (*μετεμψύχωσις*), а возрожденію (*παλιγγενεσία*).

стихахъ Ксенофана у Діогена Лаэртія разсказывается, будто Пифагоръ, проходя однажды мимо человѣка, который билъ собаку палкой, съ сожалѣніемъ сказалъ ему: „перестань бить ея, — я узнаю по ея голосу дорогой духъ друга“. Пифагоръ самъ разсказывалъ о переселеніяхъ своей собственной души. Онъ увѣрялъ, говорятъ ⁽¹⁾, что нѣкогда являлся на землѣ подъ именемъ Эталида, сына Меркурія; потомъ возраждался въ лицѣ Эйфорба, героя троянской войны, и при осадѣ Трои былъ убитъ Менелаемъ; затѣмъ духъ его одушевлялъ тѣло, извѣстное подъ именемъ Гермотима, загадочнаго духовилца древняго міра, послѣ чего былъ рыбакомъ на островѣ Делосѣ подъ именемъ Пирра, а наконецъ уже явился Пифагоромъ. Находясь въ этомъ послѣднемъ видѣ, онъ въ храмѣ Геры, на островѣ Эвбеѣ, призналъ свой уже обветшавшій щитъ, который принадлежалъ ему, когда онъ былъ Эйфорбомъ.

Пифагорейское ученіе о душепереселеніи, развитое до такихъ подробностей, на самомъ дѣлѣ повидимому стоитъ внѣ всякой связи съ философскими началами пифагорейцевъ. Насколько безспорно важно у нихъ это нѣрованіе, говоритъ Целлеръ, настолько мало можно связать его съ философскими воззрѣніями ⁽²⁾, и потому онъ готовъ придать этому ученію только этическое значеніе, т. е. въ смыслѣ символики нравственныхъ качествъ и дѣятельности человѣка ⁽³⁾. Крейцеръ, слѣдуя Виттенбаху, и Шлейермахеръ прямо принимаютъ его въ смыслѣ нравственной аллегоріи, а не буквально ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Очень многіе древніе писатели. См. напр. Diog. L., VIII, 4—5. Это же самое передаетъ Овидій въ *Метаморфозахъ*, XV, 152. Ср. Jambl., *pe Vit. Pythag.*, XIV; Porphyr., *de Vita Pyth.*, 26; Tertull., *de anima*, с. с. XXVШ, XXXI и XXXIV; Lact., l. с.

⁽²⁾ I, 330.

⁽³⁾ Ibid., 331: *unbestreitbarer ist die ethische Bedeutung dieser Lehre.* Ср. Döllinger, 232.:

⁽⁴⁾ Creuzer, II, 151.

Но такіе взгляды не только противорѣчатъ духу древнихъ представленій о посмертной жизни души, въ которыхъ аллегоріи были неумѣстны и почти не встрѣчаются, но и положительнымъ историческимъ свидѣтельствомъ относительно пифагорейскаго душепереселенія, которыя приведены выше. Положимъ, что у нихъ дѣйствительно оно имѣетъ мало связи съ философскими началами и сначала до конца удерживаетъ традиціонный характеръ,—тѣмъ не меньше, и традиція, если уже она допущена въ философію, должна имѣть свою точку прикрѣпленія къ философскимъ началамъ Пифагора. Въ свое время, для самихъ пифагорейцевъ, эта точка прикрѣпленія вѣроятно была ясная и понятная, тѣмъ теперь для насъ, когда мы, при богатствѣ своихъ взглядовъ, имѣемъ о философіи Пифагора только неполныя и неточныя свѣдѣнія. Но и эти неполныя и неточныя и часто даже недостоверныя свѣдѣнія могутъ дать нѣкоторыя указанія относительно связи, существовавшей между орфико-пифагорейскими преданіями и философскими началами Пифагора. По ученію пифагорейцевъ, міръ образуетъ цѣлостную космическую сферу (*τὸ ὅλον* у орфиковъ), среди которой находится центральный огонь—Гестія, какъ всепроникающая и всеоживляющая міровая сила (*ἐξία θεῶν*), мировая душа (¹). Правда, ученіе о мировой душѣ приписывается Пифагору уже позднѣйшими писателями, но вѣтъ никакихъ причинъ отказывать имъ въ довѣрїи, потому уже, что вмѣстѣ съ тѣмъ они говорятъ и о подлинномъ ученіи пифагорейцевъ о душепереселеніи, которое находится въ прямой связи съ первымъ (²). Начиная отъ этой мировой души,

(¹) Въ этомъ смыслѣ особенно ясно и опредѣленно выражается Цицеронъ: *Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi capiuntur.* *De nat. deor.*, I, 11; *Ср. de Senect.*, 21; Александръ Полигисторъ у Диогена Лазрція, VIII, 25.—Все относящіяся сюда свидѣтельства приведены и разобраны у Целлера, I, 304—305.

(²) То обстоятельство, которое выставляетъ на видъ Целлеръ въ пользу своихъ сомнѣній въ этомъ случаѣ, что ни Аристотель,

которая покоится въ центрѣ міровой сферы, располагаются три космическихъ области съ десятью божественными небесными тѣлами и со всѣми населяющими ихъ существами. Отъ земли до луны простирается Уранность, крайняя область несовершенствъ, или вообще десяти противоположностей, категорически сформулированныхъ пифагорейцами; далѣе, отъ луны до неподвижныхъ звѣздъ—Космосъ, область красоты, гармоніи небесныхъ сферъ и наконецъ слѣдуетъ Олимпъ, центральная область міра, гдѣ пребываетъ божество, Гестія (¹). Вся эта міровая система, расходясь периферически отъ единого центра, легко получаетъ численныя выраженія сообразно съ основными началами пифагорейской философіи, и такимъ образомъ, въ этомъ именно пунктѣ орфико-египетское созерцаніе пифагорейцевъ соединяется съ ихъ философіей чисель. Основное начало пифагорейской философіи, какъ извѣстно, заключается въ положеніи, что все есть число и что основаніе всякаго числа есть единица, монада (²). Теперь центральный огонь, Гестія боговъ, міровая душа, связующая весь міръ и проникающая въ его части, есть именно первое число, основной элементъ всѣхъ другихъ чисель или вещей, монада, которая заключаетъ и обуславливаетъ гармонію и единство всего отдѣльно существующаго. Эта монада или міровая душа въ извѣстной мѣрѣ переходитъ въ каждую вещь, насколько составныя части этой вещи образуютъ одно цѣлое, и преимущественно выражается въ единствѣ сложнаго человѣческаго состава. Но въ самомъ существованіи отдѣльныхъ вещей, въ разнообразіи матеріально-сложнаго начала міроваго единства и гармоніи встрѣчаетъ космическое противо-

ни Платонъ не упоминаютъ ничего о міровой душѣ у пифагорейцевъ, еще ничего особеннаго не доказываютъ. Платонъ и вовсе, а Аристотель почти вовсе не упоминаютъ имени Пифагора.

(¹) Arist., de coelo. II, 13; Stob., Ecl. phys., 21, 59, 360, 488. Ср. Döllinger, 229.

(²) Zeller, I, 284.

дѣйствиѣ. Въ человѣкѣ душа, какъ гармонія тѣла, какъ его монада, или, съ орфической точки зрѣнія, часть единого Божества, есть первичное, предсуществующее начало человѣческаго существа; но, соединяясь съ тѣломъ, она облекается множествомъ его составныхъ элементовъ, заковывается въ цѣпи матеріальнаго сложенія, попадаетъ, по орфическому представленію, точно въ гробъ, или темницу и лишается своей первоначальной, божественной простоты и чистоты. Какъ первичное число въ человѣческомъ составѣ, начало и гармонія жизни, она стремится къ первичному числу міроваго состава, стремится выдѣлиться изъ сложнаго, изъ матеріальныхъ противоположностей и объединиться въ гармонію, въ монады всего міра, или, какъ небесный духъ, стремится къ освобожденію отъ чувственно-матеріальныхъ узъ и возвращенію въ первобытное божественное состояніе. Но, отдѣляясь отъ одного матеріально-сложнаго, численнаго сочетанія, душа по самому свойству, какое она получаетъ въ томъ или другомъ тѣлѣ какъ-бы въ силу математически-необходимаго перемѣщенія, вступаетъ въ какое-нибудь другое сложное сочетаніе, и въ порядкѣ міровыхъ видоизмѣненій переходитъ отъ одной тѣлесной формы, или численнаго отношенія къ другому. Такимъ образомъ орфико-египетское ученіе о душепереселеніи въ системѣ пифагорейцевъ, хотя не логически, а только аналогически, сближается съ ихъ философскими началами. И трудно въ самомъ дѣлѣ допустить, что мыслящіе представители пифагорейской школы принимали это ученіе какъ механическую примѣсь, неимѣющую никакихъ основаній, кромѣ авторитета преданія. Если душепереселеніе у пифагорейцевъ съ перваго раза кажется совершенно постороннимъ членомъ въ ихъ философію, то это зависитъ, какъ легко понять, только отъ его традиціонной формы и болѣе глубокаго религіозно-нравственнаго содержанія и значенія, по которому оно является средствомъ очищенія грѣховно-матеріальной нечистоты. Эта сторона его конечно никакъ не вяжется

съ математикой и рѣзко выдѣляетъ его изъ пифагорейской философіи какъ самостоятельное и независимое, по выраженію Целлера, вѣрованіе. Но, оставаясь преданіемъ и не теряя своего религіозно-нравственнаго значенія очистительнаго процесса, ученіе о душепереселеніи у пифагорейцевъ прививается и срастается съ ихъ философскими началами не какъ примѣсь, или наслоеніе древнихъ преданій, а какъ органически-живая, а потому, по сознанію Целлера, и важная часть цѣлой системы. Оно не умерло вмѣстѣ съ пифагорейцами, не забыто вмѣстѣ съ простыми и обыкновенными мифами, а продолжало цѣлые вѣка существовать вмѣстѣ съ философіей и вмѣстѣ съ нею дожило свои послѣдніе дни въ древнемъ языческомъ мірѣ.

Вслѣдъ за пифагорейцами и послѣдующіе философы, кажется, удерживали его постояннымъ членомъ своихъ системъ, хотя и не давали ему яснаго выраженія, вѣроятно по невозможности поставить его въ болѣе тѣсную связь съ своими философскими началами. Съ одной стороны ученіе о человѣкѣ и о душѣ его, какое было связано съ душепереселеніемъ, было выше, чѣмъ то, какое могло быть выработано на началахъ доплатоновской философіи, и потому особенно привлекало философское мышленіе. Это особенно ясно обнаруживается въ томъ, что даже самъ Платонъ постоянно и съ успѣхомъ пользуется для выясненія своихъ взглядовъ на сущность человѣка и его души мифами и преданіями. Даже атомистъ Демокритъ, свободно относясь къ религіозному міросозерцанію народа, допускалъ существованіе въ воздушномъ пространствѣ демоническихъ существъ, которые менѣе человѣка подвержены измѣненіямъ и тлѣнію (*). Съ другой стороны самыя религіозныя преданія и ученія относительно предметовъ, до которыхъ философская мысль до Платона не могла еще возвыситься, именно относительно безсмертія ду-

(*) Zeller, I, 643.

ши и ея посмертной участи, были весьма живучи независимо отъ философскихъ интересовъ и могли проникать къ философамъ безъ особенныхъ философскихъ побужденій, если не въ опредѣленномъ видѣ, какъ у пифагорейцевъ, то по крайней мѣрѣ въ видѣ намековъ. По такимъ намекамъ можно думать, что ученіе о душепереселеніи было принято еще у элеатовъ, и разборъ философскаго ученія Парменида (род. ококо 519) вызвалъ у Целлера замѣтку, что недостоверно, чтобы этотъ философъ допускалъ предсуществованіе душъ и душепереселеніе въ составъ своей системы⁽¹⁾. У Симплиція Діогена говорится, что, по ученію Парменида, міроуправляющее Божество посылаетъ души изъ свѣта въ тьму, а затѣмъ снова возвращаетъ къ себѣ⁽²⁾. Риттеръ и Карстенъ повимають здѣсь подъ словами *εμφανές* свѣтъ или эфиръ, а подъ словомъ *αειδές* мрачный земной міръ, такъ что рожденіе по Пармениду есть отторженіе отъ свѣтлаго высшаго міра и ниспаденіе въ чувственную тьму, а смерть возвращеніе въ первое состояніе. Такой образъ мыслей какъ разъ согласуется съ тѣмъ, что Парменидъ нерѣдко горько жалуется на суету и ничтожество земной жизни, которую онъ называетъ ненавистною и ужасною⁽³⁾. Еще рѣзче и съ бѣльшею силою подобные взгляды на челоуѣка и его посмертную участь высказываетъ угрюмый Гераклитъ (500 до Р. X.). По его философскому воззрѣнію, въ настоящей земной жизни все течетъ, все переходитъ, и только по смерти челоуѣкъ можетъ надѣяться на избавленіе отъ всѣхъ золь земнаго существованія. Тогда челоуѣка ожидаетъ то, о чемъ онъ и не думаетъ

(1) Целлеръ, I, 415. — Страбонъ называетъ Парменида пифагорейцемъ (XXVII, 1, 1).

(2) *Simpl., Phys., 9* (по Целлеру): *καὶ τὰς ψυχὰς πέμπει ποτὲ μὲν ἐν τῷ ἐμφανοῦς εἰς τὸ αἰεδές, ποτὲ δὲ ἀνὰ πάλιν φησι.*

(3) *Fragn., V, 129* (по Целлеру) *συγερῶς τόμοζ.*

и чего не чаешь⁽¹⁾ потому что люди, по словам Гераклита, смертные боги, а боги бессмертные люди. Человѣческая жизнь есть смерть боговъ, а смерть ихъ жизнь⁽²⁾, такъ какъ, пока человѣкъ живетъ, божественная часть его существа бываетъ соединена съ нечистой матеріей, отъ которой по смерти душа освобождается. Въмѣстѣ со всѣми этими взглядами на существо человѣка и его посмертную участь Гераклитъ выражаетъ ясное ученіе о демонахъ и герояхъ⁽³⁾ и утверждаетъ, что все преисполнено различными духами⁽⁴⁾. Остается ожидать теперь, что Гераклитъ высказывалъ ученіе о душепереселеніи, которое дѣйствительно приписываетъ ему Ямблихъ. Ямблихъ передаетъ, что по Гераклиту душа человѣка для очищенія должна была проходить путь отъ низшихъ предѣловъ бытія къ высшимъ⁽⁵⁾. Целлеръ полагаетъ, что въ этомъ мѣстѣ дѣло идетъ не о душахъ, а вообще о всѣхъ вещахъ, которыя, по взгляду Гераклита, находились въ постоянномъ движеніи и теченіи. Какъ бы то ни было, съ основными принципами Гераклита легко соединяется и та мысль, что человѣческая душа, божественно-демоническое существо, заключенное въ несродную съ нимъ матерію, въ потокѣ вещей передвигается къ сво-

(¹) Fr. 52 (по Целлеру).

(²) Fr. 51 (по Шлейермахеру); Ср. Orig. Philosophum., IX, 10.

(³) Zeller, I, 483.

(⁴) Diog. L., IX, 7. — Аристотель говоритъ, что Гераклитъ утверждалъ, будто на малѣйшемъ мѣстѣ присутствовали боги — De part. animal., I, 5. Нѣкоторые изъ древнихъ писателей, напр. Филонъ и Секстъ Пирронъ, представляютъ въ ученіи Гераклита о человѣкѣ такія же подробности, какія извѣстны у пифагорейцевъ. Ср. Creuzer, III, 779.

(⁵) Stob. Ecl. I, 906 (по Целлеру): *Ἡράκλειτος ἀναγκαίως ἀναγκαιῶς τίθεται ἐν τῶν ἐναντίων, ὅδην τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε, καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κἀνατον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνίστασθαι.*

ему первичнику¹⁾, и потому Целлеръ самъ признаетъ подлиннымъ возрѣвіе Гераклита, что душа входитъ въ свое тѣло изъ высшаго состоянія и по смерти этого тѣла, смотря по своему достоинству возвращается къ своей первобытно-чистой демонической жизни²⁾.

Наконецъ ученіе о душепереселеніи снова достигаетъ болѣе явности и опредѣленности у Эмпедокла. У Эмпедокла также, какъ у пифагорейцевъ, оно соединяется съ ученіемъ о духахъ и ихъ паденіи. Онъ также предполагаетъ первобытное блаженное состояніе, когда только любовь оживляла первобытно-совершенный міръ (*σφαῖρος*). Это состояніе разрушено вторженіемъ Ненависти, и по неизбежному опредѣленію рока (*ἀνάγκης χρέμα*), по древнему приговору боговъ (*θεῶν ψήφισμα παλαιόν*) блаженные демоны, сдѣлавшіеся нѣкогда виновными въ убійствѣ, или въ клятвопреступленіи и нарушеніи долга, изгнаны въ чувственный міръ съ тѣмъ, чтобы переживать многотрудный путь жизни, переходя чрезъ различныя смертныя существа³⁾. Эмпедоклъ самъ жалуется, что изъ жилища боговъ попалъ въ скорбную страну (*ἀστερπεῖα χῶρον*), въ мрачную пещеру земной жизни⁴⁾. Онъ поэтически рисуетъ скорбь и сѣтованіе

(¹) Есть основаніе думать, что Гераклитъ прямо училъ о возвращеніи человѣческой души въ міровую.

(²) Zeller, I, 484; Ср. 49, гдѣ Целлеръ высказываетъ, что Heraclit setzt sie (ученіе о душепереселеніи) schon deutlich voraus.

(³) V. 369, *φυσικὰ καὶ καθαροὶ* (по Целлеру):

*Ἐξ ἰσχυρῆς ἀνάγκης χρέμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν.
αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις·
εὔτε τις ἀμπλακίησι φόνον φίλα γυῖα μίμη
αἵματος, ἢ ἐπλοκον ἀμαρτήσας ἐποίησση.
δαίμων, οὔτε μακροβίωτος λελάχασι βίοιο.
τρὶς μὲν μυριάς ὄρας ἀπὸ μακάρων ἀλαλήσθαι,
φισμενον, παντοῖα διὰ χρόνον εἶδεα θνητῶν,
ἀργαλείας βιώτοιο μεταλλάσσοντα κελύθους.*

Ср. Plut. De exilio, XVII; De Is. et Osir., XXVI.

(⁴) V. 381.

души, которая за свой грѣхъ томится въ мірѣ противоположностей и борьбы, болѣзни и тлѣнія ⁽¹⁾, и будучи облечена разнообразными (*αἰολόχρωσι*) покровами плоти, постоянно переходитъ отъ жизни къ смерти ⁽²⁾. Подобно Пифагору, будто-бы припоминая свое отдаленное прошедшее ⁽³⁾, Эмпедокль изображаетъ мученія виновныхъ духовъ, которые, не зная покоя, стремятся перейти чрезъ всѣ части міра ⁽⁴⁾. Они перебрасываются отъ одного элемента къ другому; ярость ээира повергаетъ ихъ въ море, но море снова выкидываетъ ихъ на сушу, а земля гонитъ ихъ къ солнцу, и солнце бросаетъ ихъ въ водоворотъ ээирнаго пространства. Такъ одно отъ другаго принимаетъ ихъ и въ тоже время все ненавидитъ. Въ первое время послѣ смерти душа человѣка, по Эмпедоклу, сообразно съ общевародными представленіями, нисходитъ въ аидъ ⁽⁵⁾ и уже оттуда начинаетъ путь очистительнаго переселенія, которое длится 30000 хоръ (*ῶραι*) ⁽⁶⁾. На этомъ пути она переходитъ не только въ человѣческія и животныя тѣла, но и въ растенія ⁽⁷⁾. Лучшія души занимаютъ благороднѣйшія жилища, напр. львовъ, лавровыхъ деревьевъ ⁽⁸⁾, и постепенно очищаясь, удостоиваются пере-

(1) V. 385—386.

(2) V. 404.

(3) V. 383.—Эмпедокль припоминаетъ, что былъ нѣкогда мальчикомъ, дѣвочкой, растеніемъ, птицей и морской рыбой: *ἦδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε, θάμνος τ' οἶωνος τε καὶ εἴν ἀλι ἔλλοπος ἰχθύς.*

(4) V. 377. Ср. Plut. De exilio, XVII.

(5) V. 389.

(6) Эти 30000 хоръ (*τρῖς μὲν μυριάς ῶραι*) имѣютъ очень неопредѣленное значеніе. Крише полагаетъ ихъ равными ^{нѣким} 10000 л., какъ у Платона. См. Ueber Platon's Phaedros, 66.

(7) V. 383; Ср. I, VIII, 77.

(8) V. 438.

*ἐν θήρεσσι λέοντες ἀρειλεχέες χαμαιεῦναι
γίγνονται δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἤ ὁμοιοσιν.*

селенія въ предсказателей, поэтовъ, врачей, правителей и пр. Наконецъ онѣ достигаютъ полного примиренія и возвращенія къ первобытному блаженству и сами становятся богами (1).

По яснымъ чертамъ сходства и сродства между ученіемъ о душепереселеніи у пифагорейцевъ и у Эмпедокла Целлеръ приписываетъ появленіе его у послѣдняго пифагорейскому вліянію (2). Также, какъ и Пифагоръ, Эмпедоклъ на ряду съ различными очищеніями запрещалъ вкушать животную пищу и вообще убивать животныхъ, потому что и то и другое, по его представленію такъ же гнусно и преступно, какъ людоедство и человекоубійство (3). Какъ у пифагорейцевъ, у Эмпедокла душепереселеніе не имѣетъ логической связи съ началами его философіи и даже противорѣчитъ имъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія его философіи духовная жизнь человѣка есть только слѣдствіе сложения матеріальныхъ частицъ и съ разрушеніемъ этого сложения по смерти тѣла становится невозможнымъ какое бы то ни было личное существованіе души, между тѣмъ какъ въ душепереселеніи болѣе или менѣе ясно проходитъ идея личнаго бессмертія. Такимъ образомъ ученіе о душепереселеніи продолжаетъ оставаться у Эмпедокла преданіемъ, которое отъ орфиковъ и пифагорейцевъ шло къ послѣдующимъ поколѣніямъ и философамъ (4). Какъ у всѣхъ другихъ философовъ, вни-

(1) V. 447:

*εις δὲ τέλος πάντας τε καὶ θνητοὶ καὶ ἐηροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέρονται.
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμῆστοι, αὐτοτέλεστοι ...*

(2) I, 564.

(3) V. 430; Arist., Rhet., I, 13, 2. — Конечно Эмпедоклъ, чтобы остаться послѣдовательнымъ, долженъ былъ также отнестись и къ растеніямъ, но такъ какъ это было бы несообразно съ необходимостью питанія, то у него, какъ у Пифагора, запрещается употребленіе только нѣкоторыхъ особенныхъ растеній и, между прочимъ, бобовъ, V. 440.

(4) Ср. Zeller, I, 552.

маніе которыхъ это преданіе возбуждало, оно нашло мѣсто въ философіи Эмпедокла только по аналогіи съ ея началами. Между философскимъ ученіемъ о сущности души и тѣлѣ, какое соединялось съ душепереселеніемъ, было еще большее различіе, и идея безсмертія души, которая выражалась въ душепереселеніи и его конечныхъ цѣляхъ, пока еще ни разу не получала философскихъ основаній и діалектическаго развитія. Больше или меньше полнаго согласія съ основными началами философіи ученіе о природѣ души, о ея безсмертіи и очистительномъ переселеніи достигло у Платона.

2. Душепереселеніе у Платона.

Въ глубокомысленной системѣ Платона греческое философское созерцаніе достигло такой высоты, какую едва ли превзошелъ какой нибудь другой мыслитель и до настоящаго времени. Изъ стихійныхъ и пантеистическихъ началъ древняго религіознаго и философскаго созерцанія Платонъ ясновидѣніемъ глубокой мысли и силою діалектики извлекъ высокую идею всеблагаго Божества, и стараясь укрѣпить на этой идеѣ философствующій умъ, онъ полагалъ ее основаніемъ не только своей философской теоріи, но и практики. Впрочемъ какъ въ той, такъ и въ другой, въ философіи и въ жизни, Платонъ остается истиннымъ грекомъ, сыномъ своего времени. Будучи вѣрнымъ послѣдователемъ своего учителя Сократа и завершая въ своей системѣ положенныя имъ начала философскаго изслѣдованія, Платонъ въ тоже самое время вноситъ въ свою философію все элементы греческаго развитія, мѣромъ, преданія, мистериальныя идеи, возрѣвія предшествовавшихъ философовъ, особенно эсатовъ и пифагорейцевъ, а можетъ быть и непосредственныя заимствованія съ востока (¹). Въ многостороннемъ умѣ Платона все на-

(¹) Фезръ представляетъ особенно много такихъ чертъ, которыя невольно внушаютъ мысль о близкомъ знакомствѣ Плато-

ходило себѣ отзывъ и становилось плодотворнымъ матеріаломъ для его философскаго мышленія, хотя въ тоже время онъ ни разу не измѣняетъ своего основнаго направленія. Въ духѣ своего учителя Сократа (¹) Платонъ обращаетъ философскую мысль по преимуществу на самопознаніе, на самую мыслящую личность, изслѣдуетъ все содержаніе человѣческаго существа, такъ что вся его философія, можно сказать, вытекаетъ изъ его изслѣдованія и ученія о природѣ и сущности человѣка. Открывая въ человѣческомъ разумѣ міръ идей, которыя остаются постоянными образами измѣнчивыхъ вещей и явленій, Платонъ подвергаетъ эти идеи строгому діалектическому анализу, послѣдовательно выдѣляетъ изъ нихъ общія идеи, и восходя отъ обобщенія къ обобщенію, стремится довести свою мысль до самой конечной идеи Божества. Отъ человѣческаго разума, носителя идей, Платонъ заключаетъ, что высочайшій Разумъ Божій носитъ всѣ идеи, всѣ образы всего бытія. Божественный Разумъ, какъ вѣчное и неизмѣнное начало и вмѣстилище всѣхъ идей, по тому самому есть творческое (²) начало всего міра, въ которомъ эти идеи отображаются. Такимъ образомъ послѣдовательное, діалектически-правильное развитіе единой конечной идеи въ разнообразныя ряды частныхъ и второстепенныхъ идей и отображеніе всего идеальнаго міра въ чувственныхъ вещахъ и явленіяхъ составляетъ содержаніе и опредѣляетъ оригинальный ха-

на съ ученіями востока. Пифагорейскіе элементы у Платона указываетъ Целлеръ—см. 1, 311.

(¹) Платонъ ставитъ его главнымъ лицомъ въ большей части своихъ діалоговъ.

(²) Мысль о творческихъ дѣйствіяхъ Божества Платонъ со всею возможною для язычника ясностью развиваетъ въ Тимей: *Οὕτω δὲ γεγενημένως (κόσμος) πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιλήπτειν, καὶ κατὰ τὰντὰ εἶχον δεδημιούργηται* (29, Α).

рактерь философіи Платона. Само собою видно, что въ философіи Платона идеи выше вещей, въ которыхъ онѣ отображаются, потому что только идея обладаетъ истиннымъ бытіемъ, только она, какъ истинная сущность, осуществляетъ все тѣмъ и таковымъ, что и каково оно есть (¹). Самый высшій пунктъ бытія занимаетъ послѣдняя и конечная идея божественнаго Разума или всесовершеннаго Блага. Въ этомъ Разумѣ и вся совокупность остальныхъ идей имѣетъ домірное и премірное реальное и самостоятельное существованіе, независимое отъ того, существуетъ ихъ отображеніе въ чувственномъ мірѣ, или нѣтъ. Осуществляясь въ формахъ матеріи, онѣ объединяются и организуются какъ всеобщая идея міра, Міровая Душа (²). Съ этой точки зрѣнія Платонъ созерцаетъ весь міръ какъ гармонію вѣчныхъ идей божественнаго Разума съ чувственными вещами и явленіями, въ аналогіи съ гармоніей духа и и тѣла въ человѣческомъ существѣ. Какъ для человѣческаго разума идеи совпадаютъ съ чувственными вещами чрезъ чувственное воспріятіе, чрезъ дѣятельность души неразумной, оживотворяющей то или другое тѣло, такъ и отъ Разума божественнаго идеи, какъ вѣчные образы вещей, переходятъ въ чувственный міръ и осуществляются въ матеріальныхъ формахъ чрезъ дѣятельность міровой души, оживотворяющей весь міръ. Міръ по Платону есть живое и разумное существо (³), разчленяющееся на все множество отдѣльныхъ существъ, которыя воплощаютъ въ себѣ ту или другую отдѣльную идею (⁴). Такимъ обр. Міровая Душа у Платона не единичное существо, замкнутое въ самомъ себѣ и всепоглощающее, какъ Брама у индѣйцевъ; рас-

(¹) Phileb., 30, A; Tim. 30, B.

(²) Tim., 28—29.

(³) Tim., 30, B: *κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δὴ λέγην τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἐμψυχον ἔννεν τε γενέσθαι.*

(⁴) Ib. 30—31; 36—37, A; 92, C.

предѣляясь по всѣмъ формамъ чувственнаго міра, она есть коллективный субстратъ возникновенія, существованія и исчезанія этихъ формъ; она есть связная стѣна вѣчно-постоянныхъ идей, въ которой постоянно возникаютъ и переходятъ конкретныя вещи и явленія въ постоянномъ измѣненіи и колебаніи между низшимъ и высшимъ, меньшимъ и большимъ, мертвымъ и живымъ⁽¹⁾. Высшая форма въ мірѣ есть человѣкъ, который, совмѣщая въ своемъ существѣ разумъ и его идеи, а съ другой стороны кругъ чувственно-тѣлесныхъ явленій, воспроизводитъ въ цѣломъ своемъ составѣ весь міръ⁽²⁾, и вмѣстѣ съ нимъ одинаково подверженъ измѣненіямъ и переходамъ изъ одного состоянія въ другое, изъ одной формы бытія въ другую. Само собою разумѣется, что рѣшая различныя космогоническіе и антропологическіе вопросы сообразно съ основными началами своей философіи, Платонъ не могъ во всѣхъ пунктахъ держаться строгой діалектики, требуемой его системою. Поэтому въ своихъ діалогахъ о мірѣ и человѣкѣ, онъ говоритъ, какъ легко можно замѣтить, двоякимъ образомъ—въ научно-діалектической формѣ и въ мифической формѣ религіознаго преданія. Впрочемъ Платонъ возвышаетъ мифъ и такъ или иначе связываетъ ихъ съ основными началами своей философіи.

Развивая основныя начала своей философіи въ ученіи объ идеяхъ и ихъ отношеніи къ чувственному міру, Платонъ не отрываетъ своего созерцанія отъ человѣческаго духа и мало удостоиваетъ своего вниманія изученіе внѣшней природы, такъ что его ученіе о мірѣ болѣе или менѣе ясно излагается только въ Тимей. Такъ какъ по Платону истинно-сущее и реальное есть единственно идея, то вся сущность человѣческаго по-

(1) Phaedo съ 70 passim.

(2) Подобно тому, какъ это выражалось уже въ восточныхъ міросозерцаніяхъ, въ которыхъ человѣкъ, какъ малый міръ, соответствовалъ міру великому.

знанія состоитъ въ діалектическомъ опредѣленіи, раскрытіи и созерцаніи идей. Такимъ образомъ самъ человѣкъ, носящій идеи въ своемъ разумѣ и раскрывающій ихъ посредствомъ философскаго изслѣдованія, постоянно остается центромъ всей философіи Платона. Ученіе о природѣ человѣка Платонъ діалектически и миѳически развиваетъ въ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ діалоговъ, гдѣ онъ рассуждаетъ о происхожденіи человѣка, о сущности человѣческой души, о ея жизни на землѣ и посмертной участи, относительно которой у Платона самая высокая и ясная идея бессмертія соединяется съ общезычнымъ ученіемъ объ очистительномъ душепереселеніи.

По самому существу дѣла Платонъ передаетъ свое возвышенное созерцаніе о происхожденіи и посмертной участи человѣка главнымъ образомъ въ миѳической формѣ. По его ученію человѣческая душа существуетъ прежде, чѣмъ она вступаетъ въ соединеніе съ какимъ бы то ни было тѣломъ ⁽¹⁾. Въ своемъ первобытномъ состояніи она, составляя часть Міроваго Духа, пребываетъ въ премірномъ пространствѣ (*ἐν τόλῳ ὑπερουρανίῳ*), въ царствѣ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идей, гдѣ истина и бытіе совпадаютъ въ полную гармонию божественной жизни ⁽²⁾. Какъ чистое, демоническое существо она сопутствуетъ богамъ и геніямъ и питается созерцаніемъ истинно сущаго ⁽³⁾. Первоначальное соединеніе ея съ тѣломъ Платонъ объясняетъ ея отпаденіемъ отъ истины къ тому, что отъ нея имѣетъ свое бытіе, и закономъ необходимости, возникшимъ вслѣдствіе паденія.

(1) Phaedo, 92, D: ἐρηθή γὰρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ψυχῆ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτὴ ζῆν ἢ οὐσα ἔχουσα τὴν ἐπανομίαν τὴν τοῦ ὀ ζῆν. Ср. 76, E. Мысль о предсуществованіи души проводится во всемъ Федонѣ.

(2) Phaedo, l. c.; Phaedr, 246; 249, C—E.

(3) Phaedr. 246, E—248, A.

Когда Міроздатель (*δημιουργός*) (¹), создалъ міръ, говорится въ Тимеѣ, онъ образовалъ и все множество душъ, которыхъ онъ помѣстилъ на свѣтилахъ (²). Здѣсь онъ предоставилъ имъ наслажденія божественной жизни въ созерцаніи чистыхъ идей и пеструю картину всего остальнаго міра. Но свое высокое положеніе и счастливое состояніе души сохраняли только до тѣхъ поръ, пока онѣ оставались сосредоточенными въ своей чистой сущности и не обращали пытливаго и пристрастнаго вниманія на привлекательные образы остальнаго міра. Какъ скоро онѣ отступали отъ истины и прилѣплялись къ чувственности, Міроздатель полагалъ неизбѣжныя законы (*νόμους εἰσαγεμένους*), по которымъ онѣ должны были совершить на землѣ одно рожденіе въ тѣлѣ (*γένεσις μία*) (³). Сначала это тѣло одинаково у всѣхъ должно быть мужескаго пола, потому что, по мнѣнію Платона, мужчина совершеннѣе женщины. Душа, скончавшая свое теченіе въ этомъ тѣлѣ и не допустившая надъ собою власти чувственныхъ пожеланій, снова восходитъ на свое свѣтило, гдѣ жила прежде, для блаженной и безмятежной жизни съ чистыми духами (⁴). Но если

(¹) Tim. 41, A. Въ другомъ мѣстѣ (30, A), Платонъ со всею опредѣленностію называетъ его Богомъ (*ὁ θεός*).

(²) Tim., 41.—Здѣсь нужно разумѣть неподвижныя звѣзды, потому что далѣе Платонъ различаетъ первобытное расселеніе душъ по свѣтиламъ отъ послѣдующаго переселенія на планеты. Tim., 42, D; ср. 40, B.

(³) Tim. 41, E; Ср. Phaedr., 248, A—C.

(⁴) Tim., 42, B: *καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήγοντα χρόνον βιωδὲς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ ξηνοκόμου πορευθεὶς οἰκίσαν ἄστρον, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξει.*—Согласно съ общими представленіями древности Платонъ называетъ души добрыхъ людей демонами (Kratyl., 398, C), которые какъ бы занимаютъ средину между смертными и бессмертными, между богами и людьми. (Сопвнв., 202, E). Въ «Пирѣ» мудрая мантинеянка Діотима объясняетъ, что демоны служатъ посредниками между богами и людьми, которымъ они во свѣ, въ жертвенныхъ указаніяхъ и пророчаніяхъ сообщаютъ волю боговъ (Ср. Politic., 271, D; Eripan., 984 и сл.). Въ Ти-

душа косяѣтъ въ чувственномъ пристрастіи къ міру, то она снова должна входить въ чувственное жилище и раждается уже въ низшемъ тѣлѣ женщины. Затѣмъ, по мѣрѣ нравственнаго ухудшенія, она постепенно переселяется въ тѣла различныхъ животныхъ ⁽¹⁾. Такому переселенію душа подвергается до тѣхъ поръ, пока въ борьбѣ съ чувственными влеченіями и страстями она не достигнетъ первоначальной чистоты идеальнаго бытія ⁽²⁾. Посредствомъ происходящаго отсюда процесса восхожденія и нисхожденія всѣ души отъ начала міра распредѣлились отчасти на землѣ, отчасти въ планетныхъ и звѣздныхъ пространствахъ, занимая соотвѣтствующія тѣла ⁽³⁾. Въ Федрѣ ⁽⁴⁾ Платонъ представляетъ это восхожденіе и нисхожденіе души подобно тому, какъ парсійскіе маги. Душа имѣетъ какъ бы крылья, при помощи которыхъ она легко и свободно паритъ въ горнемъ мірѣ чистой истины. Но отъ чувственнаго пристрастія эти крылья какъ бы линяютъ и теряютъ перья. Полетъ души въ горній міръ ослабѣ-

мѣъ (90, А) Платонъ даже прямо высказываетъ, что въ чело-вѣкѣ господственный родъ души есть демонъ, данный каждому отъ Бога, что живя въ нашемъ тѣлѣ онъ располагаетъ насъ къ небесному, такъ какъ и происхожденіе мы имѣемъ небесное, а не земное.—Ср. Пропилеи, кн. V, О мифахъ у Платона.

⁽¹⁾ Tim., 42, В—С: *σφαλείς δὲ τούτων εἰς γυναικῶς φύσιν ἐν τῇ δευτέρῃ γενέσει μεταβαλοῖ, μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἐτι κακίας τρόπον ὃν κακίνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἰς τινα τοιαύτην αἰεὶ μεταβαλοῖ θηρίου φύσιν.* Ср. 76, А—Е: *ποτε ἐξ ἀνδρῶν γενναίως καὶ ἄλλα θηρία γενήσονται;* особенно 90—91, гдѣ Платонъ резюмируетъ свое ученіе о происхожденіи человека и животныхъ.

⁽²⁾ Tim. 42, С—D: *ἀλλὰ τῶν τε οὐ πρότερον πόνων λήξοι, πρὶν τῇ ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ ξυνεπιπτόμενος τὸν πολλὸν ὄχλον καὶ ὕψερρον προσφύντα ἐκ πυρὸς, καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς θορυβῶδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήρας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφαινοῖτο εἶδος ἕξεως.*

⁽³⁾ Ibid., D—E.

⁽⁴⁾ Сь 246, D.

ваецъ, она влечется внизъ, пока не встрѣтится съ чѣмъ нибудь твердымъ (*στερεού τιος*), гдѣ она находитъ себѣ жилище, и въ цѣломъ своемъ составѣ называется животнымъ, сложенымъ изъ души и тѣла и притомъ получаетъ имя смертнаго (¹). Только по мѣрѣ и силѣ добродѣтельной жизни вырастаютъ вновь перья, крылья души укрѣпляются, и она опять получаетъ способность и возможность летѣть туда, откуда низшала (²). Такимъ образомъ уже самое происхожденіе существъ на землѣ Платонъ соединяетъ съ идеей переселенія душъ или частей Міровой Души, которое постепенно низводило ихъ въ низшіе ряды твореній (³). Въ этомъ случаѣ Платонъ сошелся въ образѣ мыслей съ восточными народами, у которыхъ распространеніе жизни во вселенной идетъ путемъ послѣдовательныхъ эманаций Міровой Души (⁴). Вся разница только въ томъ, что по восточному міровоззрѣнію, всѣ эманациі истекая изъ единаго центра, сами по себѣ и въ себѣ не имѣютъ никакого реального самостоятельнаго существованія и исчезаютъ въ общемъ, какъ капли въ океанѣ, а у Платона потокъ жизни во вселенной, также начинался отъ конечной идеи божественнаго Блага, состоитъ изъ отдѣльныхъ реально и самостоятельно существующихъ идей, какъ отдѣльныхъ и обособленныхъ сущностей. Также какъ въ восточныхъ міросозерданіяхъ у Платона

(¹) Phaedr., 246, C: ἡ δὲ πτεροορμήσασα (ψυχὴ) φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τιος ἀντιλάβηται οὗ κατοικισθῆσα σῶμα γήινον λαβούσα αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν μινῆν διὰ τὴν ἐμείλητος δύναμιν, ζῶον τὸ ξύμπαν ἐκλήθη. ψυχὴ καὶ σῶμα παρὲν. θνητὸν τ' ἔσχεν ἐπιθυμίαν.

(²) Ibid., 249, A.—Трудно рѣшить, воспользовался ли здѣсь Платонъ готовыми образами, заимствовавши ихъ отъ индѣйскихъ и персійскихъ мудрецовъ, или создавалъ ихъ самъ. Последнее кажется вѣроятнѣе, потому что одинаково направленное созерцаніе Платона съ восточными мудрецами весьма легко могло внушить однѣ и тѣже аналогіи и вызывать одни и тѣже образы.

(³) Tim., 91.

(⁴) Это особенно обнаружилось впоследствии въ системахъ неоплатоническихъ философовъ и гностиковъ.

земная и посмертная участь души опредѣляется ея предсуществованіемъ. „Для души, вносящей всюду, гдѣ она есть, жизнь, противна идея смерти, разсуждаетъ онъ, и потому ее невозможно мыслить не живущею, что очевидно должно относиться и къ ея прошедшему и будущему. Ея бытіе также не начинается настоящею жизнію, какъ и не оканчивается“ (1), и Платонъ ставитъ свое ученіе о безсмертіи души въ такую тѣсную связь съ ученіемъ о предсуществованіи, что, разсуждая о первомъ, почти всегда имѣетъ въ виду послѣднее (2); то и другое онъ проводитъ во всей своей системѣ и развиваетъ со всею силою своей діалектики.

Безсмертная и безтѣлесная душа, предсуществуя отъ начала вѣковъ (3) и облагаясь плотію за увлеченіе чувственностію, по самой своей природѣ должна рано-ли, поздно-ли достигнуть состоянія первоначальнаго блаженнаго безсмертія. Но такъ какъ не всякая душа, находясь въ томъ или другомъ тѣлѣ, въ томъ или другомъ состояніи, можетъ достигнуть нравственной чистоты, необходимой для истиннаго безсмертія, то очевидно, что будучи въ тоже время безсмертною, она должна такъ или иначе продолжать свое существованіе на землѣ и отсюда снова стремиться къ небу. По внушенію естественнаго порядка природы, въ которой, согласно съ основными началами философіи Платона, одна идея, какъ бы переселяясь, проходитъ цѣлые ряды постоянно видоизмѣняющихся вещей и явленій, Платонъ находитъ и для человѣческой души самый естественный путь къ желанному безсмертію въ

(1) Phaedo, 72, D—73.

(2) Одно изъ нихъ стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ другимъ, замѣчаетъ Целлеръ,—II, 534.

(3) Платонъ не опредѣляетъ этого начала, но его ученіе объ идеяхъ, какъ вѣчныхъ первообразахъ всѣхъ вещей, и о преобразованіи міровъ чрезъ извѣстные продолжительные періоды времени, заставляетъ относить его въ вѣчность.

очистительномъ душепереселеніи, какъ въ этомъ убѣждали и древнія священныя предавія и философскія учевія. „Если душа, говоритъ Платонъ ⁽¹⁾ отрѣшается чистою и не увлекаетъ за собою ничего тѣлеснаго, по скольку въ жизни не имѣла произвольнаго общенія съ тѣломъ, но избѣгала его и сосредоточивалась въ самой себѣ, размышляя объ истинно сущемъ, что и значить истинно философствовать, то съ подобными свойствами она отойдетъ въ подобное себѣ безвидное мѣсто, въ которомъ будетъ наслаждаться блаженствомъ, какъ чуждая и заблужденій, и безумія, и страха, и неистовой любви, и другихъ человѣческихъ золь, и всю послѣдующую свою жизнь, согласно съ тѣмъ, что рассказываютъ о посвященныхъ, станетъ дѣйствительно проводить съ богами. Напротивъ, если душа, думаю я, отрѣшается грязною и неочищеною отъ тѣла, по скольку находилась во всегдашнемъ общеніи съ нимъ, служила ему, любила его, была очаровываема пожеланіями и страстями, такъ что ничего не почитала истиннымъ, кромѣ тѣлообразнаго, что можно осязать, пить, видѣть, ѣсть и прилагать къ дѣламъ любовнымъ, а невиднаго для глазъ, мыслимаго и философіей воспринимаемаго не терпѣла, боялась и убѣгала, такая душа очевидно оставляетъ тѣло не безъ примѣси (*καθ' αὐτὴν εἰλικρινῆ*)“; и чѣмъ больше душа бываетъ привязана къ своей тѣлесной оболочкѣ, тѣмъ больше и неизбежнѣе она подвергается необходимости переселеній въ соответствующее тѣло ⁽²⁾. По прекрасному выраженію Платона, когда душа живетъ въ тѣлѣ, у всякаго удовольствія и у всякой скорби какъ будто есть гвоздь, которымъ онѣ пригвозждаютъ и прикрѣпляютъ душу къ тѣлу и дѣлаютъ ее тѣловидною (*σωματοειδῆ*) ⁽³⁾. Платонъ охотно и нерѣдко повторяетъ извѣстное и древ-

(1) Въ Фелонѣ, 80, E—81, A.

(2) Ibid., 81, B—C.

(3) Ibid., 83, D.

нее сравненіе тѣла съ темницей, или гробомъ (*σῶμα-σῆμα*), въ которомъ душа заключена, или погребена (*σῶματι*)⁽¹⁾. Будучи заключена въ тѣлѣ, душа какъ бы срастается съ нимъ, забываетъ свою природу и небесную истину и считаетъ истиннымъ только то, что представляетъ истиннымъ тѣло⁽²⁾. По сочувствію съ тѣломъ она должна уже раздѣлять и его радости, сходиться съ нимъ въ наружной формѣ и свойствахъ (*διότροπος τε καὶ διέτροφος γίνεσθαι*). Вслѣдствіе этого по смерти тѣла она является въ преисподнюю отнюдь не чистою, но непременно полною тѣлесности, такъ что вскорѣ снова должна упасть въ иное, тѣло какъ бы въ силу взаимнаго тяготѣнія⁽³⁾, и прозябнуть будто изъ сѣмени, лишаясь права на жизнь божественную, чистую и однородную⁽⁴⁾. Но не тотчасъ послѣ смерти душа подвергается переселеніямъ. Согласно съ народными представленіями и съ идеей справедливости и воздаянія, Платонъ, кажется, твердо убѣжденъ, что души послѣ смерти сначала являются въ айдъ на судъ⁽⁵⁾, и по приговору суда однѣ изъ нихъ, сошедши въ подземныя жилища, получаютъ тамъ наказанія, а другія выводятся судомъ въ небесное мѣсто (*ἄνω, εἰς τὴν καθαρὴν ὄψιν*), гдѣ живутъ сообразно съ тѣмъ, какъ жили въ образѣ чело-вѣка⁽⁶⁾. Такое посмертное состояніе длится тысячу лѣтъ, по истеченіи которыхъ тѣ и другія души отправляются для полученія и избранія второй жизни и избираютъ, какую каждая хочетъ⁽⁷⁾. Впрочемъ трудно,

(1) Phaedo, 82, E; 62, B; Gorgias, 493, A; Cratyl., 400, B; Phaedr., 250, C.

(2) Phaedo, 83, D.

(3) Ibid., 81, C.

(4) Ibid., 83, D.

(5) Ibid., 107, A, D; 114, B—C; Phaedr., 249, A, Gorg., 522, E—523.

(6) Phaedo, 114, B; Leges, X, 904, D—E.

(7) Phaedr. 249, A—B; Cr. 257, A; Civit., X, 614.

какъ справедливо замѣчаетъ Риттеръ (¹), опредѣлить, какое состояніе приписывалъ Платонъ душамъ въ первое время послѣ смерти. Въ самомъ дѣлѣ, не имѣя возможности простирать точное философское изслѣдованіе на подробности посмертной жизни души, Платонъ по необходимости становился на почву мифа и преданія. Такъ, согласно съ народными представленіями, онъ полагаетъ даже, что души, въ первое время по смерти блуждаютъ (*ἄποπερ λέγεται κυλινδομένην*) около склеповъ и гробницъ, гдѣ въ самомъ дѣлѣ видали тѣлообразныя явленія ихъ, и остаются въ такомъ положеніи до тѣхъ поръ, пока, сопровождаемая пожеланіемъ тѣлообразнаго, не облечутся въ новыя тѣла (²). Такъ или иначе, вскорѣ ли послѣ смерти, или спустя тысячу лѣтъ пребыванія въ преисподней, каждая душа, сообразно съ тѣмъ или другимъ настроеніемъ и склонностями, пріобрѣтенными въ предшествовавшей жизни, переселяется или снова въ тѣло человѣка или въ животныхъ разнаго рода (³). Во всѣхъ этихъ состояніяхъ душа, живя праведно получаетъ лучшую участь, а неправедно—худшую, учитъ Платонъ. Но въ состояніи, изъ котораго вышла (т. е. когда она жила въ мірѣ идей), каждая возвратится не прежде, какъ чрезъ 10000 лѣтъ, потому что до того времени не окрылится (т. е. не сдѣлается совершенною и способною подняться въ высшечувственный міръ) (⁴). Только души ис-

(¹) Gesch. d. Phil., II, 426.

(²) Phaedo, 81, D.—Здѣсь Платонъ очевидно имѣетъ въ виду древнее представленіе о душепереселеніи, когда оно еще не имѣло очистительнаго религіозно-нравственнаго значенія.

(³) Phaedr. 249, B; Leges, 904, C.

(⁴) Целлеръ (II, 527) неправильно понимаетъ десяти тысячелѣтній срокъ назначаемый Платономъ для душъ въ томъ смыслѣ, будто въ теченіе этого срока души остаются безъ тѣла. Ближайшій контекстъ рѣчи и смыслъ всего ученія Платона о земной жизни человѣка показываетъ, что наоборотъ этотъ срокъ назначается для очистительнаго переселенія въ тѣлахъ. Изъ

тивныхъ философовъ подвергаются переселеніямъ вътрое меньшій срокъ. Такія души, если онѣ трижды сряду избирали одну и ту же жизнь философовъ, чрезъ 3000 лѣтъ достигаютъ свободы отъ чувственнаго порабощенія и восходятъ къ блаженной жизни (¹).

Тѣло философа составляетъ для души высшую стадію въ началѣ и въ концѣ земной жизни. На первый разъ много созерцавшая душа, говоритъ Платонъ, входитъ въ зародышъ человѣка, имѣющаго быть или философомъ или любителемъ прекраснаго, или какимъ нибудь музыкантомъ или эротикомъ (²); вторая за тѣмъ по достоинству поселяется въ будущаго законнаго государя, или въ военачальника, или въ правителя; третья въ домостроителя, или въ промышленника; четвертая въ трудолюбиваго гимнастика, или врача; пятая въ человѣка, имѣющаго вести жизнь прорицателя, или посвященнаго; шестая будетъ прилична поэту или иному мимику, седьмая — художнику или земледѣльцу, осьмая софисту, или народному льстецу и наконецъ девятая — тиранину (³). Упадая ниже и теряя человѣческое достоинство, души, по предположенію Платона, облакаются въ такіе виды, къ какимъ пристрастны были въ жизни. Напримѣръ, души, пристрастившіяся къ обжорству, похотливости, бражничеству вѣроятнo (*εἰσὸς*) облакаются въ породу ословъ или другихъ подобныхъ животныхъ (⁴); предпочитавшія не-

этихъ 10000 лѣтъ 1000 лѣтъ, какъ мы видѣли, проходитъ въ странствованіяхъ въ преисподней или по мѣстамъ наградъ и наказаній и только 9000 лѣтъ (см. Phaedr. 257, A) употребляется на переселеніе, между тѣмъ какъ для философа достаточно ровно вътрое меньшій срокъ т. е. 3000 лѣтъ.

¹) Phaedo., 248, E—249, A. Ср. Tim. 42, A.

²) Музыкантами или эротиками Платонъ называетъ людей, которые въ силу науки или по возбужденію отъ прекраснаго наиболѣе способны созерцать идеи, или истинно-сущее.

³) Phaedo., 248, D—E.

⁴) Phaedo., 81, E.

праведливость, властолюбіе и хищничество—въ породу волковъ, ястребовъ, и коршуновъ. Души добродѣтельныхъ гражданъ переселяются въ породу общежительную и кроткую, напр. въ пчель, ось, муравьевъ, или даже опять въ тѣла человѣческія (¹). Люди, жившіе легкомысленно и думавшіе увидѣть небесное простымъ глазомъ, по предположенію Платона, переселяются въ птицъ. Души людей, чуждыхъ философіи, переходятъ въ четвероногихъ и пресмыкающихся, и наконецъ самыя грубыя переселяются въ рыбъ и амфибій (²). Такимъ образомъ, заключаетъ Платонъ въ Тимей, исторію земли и существъ ея населяющихъ, тогда (т. е. въ началѣ міра) и теперь перемѣняются всѣ животныя, дѣлаясь, вслѣдствіе потери и приобрѣтенія ума и неразумія изъ однихъ другими (³). Желая яснѣе выразить свои мысли о посмертной участи души и о естественной необходимости ея переселенія, Платонъ въ X книгѣ Государства пользуется сказаніемъ (*ἀπολόγῳ*) Гера, сына Арменія, родомъ изъ Памфіліи (⁴). Этотъ Геръ палъ на полѣ битвы и на 10-й день вмѣстѣ съ другими трупами былъ принесенъ домой для погребенія. Но когда на 12-й день его положили на костеръ для сожженія, онъ вдругъ ожилъ и затѣмъ рассказалъ все, что онъ видѣлъ и чему подвергалась его душа по разлученіи ея съ тѣломъ. Его душа вмѣстѣ съ другими послѣдовала на мѣсто суда, куда вели по два от-

(¹) *Phaedo*, 82, A—B; *Cr.* 113, A; *Meno*, 81, B—C; *Tim.* 90; *Leges X*, 903, D.

(²) *Tim.* 91, D—92, B.

(³) *Ibid.*, 92, B—C: *καὶ κατὰ ταῦτα δὴ πάντα τότε καὶ νῦν διαμείβεται τὰ ζῷα εἰς ἄλληλα, τοῦ καὶ ἀνοίας ἀποβολῆ καὶ κτήσιν μεταβαλλόμενα*, *Civit. X*, 620, D; *καὶ ἐκ τῶν ἄλλων δὴ θηρίων ὡσαύτως εἰς ἀνθρώπους ἵεναι καὶ εἰς ἄλληλα, τὰ μὲν ἄδικα εἰς τὰ ἄγρια, τὰ δὲ δίκαια εἰς τὰ ἡμερα μεταβάλλοντα, καὶ πασας μίξινς μίγνυσθαι*; *Leges, X*, 903, D; 904, C: *μεταβάλλει μὲν τῶντων πάνθ' ὅσα μέτοχα ἐστὶ ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεντημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν μεταβάλλοντα δε φέρεται κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον*.

(⁴) *Civit.*, X, 614, B.

верстія съ неба и съ земли. Здѣсь судіи, отдѣливши праведныхъ на правую сторону, отсылали ихъ на небеса въ блаженныя мѣста, а неправедныхъ, съ лѣвой стороны, отсылали въ преисподнюю для наказанія за грѣхи. Затѣмъ Геръ видѣлъ, какъ оправданные и осужденные уходили чрезъ одно изъ отверстій въ назначенныя имъ мѣста, между тѣмъ какъ чрезъ другія прибывали новыя души. Тѣ, которыя шли съ земли, казались усталыми и запыленными, а шедшія съ неба бодрыми и чистыми. Всѣ онѣ имѣли такой видъ, какъ будто бы совершили далекое путешествіе, и охотно сходились на бывшій тутъ лугъ для отдыха. Здѣсь встрѣчались и привѣтствовали другъ друга знакомые и родственники и рассказывали другъ другу одни о небесномъ, а другіе о земныхъ обстоятельствахъ; шедшія съ неба восхищались, припоминая небесныя наслажденія и зрѣлища дивной красоты; другія жаловались на труды странствованія въ преисподней. Геръ, находясь вмѣстѣ съ другими, слушалъ, какъ пришельцы рассказывали о различныхъ наградахъ и наказаніяхъ, назначаемыхъ душамъ въ различныхъ мѣстахъ ихъ посмертныхъ странствованій. Сообщивши далѣе различныя подробности послѣдующаго странствованія душъ въ описываемыхъ мѣстахъ, Геръ рассказываетъ, что наконецъ всѣ души принимаютъ отъ парки Лахезисъ жребіи, опредѣляющіе порядокъ, въ какомъ онѣ приступаютъ къ избранію для себя новыхъ тѣлъ для вступленія въ новую жизнь⁽¹⁾. Предъ ними раскладывается великое множество различныхъ образчиковъ (*paradeigmata*) жизни всѣхъ животныхъ и всевозможныхъ человѣческихъ состояній, напр. тиранновъ постоянныхъ и временныхъ, которые впадаютъ потомъ въ бѣдность и подвергаются изгнанію,—добрыхъ людей, отличающихся красотой тѣла и разными тѣлесными совершенствами, или знаменитостью рода и предковъ,—дур-

(¹) Civit., X, 617, D.

ныхъ людей съ подобными же различіями, а также женщинъ. Здѣсь же можно было найти участь богачей и бѣдняковъ, больныхъ и здоровыхъ (¹). Геръ находилъ достойнымъ всякаго вниманія зрѣлище, какъ души выбираютъ для себя новую земную участь, такъ что ему все это казалось и печальнымъ, и смѣшнымъ, и диковиннымъ (²). Большею частью выбирали сообразно съ прежнею жизнью (³). Такъ напр. Геръ видѣлъ, что душа, вѣкогда жившая въ тѣлѣ Орфея, переселилась въ лебедя, душа Тамира въ соловья, — наоборотъ, душа, жившая въ лебедѣ, избрала человѣческую жизнь, равно какъ и другія животныя (*ἕφα μουσικῆ*). Теламонидъ Аяксъ пожелалъ жить въ тѣлѣ льва, душа Агамемнона поселилась въ орла, Аталантъ избралъ участь атлета, Эней, сынъ Панопея, тѣло стройной (*τεχνικῆς*) женщины; пошлый Терситъ переселился въ обезьяну; душа Улисса съ особеннымъ предпочтеніемъ избрала оставленную всѣми безъ вниманія спокойную жизнь частнаго человѣка (⁴). Послѣ избранія той или другой участи всѣ души идутъ на поле забвенія (*εἰς τὸ τῆς Λήθης πεδλον*) и послѣ утомительнаго странствованія по знойнымъ и сухимъ мѣстамъ, лишеннымъ всякой растительности, достигаютъ рѣки забвенія (Леты), изъ которой каждая должна напиться, не превышая известной мѣры, потому что не сохранившись отъ излишества, душа забываетъ то, чтò было съ нею въ предшествовавшей жизни. Въ полночь, послѣ грома и землетрясенія, всѣ души наконецъ выходятъ на землю для поселенія въ избранныхъ тѣлахъ (⁵).

(¹) *Civit.*, 618, A—B.

(²) *Ibid.*, 619, E—620, A: *ταύτην γὰρ δὴ ἔφη τὴν θεῖαν ἀξίαν εἶναι ἰδῆν, ὡς ἕκαστοι αἱ ψυχαὶ ἤροῦντο τοὺς βλοῦς: ἐλεηνὴν τε γὰρ ἰδῆν εἶναι καὶ γελοῖαν καὶ θαυμασίαν.*

(³) *Ibid.*: *κατὰ συνθήμαν γὰρ τοῦ προτέρου βλοῦ τὰ πολλὰ αἰρῆσθαι.*

(⁴) *Ibid.*, 620, A—D.

(⁵) *Ibid.*, 621, A—B.—Ср. *Euseb. Praepar. Evang.*, 696—698.

Поселившись въ новыхъ тѣлахъ, не всѣ души въ одинаковой мѣрѣ забываютъ свое прошедшее. По учению Платона человѣкъ въ настоящей своей жизни во всемъ складѣ своей умственной и нравственной дѣятельности припоминаетъ состоянія предшествовавшей жизни, когда душа или созерцала чистыя идеи, находясь внѣ всякаго соприкосновенія съ тѣлеснымъ, или уже одушевляла какое нибудь тѣло. Человѣкъ, говоритъ Платонъ, долженъ познавать истину подъ формой такъ называемаго рода, (*καὶ εἶδος*), который составляется изъ многихъ чувственныхъ представленій, приводимыхъ разсудкомъ во едино,—а это дѣлается чрезъ воспоминаше о томъ, что душа знала, когда сопровождала Бога, и презирая все называемое нынѣ существующимъ, приникала мыслию къ истинно-сущему (¹). Возможность обученія была бы немыслима, и софисты были бы правы, утверждая, что хотя бы и было что нибудь извѣстно, его нельзя было бы сообщать другимъ, если бы всякое неизвѣстное не было въ нѣкоторомъ отношеніи извѣстнымъ, что человѣческій духъ зналъ прежде и забылъ только при переходѣ въ тѣло (²). Прямое подтвержденіе такой мысли Платонъ находилъ въ опытѣ. Въ самомъ дѣлѣ, въ сознаніи человѣка, вполнѣ несвѣдущаго въ наукахъ, можно при помощи простыхъ вопросовъ вызвать математическія и всякія другія истины. Какъ бы это было возможно, если бы душа не предсуществовала въ какомъ нибудь состояніи ранѣе того, какъ мы застаемъ ее въ какомъ нибудь тѣлѣ? Въ первобытное время своей блаженной и безтѣлесной жизни на небѣ въ созерцаніи чистой истины душа обладала всѣми познаніями, потому что созерцала идеи всякаго бытія, т. е. бытіе въ его чистой сущности. Наши вопросы и другіе приемы обученія какъ будто пробуждаютъ въ душѣ давно минувшія ассоціаціи идей

(¹) Phaedr., 249, B—C.

(²) Meno, 80, D—81, D; Phaedo, 72, E; 75, D—E и pass.

и воскрешаютъ въ ея памяти отдаленное прошлое (¹). Въ противномъ случаѣ—какъ чувственныя вещи могли бы вести насъ къ общимъ понятіямъ, къ идеямъ вещей, когда никакая изъ этихъ вещей не представляетъ для нашего ума своей сущности или идеи во всей точности и полнотѣ, какой требуетъ идеаль челоуѣческаго познанія (²)? Съ точки зрѣнія Платона было со всею очевидностью ясно, что мы привносимъ идеи или общія понятія въ настоящую жизнь изъ прошедшей. Чѣмъ болѣе челоуѣкъ забываетъ ихъ, тѣмъ дальше онъ отстоитъ отъ истины, тѣмъ больше онъ порабощается чувственностью и тѣмъ неразрывнѣе связанъ съ тѣломъ. Для его безсмертной души тѣло какъ бы замѣняетъ утраченныя идеи, и душа входитъ въ такое тѣло, чувственныя качества котораго какъ бы пропорціональны количеству забытыхъ идей. При этомъ переселеніе служитъ для нея переходнымъ состояніемъ, очистительнымъ средствомъ, неизбѣжнымъ путемъ для возвращенія къ первобытному блаженному состоянію. Постепенно она очищается, все больше и больше припоминаетъ истину, припоминаетъ свое прежнее блаженство, и переходя изъ тьмы матеріи и присущаго ей невѣдѣнія и всякаго несовершенства къ полному познанію, наконецъ освобождается отъ узъ тѣла, и уже не имѣя нужды въ другомъ, достигаетъ истиннаго безсмертія. Потому по ученію Платона вступить въ общество боговъ нельзя никому, кромѣ любознательнаго, т. е. кромѣ челоуѣка, любящаго мудрость и отходящаго совершенно чистымъ. Полное освобожденіе отъ тѣла, полное спасеніе, полное блаженство выпадаетъ только на долю истиннаго философа (³). Эта мысль завершаетъ все ученіе Платона о челоуѣкѣ, о его происхож-

(¹) Въ этомъ случаѣ Платонъ придаетъ глубокой философской смыслъ извѣстному методическому приему повиванія истины учителя своего Сократа.

(²) Phaedo, 74, D—76, A.

(³) Ibid. 80, E—81, A; 82, B; 114, C.

деніи и посмертной участи, потому что въ ней его ученіе о безсмертіи души до ея тѣлесной жизни и послѣ объединяется съ его основнымъ философскимъ ученіемъ объ идеяхъ. Для развитія и яснаго раскрытія этой мысли Платонъ вмѣстѣ съ діалектической аргументаціей употребляетъ всю силу своего остроумія, тонкія внушенія *κατ' ἀνθρώπων*, сравненія, уподобленія и особенно мифы и преданія.

Обширное примѣненіе, которое дѣлаетъ Платонъ изъ мифовъ и преданій въ раскрытіи своего ученія о посмертной участи души и душепереселеніи, весьма ясно показываетъ, что Платонъ не только былъ хорошо знакомъ съ мистериальнымъ и орфико-пифагорейскимъ ученіемъ, но и относился къ нему съ искреннимъ и благоговѣйнымъ довѣріемъ и охотно вносилъ его въ свою философію, потому что видѣлъ въ немъ слѣды той истины, которую онъ созерцалъ чисто философскимъ путемъ. Въ самомъ дѣлѣ, легко видѣть, что собственное ученіе Платона о природѣ души и ея безсмертіи воспроизводитъ всѣ черты орфико-пифагорейскихъ ⁽¹⁾ и даже прямо восточныхъ ⁽²⁾ идей о предсуществованіи души, о ея демонической природѣ, о паденіи и заключеніи въ тѣло, и наконецъ о ея странствованіяхъ въ подземномъ мірѣ и объ очистительныхъ переселеніяхъ ⁽³⁾.

(1) Особенно въ Федонѣ, гдѣ и бесѣдующія лица — Эхекратъ, Симміасъ и Кевисъ были нѣкогда слушателями пифагорейцевъ. — *Παυταχὸς ὁ Πλάτων παρῳδᾷ τὰ τοῦ Ὀρφείου*, замѣчаетъ Олимпіодоръ въ своемъ комментаріи на 70, С, Федона.

(2) Особенно въ Федрѣ.

(3) Дѣллинггеръ (Heidenth. u. Iudenth. 291) видитъ въ этомъ случаѣ прямое заимствованіе. Есть мнѣніе, не лишенное нѣкоторыхъ основаній, будто Платонъ заимствовалъ свое ученіе о душепереселеніи у египтянъ. Говорятъ, что находясь въ Египтѣ, онъ имѣлъ близкія отношенія къ жрецамъ (См. Карпова, соч. Платона въ пер. на русск. яз., Федр., стр. 60, примѣч.; Brugsch, *Sai an Sinsin*, 35). Страбонъ упоминаетъ объ одной школѣ въ Гелиополѣ, въ которой Платонъ будто бы обучался египетской мудрости (См. Röth, I, 236; Euseb. Praepar. Evang., 698).

Самъ Платонъ весьма часто указываетъ на связь своего ученія о душѣ съ ученіемъ мистерій и древнихъ мудрецовъ. Сократъ въ Менонѣ, приступая къ раскрытію теоріи воспоминанія, съ перваго же раза утверждаетъ силу своихъ доказательствъ на томъ, что онъ слушалъ мужчинъ и женщинъ мудрыхъ въ отношеніи къ дѣламъ божественнымъ, которые, какъ ему кажется, говорятъ, все истинное и хорошее. По ихъ ученію, продолжаетъ Сократъ, человѣческая душа безсмертна и то скончается, что называютъ они смертію, то снова рождается, но никогда не исчезаетъ (¹). Какъ бы то ни было, ученіе о душепереселеніи у Платона не остается чуждымъ элементомъ, который не имѣетъ другихъ основаній, кромѣ мифовъ и преданій. Въ его стройной и діалектически выработанной системѣ оно соединилось со всѣмъ ея содержаніемъ какъ членъ единого цѣлаго, находясь въ прямой и непосредственной связи съ философскимъ ученіемъ Платона о природѣ человѣка и сущности его духа и посредствомъ теоріи воспоминанія съ ученіемъ объ идеяхъ. Система Платона, основательно заключаетъ Штёкль, въ силу своихъ высшихъ основоположеній не могла обойтись безъ ученія о душепереселеніи (²). Потому Платонъ, излагая это ученіе по преимуществу въ мифической формѣ, нерѣдко старается обосновать его діалектически, и особенно въ томъ діалогѣ, который исключительно раскрываетъ его ученіе о безсмертіи и посмертной участи души (³). Въ самомъ дѣлѣ, если безсмертіе является существеннымъ членомъ его философіи, какъ вѣчная жизнь духа по самой идеѣ духа, то и душепереселеніе, особенно съ практической стороны, въ условіяхъ земной жизни, является необходимымъ условіемъ для достиженія этого

(¹) Meno, 81, A—B. Ср Phaedo, 62, B; 69, C; 70, C; Gorg., 493 A и мн. др. мѣста.

(²) Stöckl, Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, I, 356.

(³) Въ Федонѣ.

безсмертія. Такъ какъ истинное и реальное начало всякаго чувственнаго существа и существованія есть его идея, то и душа, оживотворяющая тѣло, какъ его истинное и реальное начало, есть идея, и притомъ высшая, потому что она обнимаетъ и объединяетъ пѣлюю совокупность другихъ ей, свойственныхъ идей. Впрочемъ Платонъ отказывается изслѣловать и ясно показать, какова эта идея, потому что это дѣло божественное и требуетъ долгаго времени (¹). Онъ находитъ болѣе удобнымъ объяснить, какимъ образомъ душа, теряя первоначальную чистоту своей идеи, соединяется съ тѣломъ и подвергается переселеніямъ. Душа забываетъ связь присущихъ ей идей, теряетъ ихъ какъ перья изъ крыльевъ и такимъ образомъ въ совокупности ея идей нарушается гармонія, согласіе съ истинно сущимъ. По необходимости она ищетъ, чѣмъ дополнить свое бытіе, возстановить нарушенное равновѣсіе своего безтѣлеснаго существованія и, потерявши ясное разумѣніе истины, къ истинно-сущему, входившему въ ея содержаніе, примѣшиваетъ не сущее, матерію. То, что она теряетъ изъ полноты своего бытія, она замѣняетъ тѣлеснымъ, чувственнымъ, призрачнымъ по своей сущности. Сознавая свое заблужденіе и омраченіе, душа, стремится посредствомъ созерцанія и размышленія припомнить забытыя идеи и снова достигнуть полноты и гармоніи своего бытія. Но, вслѣдствіе забвенія и нерадѣнія о воспоминаніи, изъ полной идеи души постепенно убываютъ ея составныя идеальныя элементы, обуславливающіе ея безсмертное и безтѣлесное существованіе; они замѣняются чувственными элементами, и душа продолжаетъ свое безсмертное существованіе уже въ соединеніи съ тѣломъ. Вслѣдствіе происходящаго отсюда нарушенія полноты ея идеальнаго существованія, идея безсмертія входящая въ ея сущность, также оказывается неполною, потому что тѣло, въ которомъ она живетъ,

(¹) Phaedr., 246, A.

рапо-ли, поздно-ли должно умереть. Равнымъ образомъ и другія идеи, составляющія сущность души, становятся неполными. Недостатокъ божественной простоты ея домірнаго существованія душа въ своемъ ослѣпленіи дополняетъ тѣлесною сложностью; теряя изъ памяти идеи различныхъ добродѣтелей и нравственныхъ качествъ, свойственныхъ человѣку, и ослѣпляясь еще болѣе, она дополняетъ свое существованіе качествами, свойственными животнымъ. Такимъ образомъ душа, по выраженію Платона, будетъ переложена тѣлообразными свойствами, вѣдренными въ нее жизнью и общеніемъ тѣла. Оттого она должна быть вѣсома, тяжела, земнородна, видима и съ такими свойствами опять тяготѣть и влечется къ видимому (¹), и такъ какъ теперь еще въ началѣ міра первоначальное соединеніе души съ тѣломъ произошло вслѣдствіе ея грѣховнаго забвенія, то естественно и неизбѣжно (ἐξ ἀνάγκης) слѣдуетъ, что, продолжая грѣхъ забвенія, она какъ бы въ наказаніе еще больше погружается въ узы матеріи и переходитъ въ какое нибудь новое тѣло. Переселеніе души есть ея движеніе какъ живаго и неумирающаго начала (²), какъ части Міровой Души (³), отъ идеальнаго предсуществованія къ идеальному безсмертію. Въ силу такого общаго движенія Міровой Души, состоявшагося по волѣ Творца, осуществляется міръ великій, а въ силу частаго движенія души человѣческой осуществляется міръ малый или человѣкъ (⁴). Отрѣшаясь отъ тѣла, душа необходимо продолжаетъ свое движеніе въ новое тѣло, а если бы все живое и одушевленное умирало такъ, что несовершенныя души уже не возвращались бы къ жизни въ тѣлѣ, тогда все наконецъ пришло бы къ одному концу,—вымерло бы все живое, и

(¹) Phaedo, 81, C—D.

(²) Phaedr., 245, C—E.

(³) Phileb., 30, A.

(⁴) Ibid. 29, A.

ничто бы не раждалось. „Если бы все живущее умира-ло и умерши сохраняло свой образъ смерти, и не ожи-вало снова, то не необходимо ли, спрашиваетъ Пла-товъ, чтобы все умерло и ничто не жило?“ (1). Для Платона обмѣнъ между жизнью и смертью въ природѣ былъ очевиднымъ слѣдствіемъ различныхъ отношеній между идеальнымъ и чувственнымъ, и переселеніе ду-ши очевиднымъ слѣдствіемъ ея различныхъ отношеній къ своему тѣлесному жилищу, и только уже отъ этихъ очевидныхъ слѣдствій онъ переходитъ къ мифамъ и предположеніямъ о подробностяхъ посмертной участи души (2).

Принимая въ соображеніе такую тѣсную связь ученія о душепереселеніи у Платона съ коренными на-чалами его философіи, мы едва-ли имѣемъ право, какъ нѣкоторые полагаютъ (3), утверждать, что Платонъ не придалъ ему серьезнаго значенія и что на всѣ мѣста, гдѣ оно излагается, онъ самъ смотрѣлъ только какъ на мифы или на нравственныя аллегоріи, какъ это полагаетъ Крейцеръ. Какъ бы то ни было, во всѣхъ относящихся сюда мифахъ и вымыслахъ у Платона заключается нѣчто большее, чѣмъ простое мифическое или образное представленіе о посмертной жизни души (4). Въ самомъ дѣлѣ, слѣдя за ходомъ мы-слей въ томъ или другомъ діалогѣ, не одинъ разъ можно убѣдиться, что Платонъ употребляетъ мифы и религіозныя преданія со всюю серьезностью и по не-отразимому побужденію созерцающаго ума, пото-му что находитъ въ нихъ глубокой смыслъ (5). До-

(1) Phaedo, 72, C—D.

(2) Ibid., 81, C и сл.

(3) См. Zeller, II, 530; III, 801.

(4) См. Politic., 271, B.—Ср. Ritter, II, 429.

(5) Съ этимъ соглашается и Целлеръ. II, 539. Онъ же при-знается, что у Платона трудно опредѣлить, гдѣ оканчивается его діалектика и начинается мифическое изображеніе (ib. 531). Крейше невѣрно полагаетъ будто въ Федрѣ Платонъ потому из-

пуская мифы и преданія со всѣми ихъ противорѣчіями и странностями, Платонъ не разрываетъ нити своихъ діалектическихъ разсужденій, потому что преслѣдуетъ въ нихъ только то, что въ нихъ скрыто для философскаго созерцанія и разумѣнія. Для Платона всякій, повидимому бессмысленный мифъ какъ будто заключалъ драгоцѣнное для созерцающаго философа воспоминаніе души о томъ, что ей было извѣстно въ ея предшествовавшей жизни. Мифы о будущей жизни и о душепереселеніи у Платона служатъ только для идеальнаго представленія объ этой жизни, въ которомъ существенное значеніе имѣетъ его общее содержаніе, а частности и подробности представляютъ только возможные формы для выраженія этого содержанія. Платонъ самъ опредѣляетъ ихъ значеніе въ этомъ смыслѣ: „конечно, говоритъ Сократъ въ Федонѣ, утверждать, что все это произойдетъ не иначе, какъ я рассказалъ, человѣку умному не годится; но что касательно нашихъ душъ и ихъ жилища будетъ нѣчто такое или тому подобное, въ то вѣрить при явномъ безсмертіи души, кажется и слѣдуетъ и можно рѣшиться (1). Такимъ образомъ здѣсь существенна не буква, не форма, но скрытая за этою формою идея. Правда, въ описываемыхъ у Платона подробностяхъ душепереселенія онъ не видитъ факта, прямо совершающагося такъ, а не иначе, а ищетъ только возможнаго уясненія своей мысли,—тѣмъ не менѣе, было бы ошибочно предполагать, что Платонъ, употреблялъ всѣ мифы и живые и величественные образы посмертной жизни только въ смыслѣ моральной аллегоріи. Древняя классическая философія вообще чужда моральныхъ аллегорій, и самое содержаніе мифовъ у Пла-

лагаетъ свое ученіе о душѣ въ мифахъ, что его философія находится еще во броженіи (Ueber Platon's Phaedros, 54). У Платона мифъ вызывается не броженіемъ мысли, а глубиною опредѣленнаго и яснаго созерцанія, въ которую однако не можетъ проникнуть діалектика.

(1) Phaedo. 114, D. Ср. Tim., 29, D.

тона, опредѣляясь задачами чисто философскаго созерцанія, а не нравственнаго наставленія, вовсе не имѣетъ аллегорическаго характера (за исключеніемъ отдѣльныхъ чертъ ⁽¹⁾), какъ и вся совокупность греческихъ религіозныхъ мифовъ. Съ нравственной стороны душепереселеніе у Платона является не аллегоріей, которая произвольно основывается на какой нибудь простой аналогіи, а такую же неотвратимую и дѣйствительною необходимою, какою она является со стороны теоретической. Такъ какъ духъ уже соединяется то съ тѣмъ, то съ другимъ тѣломъ и подвергается всевозможнымъ переходамъ или самъ отъ себя (въ чистомъ состояніи предсуществованія), или подъ вліяніемъ другой души (въ отношеніяхъ земной жизни), то ничего не остается для распорядителя міра, какъ перемѣщать добрыхъ въ лучшее, худыхъ въ худшее, по всей справедливости, чтобы каждый получилъ соотвѣтствующій жребій ⁽²⁾. Такимъ образомъ перемѣняется все, въ чемъ есть душа, имѣя въ самомъ себѣ причину своей перемѣны, и живетъ въ силу закона и порядка необходимости ⁽³⁾. Нравственная сторона ученія Платона о душепереселеніи кроется не въ мифахъ и не въ отдѣльныхъ чертахъ; не простое наказаніе за грѣхи по идеѣ справедливости и воздаяніа занимаетъ философское созерцаніе Платона, когда онъ соображаетъ и рассказываетъ о подробностяхъ душепереселеній. Со всею очевидностью ясно, что для него имѣетъ значеніе цѣлый процессъ переселеній, именно потому, что Платонъ этимъ путемъ старается провести свое созерцаніе и свою собственную душу, имѣющую безсмертное бытіе, изъ суетнаго и скорбнаго міра чувственныхъ вещей и явленій къ блаженной божественной жизни, которою нѣкогда духъ его наслаждался ⁽⁴⁾. Во всѣхъ чертахъ его ученія вид-

⁽¹⁾ Напр. въ Федрѣ.

⁽²⁾ Leges, X, 903, D.

⁽³⁾ Ib., 904.

⁽⁴⁾ Со всею ясностью это выражается въ Федонѣ.

но, что душепереселеніе имѣетъ значеніе очистительнаго процесса, въ силу котораго душа, страждущая въ узахъ грѣха, несчастной необходимости и смерти, могла бы найти свободу и возвратитъ потерянное блаженство. Потому въ цѣломъ строѣ ученіе Платона о душепереселеніи заключаетъ не простые нравственные элементы, а имѣетъ глубочайшее религіозно-нравственное значеніе, точно также, какъ у восточныхъ народовъ и предшествовавшихъ ему философовъ. При этомъ Платонъ не оставилъ идею душепереселенія въ томъ видѣ, какъ она могла сдѣлаться ему извѣстной въ началѣ, но постарался поставить ее въ органическую связь съ своими философскими идеями и довести до уровня своей философской теоріи. Вслѣдствіе этого она подвергается у Платона дальнѣйшему послѣдовательному развитію.

Платонъ ясно видѣлъ и понималъ, что процессъ душепереселенія, основываясь на естественной необходимости, не можетъ имѣть очистительной и спасительной силы для души, какъ нравственно-свободнаго существа, въ самомъ себѣ имѣющаго начало своихъ движеній⁽¹⁾. Естественная необходимость не представляла никакого ручательства, что душа, переселяясь изъ тѣла въ тѣло, хотя чрезъ 10000 л. все таки можетъ достигнуть надлежащей степени чистоты. Если бы душа, какъ живое, движущееся начало, отклонившись отъ своего чистаго состоянія, продолжала свое движеніе только по естественной необходимости, то на возвращеніе ея къ первому блаженству оставалось бы также мало надежды, какъ на возвращеніе пущенной стрѣлы, которая, улетая по извѣстному направленію тоже по естественной необходимости, наконецъ доходить до такого состоянія, что остается неподвижною. Въ самомъ дѣлѣ, что могъ Платонъ положить въ основаніе своей надежды, что душа, попавшая за свои чувственные наклонности въ рыбу, или улитку,

(¹) Leges, X, 896 В—897, В.

можетъ почувствовать весь ужасъ своего положенія и начать подвигъ исправленія? У Платона, какъ у индѣйцевъ, опредѣлилось сознаніе, что душепереселеніе какъ естественный путь спасенія души, недостаточно, потому что оно не имѣетъ ничего, что совпадало бы съ требованіями нравственной свободы и давало имъ удовлетвореніе. Платонъ видѣлъ необходимость найти какой вибуть новый исходъ и со всею рѣшительностію выражаетъ требованіе достигнуть чего вибуть одного: „либо узнать и открыть, какъ дѣло обстоитъ, либо, когда это невозможно, принять самое лучшее и неопровержимое человѣческое слово и на немъ будто на доскѣ попытаться переплыть жизнь, если кто не можетъ переплыть ее безопаснѣе и вѣрнѣе на твердѣйшемъ суднѣ, на какомъ вибуть словѣ Божіемъ (*λογον θελου τινος*) (¹). Въ глубокомъ убѣжденіи, что его философія заключаетъ истину, Платонъ обращается къ ней за помощью, и выходя изъ ея началъ, старается открыть новое средство для очищенія души и спасенія. Такимъ средствомъ ему кажется познаніе или философія (²). Истинный философъ, познавая истинно-сущее или идеи и отрицая все чувственное какъ не существующее, уже тѣмъ самымъ выдѣляетъ свою душу изъ оковъ чувственности и сближаетъ ее съ міромъ идей, съ которымъ она сродна и въ которомъ ищетъ своего безсмертія. По разлученіи съ тѣломъ душа философа не имѣетъ нужды ни въ чемъ чувственномъ, не имѣетъ къ нему ни малѣйшаго пристрастія и влеченія и потому, если ей и приходится еще избрать новое тѣло, она переселяется опять въ философа; за тѣмъ все больше и больше освобождается отъ чувственныхъ вліяній и чрезъ 3000 лѣтъ, по мнѣнію Платона, какъ мы видѣли, совершенно освобождается отъ узъ тѣла и возвращается въ первобытное состояніе блаженной жизни съ богами. „Любознательные понимаютъ, говорить

(¹) Phaedo, 85, C—D.

(²) Phaedo, 82, D.

Платонъ, что философія, находя душу заключенною въ тѣлѣ и будто связанною, принужденною смотрѣть на существующее не чрезъ саму себя, а сквозь тѣло, какъ сквозь рѣшетку темницы, и вращаться во всякомъ невѣжествѣ, и видящую, что эта темница укрѣпляется пожеланіями, располагающими узника еще тѣснѣе вязать самого себя,—любопытательные понимаютъ, что философія, находя ихъ душу въ такомъ состояніи, понемногу утѣшаетъ ее и старается доставить ей свободу, показывая, что наблюденіемъ и посредствомъ глазъ, и посредствомъ ушей, и посредствомъ другихъ чувствъ крайне обманчиво, что надобно отходить отъ нихъ, какъ скоро они перестаютъ быть необходимо нужными, надобно собираться и сосредоточиваться въ себѣ и не вѣрить ничему, кромѣ того, что сама она мыслить о томъ, что есть само по себѣ (¹). Душа истиннаго философа, видя, что не должно противодѣйствовать этому освобожденію, удерживаетъ себя, сколько можно, отъ удовольствій и пожеланій, отъ скорби и страха,—въ той мысли, что человѣкъ, возмущаемый либо удовольствіемъ, либо страхомъ, либо скорбію, либо пожеланіями подвергается чрезъ нихъ не тому только злу, о которомъ думаетъ, напр. болѣзни, или обнищанію, но злу самому великому и крайнему, о которомъ не думаетъ (т. е. печальной необходимости оставаться въ узахъ тѣла и подвергаться переселеніямъ). У всякаго удовольствія и у всякой скорби какъ будто есть гвоздь, которымъ онѣ пригвозждаютъ и прикрѣпляютъ душу къ тѣлу, поясняетъ Платонъ. Но душа философа, успокоивъ чувства, избравъ руководителемъ разсудокъ, постоянно занимаясь созерцаніемъ истиннаго, божественнаго, вышешвеннаго (τὸ ἀδύλαστον) и въ этомъ находя свою пищу, увѣрена, что именно такъ должно жить, пока живетъ, а послѣ смерти перейти къ сродному и подобному себѣ и из-

(¹) Phaedo, 83, A: αὐτὴ καθ'αὐτὴν αὐτὸ καθ'αὐτὸ τῶν ὄντων.

бавиться отъ человѣческихъ золь ('). Если же это такъ, говоритъ Сократъ въ Федонѣ, готовясь къ смерти, то отходя туда, куда отхожу я, можно смѣло надѣяться, что тамъ скорѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь, мы вполнѣ приобрѣтемъ то, ради чего такъ много трудились въ протекшей своей жизни. Поэтому предписанное мнѣ теперь переселеніе (*ἀποδησία*) сопряжено съ доброю надеждою для всякаго, кто увѣренъ, что его умъ какъ бы очищенъ и приготовленъ. А очищеніе не въ томъ ли состоитъ, какъ мы давно говоримъ, чтобы душа наиболѣе отдѣлялась отъ тѣла и привыкала изъ всѣхъ частей его собираться и сосредоточиваться въ самой себѣ, чтобы, по мѣрѣ возможности, и въ настоящее время, и послѣ жила она сама собою, освободившись отъ тѣла, какъ изъ темницы. Отрѣшать же и отдѣлять душу отъ тѣла есть преимущественное занятіе философа" ('). По убѣжденію Платона души, достаточно очистившіяся философіею живутъ вовсе безъ тѣла во всю вѣчность и вселяются въ жилища прекраснѣе земныхъ ('). Такимъ образомъ, открывая путь на небо только душамъ истинныхъ философовъ, которые доходятъ до познанія чистой идеи души, ея раздѣльности отъ тѣла и потому даже съ охотою желаютъ и ожидаютъ смерти ('), Платонъ какъ разъ совпадаетъ съ результатами индѣйской философіи ('). Познаніе независимости души отъ тѣла освобождаетъ ее отъ грѣха и нечистоты и, какъ у индѣйцевъ, замѣняетъ всѣ средства очищенія и избавленія отъ грѣха, для чего оказались недостаточными ни религіозныя установленія и таинства, ни душепереселеніе.

(') Phaedo, 83, B—84, A.

(') Ibid. 67, B—E.

(') Ibid. 114, C.

(') Ibid. 64, A.

(') Это и подало поводъ думать нѣкоторымъ древнимъ и новымъ истолкователямъ философіи Платона, будто онъ заимствовалъ ее съ востока.

Но, рѣшая силою своей философіи великій вопросъ древняго языческаго міра, какъ извлечь человѣка отъ узъ грѣха и смерти и привести его душу къ истинному безсмертію, Платонъ встрѣтился лицомъ къ лицу съ однимъ и тѣмъ же мучительнымъ для древней мысли и непримиримымъ никакою философіей противорѣчіемъ между духомъ и тѣломъ. Въ рѣшеніи этого противорѣчія онъ не могъ подняться выше своего времени; оставаясь дуалистомъ, онъ устранялъ его, какъ и восточные созерцатели, предположеніемъ, что между духомъ и тѣломъ существуетъ только механическая связь. Душа по своей божественной природѣ бесконечно выше тлѣннаго тѣла и потому можетъ властвовать надъ нимъ, а оно должно повиноваться ея движеніямъ. Какъ скоро душа мыслящаго и созерцающаго истину человѣка сознаетъ свою силу и разрываетъ свою связь съ тѣломъ, она, освободившись отъ узъ его, легко можетъ возвратиться въ небесное отечество. Но указанное противорѣчіе, бывъ только устранено, а не уничтожено, естественно повело Платона къ новымъ противорѣчіямъ. Признавая съ одной стороны все матеріальное или тѣлесное совершенно пассивнымъ, ничтожнымъ само къ себѣ (*τὸ μη ὄν*) и получающимъ всю свою дѣйствительность только отъ духовнаго начала, которое господствуетъ въ тѣлѣ, Платонъ въ то же время утверждаетъ иное, именно, что господство души нарушается чувственными пожеланіями, которыя, вмѣстѣ съ тѣломъ, въ свою очередь получаютъ господство надъ душою ('). Притомъ постоянный опытъ показывалъ, что преобладаніе тѣла надъ душою гораздо прочнѣе и обширнѣе, чѣмъ наоборотъ, господство духа надъ тѣломъ, что грѣховныя страсти нелегко поддаются требованіямъ нравственнаго закона, а наоборотъ—эти требованія легко заглушаются чувственными

(') Это противорѣчіе въ полной силѣ обнаруживается въ Протагорѣ.

стремленіями и привязанностями. Такимъ образомъ колебаніе между законами духа и плоти, неразрѣшимое ни въ теоріи, ни въ практикѣ древняго человѣчества одними человѣческими средствами, влекло за собою въ душепереселеніи безконечное колебательное восхожденіе и нисхожденіе души то въ высшія, то въ низшія тѣлесныя формы, между тѣмъ какъ самыя формы не только не заключали въ себѣ никакой очистительной силы, а напротивъ, каждая душа, погружаясь все ниже въ бездну матеріи, со всѣхъ сторонъ подвергалась опасности быть поглощенной ею на безнадежное всегда. Въ послѣдовательномъ существованіи отъ временъ творенія міра Платонъ, какъ мы видѣли, уже допустилъ вырожденіе мужчинъ въ женщинъ, а затѣмъ и въ животныхъ до самыхъ низшихъ классовъ; естественно, что такая же послѣдовательность, простираясь въ будущее, вела къ прогрессивному вырожденію человѣческаго рода (1), и тщетно Платонъ проповѣдуетъ избавленіе отъ зла и матеріи, а слѣдовательно и отъ мучительнаго душепереселенія въ философскомъ познаніи. Его личное глубокое убѣжденіе, что философія имѣетъ своимъ призваніемъ совершить то, чего не въ состояніи была совершить языческая религія (2), остается при немъ одномъ и не можетъ проникнуть въ массу остальнаго человѣчества. Самъ Платонъ хорошо понимаетъ это и сознается, что истинныхъ философовъ немного, даже немного найдется людей способныхъ къ философскому сезерцанію (3), а остальное человѣчество остается безпомощнымъ въ своихъ страданіяхъ подъ игомъ грѣха и смерти. Тѣ гвозди чувственности, ко-

(1) Какъ это совершалось, по возвращенію индѣйцевъ, въ періоды юга, изъ которыхъ худшій—Kalra-juga наступитъ въ одно изъ послѣднихъ временъ.

(2) Döllinger, 279.

(3) Phaedr., 250, A — В. Какъ извѣстно въ Государствѣ Платонъ большинство людей предполагаетъ чуждымъ философію.

торые, по сильному выраженію Платона, вызванному силою самых фактовъ, пригвозждаютъ душу къ тѣлу, очевидно не могли выпасть сами собою, естественнымъ путемъ душепереселенія, или философскаго познанія, и для избавленія человѣка отъ власти грѣха требовалась сверхъестественная помощь и нравственно-свободное участіе и произволеніе Пригвожденнаго ко кресту и пригвоздившаго грѣхъ своею божественною силою.

3. Отсутствіе ученія о душепереселеніи въ философскихъ системахъ послѣ Платона и возрожденіе его у неопифагорейцевъ и неоплатониковъ.

Платонъ, признавши человѣческій духъ безсмертнымъ носителемъ вѣчныхъ идей Божественной Истины, которая человѣкъ забываетъ только подъ бременемъ своего тѣла и подъ вліаніемъ чувственности, ставилъ философію высшимъ идеаломъ и цѣлью земной общественно-политической и индивидуальной жизни человѣка. Философія, по чаянію Платона, должна была напомнить человѣку забытую имъ небесную Истину, его тѣсное сродство съ нею и открыть предъ очами смертнаго возможность возвращенія его души къ блаженному безсмертію. Недостатокъ философской дѣятельности, направленной къ такимъ высшимъ цѣлямъ, или, проще говоря, преобладаніе чувственности надъ разумомъ, восполняли странствованія и переселенія души, которыя Платонъ, какъ и все язычествующее человѣчество, не переставалъ считать движущей силой и истиннымъ средствомъ спасенія и восхожденія души къ Божеству. Къ сожалѣнію система Платона показывала древнему человѣчеству, чувствовавшему живую потребность въ истинѣ на всѣхъ путяхъ умственно-соціальной жизни, только теоретическій ея призракъ. Долговременный и

постоянный исторический опыт свидѣтельствовалъ, что съ одной стороны только ничтожное меньшинство было въ состояніи искать въ философскомъ познаніи и соотвѣтствующей съ нимъ жизни истиннаго удовлетворенія всѣхъ потребностей человѣческаго духа и тѣла, а съ другой самыя попытки истиннаго философскаго познанія оканчивались всегда сомнительнымъ успѣхомъ, или даже очевидной неудачей. Истина продолжала оставаться непостигнутой и недоступной. Лично самъ Платонъ имѣлъ основанія быть увѣреннымъ, что онъ созерцаетъ ее, или по крайней мѣрѣ близокъ къ ней, но его философія, какъ бы много послѣдователей она ни имѣла, не могла получить одинаковую силу и значеніе для всѣхъ. Истина, до которой только могло достигнуть созерцаніе Платона, оставалась замкнутой въ немъ самомъ, — ученики теряли ее вмѣстѣ съ учителемъ. Одинъ изъ этихъ учениковъ, который наслѣдовалъ славу Платона, только съ самаго начала шелъ по слѣдамъ своего учителя. Въ своемъ діалогѣ „Эвдемъ“ (1) Аристотель остается еще вѣрнымъ послѣдователемъ и даже подражателемъ Платона, говоритъ о домірномъ существованіи души, о ея заключеніи въ узы тѣла, о ея возвращеніи въ первобытное состояніе (2). Но, чѣмъ болѣе и самостоятельнѣе разсуждалъ Аристотель относительно главнѣйшихъ вопросовъ философскаго познанія, тѣмъ болѣе онъ отступалъ отъ пути своего учителя. Переходя отъ созерцанія на почву эмпирическаго изслѣдованія, Аристотель легко усмотрѣлъ слабыя стороны въ системѣ Платона, предъ діалектикой котораго въ его собственныхъ діалогахъ смолкали всѣ про-

(1) О подлинности этого діалога см. Zeller, В. II, Abth. 2, s. 45—46; 463.

(2) Ср. Procl in Tim., 338, D, гдѣ говорится, что Аристотель *ἐν τοῖς διαλόγοις* разсуждаетъ о *καθόδοις* и *λήξαις τῆς ψυχῆς* совершенно согласно съ Платономъ.

творѣчія и разрѣшались всѣ недоумѣнія. Аристотель нашель, что въ познающемъ и дѣйствующемъ челоуѣкѣ душа находится въ существенной связи съ тѣломъ, и челоуѣкъ вовсе не механическое и насильственное сложеніе изъ несродныхъ и даже прямо противоположныхъ элементовъ, какъ училъ Платонъ. Признаніе этого факта лишало существеннаго содержанія философское созерцаніе, одушевлявшее нѣкогда мысль Платона. У Аристотеля самый процессъ познанія былъ подчиненъ законамъ созданной имъ формальной логики, и его метафизическія разсужденія относительно высшихъ пунктовъ философскаго познанія сущности всѣхъ вещей (*τὰ ὄντως ὄντα*) составляютъ не болѣе какъ простой выводъ изъ научныхъ свѣденій, какихъ только онъ могъ достигнуть въ свое время. Теперь сообразно съ тѣмъ, насколько онъ могъ изучить и понять связь души съ тѣлеснымъ организмомъ, онъ призналъ душу челоуѣка простою суммой динамическихъ состояній организма, энтелехіей тѣла, каковою она бываетъ только до тѣхъ поръ, пока существуетъ самое тѣло. При такомъ предположеніи для Аристотеля не только предсуществованіе душъ, припоминаніе идей и душепереселеніе оказалось пустыми баснями⁽¹⁾, но и самое безсмертіе души вообще было едвали мыслимымъ⁽²⁾. Еще менѣе ученіе о безсмертіи души и слѣдовательно о душепереселеніи могло имѣть мѣсто у стоиковъ и эпикурейцевъ. Въ этихъ школахъ было безнадежно оставлено теоретическое философское изслѣдованіе сущности вещей и того, что въ порядкѣ міроваго бытія предшествовало настоящему положенію челоуѣка, или должно было за

(1) Признаніе того, что душа можетъ обитать въ различныхъ тѣлахъ кажется Аристотелю также нелѣпымъ, какъ если бы кто сталъ утверждать, что строительное искусство можетъ обитать во флейтѣ. *De anima*, 1, 3.

(2) Zeller, II, Abth. 2, S. 464 и сл.; 466, Anmerk. 2.

нимъ послѣдовать. Ихъ философскіе интересы были направлены преимущественно на обыденныя, практическія стороны человѣческой жизни и дѣятельности съ цѣлью упрочить среди житейскихъ невзгодъ человѣческое счастье, или по крайней мѣрѣ философское довольство и невозмутимость (*ἀταραξία*). Это практическое направленіе философіи стоиковъ и эпикурейцевъ, равно какъ и сухой эмпиризмъ послѣдователей Аристотеля, постепенно лишало значенія высшее философское познаніе, и въ Н. Академіи у послѣдователей Платона, не имѣвшихъ великаго духа своего учителя, зародилось сомнѣніе уже въ самой возможности такого познанія. Теперь древнее человѣчество какъ будто ослабѣвало въ бесплодныхъ усиліяхъ отысканія объективной истины и средствъ спасенія отъ міроваго зла, философская мысль теряла довѣріе къ самой себѣ, и печальный скептицизмъ, доходившій до полнаго невѣрія и отчаянія, съ неудержимою силой распространялся по всему пространству великаго римскаго государства. Народная религія утратила свой смыслъ и у простаго народа превратилась въ грубое суевѣріе, а у образованныхъ людей сдѣлалась предметомъ насмѣшки и презрѣнія. Безсмертіе души стали объявлять пустою мечтою, душепереселеніе поэтическимъ вымысломъ, и человѣческая жизнь въ глазахъ людей, утратившихъ всякое довѣріе къ религіи и философіи, теряла свою цѣну и значеніе и становилась игрищемъ слѣпаго случая и роковой судьбы. Предъ языческимъ міромъ, исчезая въ дыму шумныхъ вакхическихъ оргій, разверзалась бездна невѣрія, нравственной пустоты и отчаянія. Мало по малу умственный разладъ соединялся съ соціально - политическими неустройствами. Страшныя колебанія народныхъ страстей, которыми характеризуются послѣднія столѣтія до Р. Х. и первыя послѣ него, довершали умственно-соціальное разложеніе язычества. Однако лучшіе люди сидѣвшіе во тьмѣ и смертной сѣни, чувствуя свое печальное положеніе и беспомощность, искали выхода къ свѣту и, послѣ бесплод-

ныхъ эклектическихъ попытокъ выбрать истину изъ всѣхъ философскихъ системъ, обратили свои взоры на востокъ въ смутномъ ожиданіи, что именно оттуда, откуда поднимается лучезарное дневное свѣтило, возсіяетъ свѣтъ истины и солнце правды (¹). Уваженіе и благоговѣніе къ восточной мудрости возрасло до того, что даже Пифагору и Платону стали приписывать значеніе только въ той мѣрѣ, въ какой они были носителями восточныхъ идей (²). Особеннымъ средоточіемъ этой реакціи, незадолго до пришествія Спасителя, сдѣлалась Александрія, въ которую богатый торговый рынокъ, бібліотека и музей Птолемеевъ привлекали разнородную массу чужестранцевъ. При живомъ обмѣнѣ религіозныхъ и философскихъ идей, который неминуемо происходилъ между людьми различныхъ націй и съ различными міросозерцаніями, началось замѣчательное движеніе умовъ со всѣхъ сторонъ сносить плоды человѣческой мудрости и особенно перводревнія восточныя преданія и религіозныя чаянія. Это движеніе естественно находило сильную поддержку въ александрійской бібліотекѣ, гдѣ было собрано множество различныхъ сочиненій и переводовъ, между которыми находились и книги св. Писанія. Въ безпорядочномъ смѣшеніи всѣхъ міросозерцаній мыслящіе люди стремились теперь отыскать ту истину, которой всѣ жаждали. Изъ этого синкретическаго движенія, уже къ концу II в. по Р. Х., развилась система неоплатонической фило-

(¹) Аполлоній Тіанскій у Филострата увѣряетъ, что восточные народы, живущіе ближе къ солнцу, имѣютъ наиболѣе истинныя представленія о Богѣ и мірѣ. Vit. Apoll. VI, 11.

(²) См. напр. Plut. de Iside et Osiride, Porphyg. и Iambli., Vit. Pythag., passim; Iambli., de mysteriis, sect. I, 1; Numenius у Евсевія въ Praeparat. Evang., IX, 7. По Евсевію у неопифагорейца Нуменія вырывается изъ устъ слѣдующее восклицаніе: *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωϋσῆς ἀτιμῶν*, т. е. что такое Платонъ, какъ не Моисей, говорящій погречески? — Ср. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien, s. 7.

софіи, въ которой языческая мысль употребила послѣднія усилія доставить человѣку свободу и спасеніе и сказала свое послѣднее слово.

Новое направленіе, языческой мысли прежде всего возбудило общее вниманіе и сочувствіе къ философіи Пифагора, потому что въ ней заключались и восточныя ученія и древнія преданія, между которыми душепереселеніе снова получило общее признаніе. Плодомъ изученія и истолкованія пифагорейской философіи является такъ называемый неопифагорейзмъ, начало котораго можно приблизительно отнести къ первой половинѣ послѣдняго вѣка до Р. X. (¹).

Неопифагорейзмъ не можетъ быть названъ въ строгомъ смыслѣ какой-нибудь цѣлостной и законченной философской системой. Онъ представляетъ какъ бы наскоро собранный философскій матеріалъ, ближайшимъ образомъ направленный противъ отчаяннаго скептицизма и невѣрія разсматриваемаго времени и прикрытый древнимъ именемъ и авторитетомъ Пифагора. Въ сочиненіяхъ, написанныхъ неопифагорейцами (²), нѣтъ и слѣда какого-нибудь самостоятельнаго философскаго построенія, или даже простой обработки готоваго матеріала. Они наполнены вымыслами, анахронизмами, рассказами о чудесахъ и т. п. Личность самого Пифагора облечена въ мифическій покровъ, а его подлинное ученіе перешло въ символику и мистицизмъ и находится въ странномъ смѣшеніи съ идеями Платона, Аристотеля и особенно восточныхъ народовъ (³). Впрочемъ у мнимыхъ послѣдователей Пифагора есть свои характеристическія черты. Неопифагорейцы ясно ви-

(¹) Zeller, III, 449.

(²) Эти сочиненія, насколько извѣстно, состоятъ или изъ нравственно-философскихъ трактатовъ (у Плутарха) или изъ біографій, къ числу которыхъ принадлежитъ извѣстное произведеніе Филострата—жизнь Аполлонія Тіанскаго.

(³) Ср. Ritter, Gesch. d. Philos. IV, 523—524.

дѣли и понимали съ одной стороны подавляющую пустоту скептической школы, а съ другой недостаточность и узость философіи стоиковъ и эпикурейцевъ, обратившихъ человѣческія стремленія на эгоистическое благоустройство человѣческой жизни, помимо которой всякая объективная истина теряла всякое значеніе. Неопиѳагорейцы снова стали искать исхода для живучихъ и вичѣмъ неподавляемыхъ стремленій и потребностей человѣческаго духа приближаться въ мысли и жизни къ божественной истинѣ, чуждой несовершенствъ и несчастій чувственнаго міра. Они старались воскресить въ земной жизни надежду на лучшее будущее, когда истина, будучи достигаема въ познаніи и осуществляема въ жизни, очиститъ міровое зло, освободитъ человѣческую душу отъ чувственного порабощенія и, доставивши ей успокоеніе на землѣ, возведетъ къ блаженному безсмертію на небѣ. Выходя отсюда и начиная все послѣдующее движеніе отживавшей языческой мысли, неопиѳагорейцы настойчиво и даже навязчиво проводили мысль, что истина была яснѣе въ древности (¹), потому что первыя поколѣнія людей еще не были омрачены грѣхомъ и тьмою невѣденія и неразумія, а потому были ближе къ Богу и непосредственно поучались отъ Него истинѣ. Но возможность непосредственнаго откровенія истины не потеряна для человѣка. Обращая взоры къ объективной истинѣ, неопиѳагорейцы, какъ бы въ сознаніи умственнаго безсилія, особенно настаиваютъ на томъ, что человѣкъ можетъ и теперь получить ее отъ Него, чрезъ непосредственное сообщеніе божественныхъ силъ, или путемъ экстаза, который еще задолго до Плотина теурги и Поэты считали наиболѣе удобнымъ средствомъ для соприкосновенія человѣческаго духа съ Божествомъ и непосредственнаго воспріятія чистой истины. Только теперь, по возрѣніямъ неопиѳагорейцевъ, не

(¹) Эту мысль перѣдко высказываетъ еще Платонъ въ *Тимей* и *Законахъ*.

всякій человекъ въ одинаковой мѣрѣ способенъ къ воспріятію и усвоенію этой истины. Божественная истина чиста и сверхчувственна, между тѣмъ какъ человѣческой умъ, стремящійся къ ней, помраченъ чувственными пожеланіями и тѣлесною нечистотою. Къ этой истинѣ человекъ долженъ идти не путемъ свободного изслѣдованія, а прежде всего путемъ нравственнаго, аскетически-строгаго усовершенствованія. Оттого въ неопиѳагореизмѣ религіозно-нравственная сторона беретъ перевѣсъ надъ философскою, и неопиѳагорейцы, подобно индѣйскимъ философамъ, преимущественно занимаются вопросами о средствахъ нравственнаго усовершенствованія человѣческаго духа и очищенія его отъ чувственнаго зла, которое производитъ печальный разладъ между духомъ и плотію и заграждаетъ человекѣку всѣ пути къ истинѣ и спасенію.

Но, слагаясь изъ разнородныхъ религіозныхъ и философскихъ элементовъ и не объединяя ихъ никакимъ общимъ принципомъ ⁽¹⁾, неопиѳагореизмъ вмѣсто того сводитъ въ одно всѣ дуалистическія черты ихъ и потому еще съ большею силою и выразительностью проводитъ противорѣчіе или противоположность между духомъ и матеріей. По взгляду неопиѳагорейцевъ Божественная Единица, какъ чистая идея единичнаго бытія, какъ высочайшій Духъ, пребываетъ внѣ всякаго соприкосновенія съ матеріей ⁽²⁾ а матерія сосуществуетъ съ нею какъ нуль, независимый отъ единицы, какъ самобытное и противоположное начало ⁽³⁾. Сама по себѣ она не имѣетъ даже никакого содержанія для того, чтобы могла состояться ея зависимость отъ Бо-

⁽¹⁾ См. Zeller, III, 520—521.

⁽²⁾ См. отрывокъ изъ сочиненія Аполлонія Тіанскаго *περὶ θυσίων* у Евсевія въ Pгаер. Evang. IV, 13. Высшее Божество у неопиѳагорейцевъ иногда приравнивается къ солнцу.

⁽³⁾ Plut., de Is. et Osir, XLV: *εἰ γὰρ οὐθὲν ἀναίττως πέφυκε γενέσθαι, αἰεὶ αὖν δὲ κακοῦ τὰ γὰθὸν οὐκ ἂν παρὰ σοι, δὲ γενέσιν ἴδιαν καὶ ἀρχήν, ὥστερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, τὴν φύσιν ἔχου.*

га; не имѣть никакихъ формъ и качествъ и выражаетъ у неопиѳагорейцевъ сумму всѣхъ отрицаній всякаго бытія. Не имѣя истиннаго бытія, матерія, какъ будто въ борьбѣ съ божественнымъ его началомъ, стремится къ его уничтоженію и вслѣдствіе этого приходитъ съ нимъ въ столкновение и механическое смѣшеніе (*συγκρασις*). Изъ этого смѣшенія божественныхъ силъ, истекающихъ отъ Божественнаго Разума, и аморфной, безкачественной матеріи происходитъ весь міръ. Какъ начало всякаго ничтожества, зла и несовершенства, совершенно лишенное разума, матерія, облакая божественныя силы въ чувственныя формы, облагаетъ ихъ чувственною нечистою и оскверненіемъ ⁽¹⁾. При этомъ неопиѳагорейцы признавали злую силу матеріи настолько активною, что вмѣстѣ съ благою Душею міра, имѣющею происхожденіе божественное, допускали злую Душу міра, имѣющую начало въ матеріи ⁽²⁾.

Между доброю и злою Душею міра, или божественными силами и матеріей, находящимися во взаимномъ смѣшеніи, распредѣляются всѣ существа по степенямъ своего совершенства, которое состоитъ въ преобладаніи духовнаго надъ тѣлеснымъ. Высшее мѣсто занимаютъ высшія существа, обитатели эфирныхъ пространствъ, и сонмы безсмертныхъ духовъ и демоновъ, наполняющихъ воздухъ. Демоны, соединяясь по необъяснимой необходимости, или по своей собственной винѣ съ человѣческими тѣлами и образуя въ человѣкѣ разумную

⁽¹⁾ Stob. I, 710 (по Целлеру). Въ неопиѳагорейскомъ отрывкѣ, который у Евсевія (Praepar. Evang. IV, 13) приписывается Аполлонію Тианскому, говорится, что всѣ земныя вещи осквернены по своему матеріальному существованію, такъ что истинное поклоненіе высочайшему Божеству должно быть воздаваемо безъ всякой жертвы, даже безъ громко-произносимой молитвы, а только въ чисто-духовномъ благоговѣнномъ настроеніи, какъ у индѣйцевъ.

⁽²⁾ Plut., de Iside et Osir., XLVI — XLIX; ср. de anim. procreat., VI — IX; Stob., I, 710.

душу, составляют переходную ступень отъ сверхчувственного міра къ чувственному, среди котораго вращается человѣкъ (¹). Такимъ образомъ человѣкъ по взгляду неопиѳагорейцевъ есть механическое смѣшеніе двухъ противоположныхъ и враждебныхъ другъ другу элементовъ. Отсюда естественно у нихъ повторяется древнее ученіе, что тѣло есть узъ, или темница души и что если человѣкъ хочетъ получить свободу, то долженъ подавлять всѣ чувственныя потребности и стремленія. Вслѣдствіе подобныхъ взглядовъ на отношеніе души къ тѣлу неопиѳагорейцы, согласно съ древними правилами и преданіями, запрещали употребленіе животной пищи и шерстяной одежды, вина и брака (²), но у нихъ строгость въ образѣ жизни доходила при этомъ до крайняго аскетизма, подобнаго индѣйскому. Для человѣка, жаждущаго освобожденія и спасенія отъ узъ матеріи и грѣха, необходимо совершенно подавить всякое ощущеніе, которое привязываетъ его къ чувственному міру. Въ противномъ случаѣ душа подвергается необходимости переселеній, которыя по Плутарху ограничиваются человѣческими тѣлами, а по Филострату, Нуменію и Кронію простираются и на животныхъ (³).

(¹) Plut., de genio Socrat., 591, E; ср. Apul., de deo Socrat.; Stob., Eclog. I, 910.

(²) Philostr., Vit. Apoll., I, 8, 32; VI, 11. Нѣкто Соціонъ, жившій во времена Августа въ Александріи, говоря о запрещеніи неопиѳагорейца Секстія относительно употребленія животной пищи, объясняетъ его ученіемъ о душепереселеніи.—См. Zeller, III, 500; 384, Anmerk. 4. — Вмѣстѣ съ этими запрещеніями у неопиѳагорейцевъ существовали особыя правила для совершенія молитвъ, священныя обрядовъ и различныхъ очищеній.

(³) Plut., de defectu oraculor., X: *ἐνταῦθα δὲ (ψυχαῖς), συμβαίνει μὴ κρατῆν ἑαυτῶν, ἀλλ' ὑφιεμένας καὶ ἀναδυομένας πάλιν σώμασι θνητοῦς, ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν, ὥσπερ ἀναδυόμενοι, ἰσχυρ.* Philostr. Vit. Apoll., III, 19; VIII, 7. По рассказу Филострата (V, 42) Аполлоній встрѣтилъ въ Египтѣ ручнаго льва, который подошелъ къ нему въ храмѣ, изъясняя необыкновенное располо-

Ученіе о душепереселеніи не только прямо вытекало изъ взглядовъ неопифагорейцевъ, но и составляло для нихъ древнее священное преданіе ⁽¹⁾, а потому получало у нихъ особенное и преимущественное значеніе. Но это значеніе далеко уже не прежнее: теперь душепереселеніе не только оказывается недостаточнымъ для очищенія души, какъ это ясно выразилось еще у Платона, но оно уже становится тяжелою и безъисходною необходимостью, отъ которой слѣдуетъ освободиться вмѣстѣ съ узами тѣла. Потому неопифагорейцы, по крайней мѣрѣ въ уцѣлѣвшихъ и дошедшихъ до насъ сочиненіяхъ, болѣе подразумѣваютъ душепереселеніе, какъ для всѣхъ извѣстный и понятный пунктъ своего ученія, и не выражаютъ его въ такихъ подробностяхъ, какъ Платонъ. Все ихъ вниманіе постоянно и преимущественно приковано къ отысканію болѣе дѣйствительныхъ средствъ спасенія и примиренія мучительнаго разлада между Божествомъ и человѣкомъ. Отыскивая такія средства, неопифагорейцы убѣждались, что и философское познаніе, предложенное Платономъ для спасенія человѣка, не ведетъ къ цѣли, потому что истина остается недоступной для діалектики. Потому они пошли далѣе Платона и остановились на мысли, что познанія истины, а слѣдовательно и спасенія человѣкъ можетъ достигнуть не иначе, какъ только путемъ сверхъестественнаго откровенія. Такое откровеніе сообщается человѣку или въ непосредственномъ соприкосновеніи его съ Божествомъ, или чрезъ посред-

женіе. Аполлоній, приласкавши его, сказалъ присутствовавшимъ, что левъ проситъ его открыть всѣмъ, чья душа въ немъ находится, и что въ немъ живетъ душа египетскаго царя Амазиса. Въ Индіи одинъ мудрецъ показалъ Аполлонію мальчика, въ котораго переселилась душа троянскаго героя Паламеда (Ibid., III, 22).—Ср. Zeller, III, 550, Anmerk. 3.

(1) Plut., de def., orac., X: εἴτε μάνγω τῶν περὶ Ζωροάστειν ὁ λόγος οὗτος ἐστίν, εἴτε Θράκιος ἀπ' Ὀρφείως, εἴτ' Αἰγύπτιος, ἢ Φρύγιος, ὡς τεμαίρομεθα ταῖς ἐκατέρωθι, τελεταῖς ἀναμειγμένα πολλὰ θητὰ καὶ πένθημα τῶν θρηταζομένων καὶ θρωμένων ἱερῶν ὀφάντες.

никовъ между Богомъ и людьми, чрезъ духовъ, демоновъ и богопосылаемыхъ людей, каковъ, по мнѣнію Филострата, былъ Аполлоній (¹). Подъ руководствомъ откровеннаго познанія добродѣтельныя и мудрыя души, по мѣрѣ своего очищенія и усовершенствованія, постепенно освобождаются отъ тѣла, становятся способными, постепенно возвышаясь, переходить въ блаженное состояніе героевъ и демоновъ (²) и наконецъ доходятъ до такого тѣснаго сближенія съ Божествомъ, что и сами становятся существами божественными (³). „Нѣтъ ничего противоестественнаго въ томъ, говоритъ Плутархъ, что добродѣтельныя души по своей природѣ и по божественному правосудію восходятъ изъ рода людей въ родъ героевъ, изъ героевъ становятся гевіями, и если очистятся до конца, отряхая отъ себя остатки смертности и силу страстей, то достигаютъ тогда высочайшаго блаженства и переходятъ изъ гевіевъ въ боговъ,— не по мнѣнію народа, прибавляетъ Плутархъ, а по справедливому и твердо-установленному порядку природы (⁴).

Для такого перехода человѣка въ божественную сущность не доставало однако теоретическихъ основаній. Если не всѣ, то многіе могли видѣть, что въ безсвязныхъ и туманныхъ воззрѣніяхъ неопиѳагорейцевъ невозможно остановиться и успокоиться на какойнибудь ясной истинѣ. Ни въ философскихъ разсужденіяхъ, ни въ откровеніяхъ, которымъ неопиѳагорейцы внимали въ экстазѣ, или изреченіяхъ оракуловъ, этой истинны не находилось, а истиннаго откровенія язычники не знали. Они ясно видѣли необходимость примиренія

(¹) V. Apoll., VIII, 7; ср. Plut., de defect. orac., X.

(²) Plut., ib: οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δὲ ἥρων εἰς δαίμονας αἱ βέλτορες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν; de Is. et Osir. XXV—XXX; de facie in orbe lunae, XXVIII.

(³) Plut., de def. orac., X: ἐκ δὲ δαιμόνων ὄλγαι (ψυχαὶ) μὲν ἐν χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θεώτητος μετέσχον. Такъ по мнѣнію Плутарха Озирисъ и Изиды изъ добрыхъ гевіевъ сдѣлались богами. De Is. et Osir., XXX.

(⁴) Vitae, Romulus, XXVIII.

враждебной противоположности между Богомъ и человекомъ, но не знали, что могло быть основаніемъ этого примиренія, и снова внимали ученію о душепереселеніи, освященному глубокою древностью. Съ практической стороны неопифагорейцы употребляли всевозможныя усилія, чтобы освободить душу отъ чувственныхъ оковъ, но всѣ ихъ усилія, всѣ подвиги ихъ строжайшаго аскетизма безъ познанія истины были похожи на попытки слѣпаго идти по трудной дорогѣ до отдаленной цѣли. При томъ они могли видѣть, что живому человеку нельзя преодолѣть свою чувственную природу до того, чтобы она, прекративши свои отправленія, перестала оказывать губельное вліяніе на душу, и необходимость душепереселенія грозила и ужасала безконечностью. Гдѣ же то познаніе, въ чемъ же та истина, которая могла бы безпрепятственно перевести человека къ Богу? Платонъ еще не отчаявался найти ее и спасти человека отъ золь его матеріальнаго существованія, но теперь язычество съ болѣзненнымъ отчаяніемъ стояло безсильнымъ предъ этимъ величайшимъ вопросомъ, постоянно занимавшимъ древній міръ, и теряло послѣднюю надежду достигнуть его рѣшенія. вмѣстѣ съ язычниками душевную тревогу и тоску неизвѣстности и беспомощности раздѣляли теперь и іудеи, которые, оторвавшись отъ сокровищъ истины и презрѣвъ богатство обѣтованій въ Божественномъ Откровеніи, обратились къ языческой мудрости. Въ Александріи они познакомились съ греческой философіей и нашли въ ней одну и ту же идею, одно и тоже желаніе спасенія, которое одушевляло ихъ самихъ. Это общее настроеніе умовъ заставляло ихъ сблизать ветхозавѣтное откровеніе съ ученіемъ языческой философіи, чтобы такимъ образомъ совмѣстить истину того и другаго. Ученый александрійскій іудей Филовъ (въ 1 в. по Р. Х.) сдѣлалъ систематическую попытку такого сближенія и построилъ систему, которая, по его намѣренію, должна была удовлетворить всѣ ожиданія язычниковъ и іудеевъ. Но и при свѣтѣ ветхозавѣтнаго откровенія Филовъ не нашелъ

истины и въ замѣнъ ее долженъ былъ принять необходимость душепереселенія. Онъ только вышелъ изъ таинственнаго мрака неопиѳагорейскаго ученія на болѣе ясный путь философіи Платона, такъ что его система составляетъ переходъ къ неоплатонизму (¹).

Средоточіемъ и виновникомъ всякаго бытія Филонъ, согласно съ богооткровеннымъ ученіемъ, но въ смыслѣ Платона, поставляетъ единаго невѣдомаго Бога, который въ Своемъ всесовершенствѣ выше всякаго качественнаго опредѣленія, такъ что Онъ въ Своей безусловности даже какъ бы не имѣетъ никакихъ свойствъ (*ἄτομος*) (²). Человѣку Онъ открывается только въ Своемъ разумѣ (*νοῦς* или *λόγος ἐνδιάθετος*), который отъ вѣчности носить всю совокупность идей всякаго бытія. Какъ совокупность идей, осуществляющихся въ мірѣ, Логосъ Филона имѣетъ значеніе міровой Души, а самое осуществленіе этихъ идей происходитъ посредствомъ соединенія ихъ, съ безформенной и безкачественной матеріей, которая существуетъ независимо отъ Бога (³), но только какъ простая возможность. Божественныя силы, или идеи, заключающіяся въ Логосѣ, истекая въ міръ (⁴), даютъ неразумной и мертвой матеріи разумъ и жизнь и одушевляютъ все существующее. Такимъ образомъ весь міръ наполненъ душами, которыя, какъ искры Божества, исходятъ отъ Логоса въ тьму матеріи и проливаютъ въ нее свѣтъ бытія (⁵). Чистыя изъ нихъ никогда не бываютъ

(¹) На сколько Филонъ былъ близокъ къ философіи Платона, выражаетъ поговорка: *Vel Plato philonizat, vel Philo platonizat.*

(²) *Sacr. leg. allegor.* 1, 142; 148. (*Philonis judaei op.* 1785, Erlangae).

(³) *De profug.* 310; *de somniis*, II, 208. Всѣ опредѣленія матеріи у Филона выражаютъ одинаково непримиримый дуализмъ, по которому матерія какъ и Богъ характеризуется однимъ и тѣмъ же выразительнымъ словомъ — *ἄτομος*; (*de mundi opific.*, 12; *de eo, quis rerum divinar. haeres sit*, 62.

(⁴) *Quod det. pot. insid. sol.*, 202.

(⁵) *De mundi opif.*, 100,

объяты пристрастіемъ и влеченіемъ къ земному; онѣ пребываютъ въ своей духовности и служатъ Отцу міровъ вѣстниками и посредниками въ отношеніяхъ Его къ другимъ низшимъ существамъ. Греки называютъ ихъ демонами и героями, а Моисей ангелами. Эти чистыя души по мнѣнію Филона наполняютъ свѣтила и планетныя пространства. „Эфирныя пространства не пустыня, говоритъ онъ, а скорѣе многолюдный городъ, въ которомъ граждане безсмертныя души“ (¹). Филонъ полагаетъ, что лѣстница, которую видѣлъ Іаковъ во снѣ, есть образъ воздуха. Простираясь отъ земли до небесъ, онъ составляетъ жилище безтѣлесныхъ душъ, однѣ изъ которыхъ нисходятъ въ земныя тѣла, а другія, возвращаясь, восходятъ на небо (²). Въ самомъ дѣлѣ, тѣ души, которыя имѣютъ пристрастіе и влеченіе къ землѣ, а потому нисходятъ къ ней ближе, поглощаются волнами чувственнаго бытія (³) и поселяются въ человѣческихъ тѣлахъ (⁴). Но тѣлесная оболочка для души есть величайшее несчастіе (⁵); она есть ужасная темница (⁶), изъ которой душа жаждетъ освобожденія какъ народъ израильскій изъ Египта (⁷). Тѣло облекаетъ душу какъ мертвый трупъ, тяжесть котораго она должна влечить въ теченіе всей земной жизни; душа находится въ немъ какъ въ гробу, или въ могилѣ, изъ которой она только послѣ смерти впервые пробуждается къ истинной жизни (⁸). Какъ частица Божественнаго Разума или Логоса (ἡ ἀπόπλασμα, ἡ ἀπαύρασμα) она находитъ свое спасе-

(¹) De gigant., 360; De somniis, I, 65.

(²) De somniis. I, 62.

(³) De gigant., 360.

(⁴) De somniis, I, 65.

(⁵) Quod det. pot. insid. soleat, 204.

(⁶) Sacr. leg. allegor., III, 266; ср. de migrat. Abrahami, 412; de agricult., 12.

(⁷) Qui rer. divinar. haeres sit 114.

(⁸) Sacr. leg. allegor., I, 182: ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης (ψυχῆς). εἰ δὲ ἀποθάνομεν, τῆς ψυχῆς ξώσης, τὸν ἰδίον

віе только въ познаніи своего тожества съ нимъ. Это познаніе отвращаетъ душу отъ чувственнаго міра, освобождаетъ отъ всякой связи съ матеріей и открываетъ для нея возможность возвращенія въ лоно Божественной Сущности (¹). Если же душа, пребывая въ тѣлѣ, не научится силою разума побѣждать чувственныя стремленія и привязанности, она подвергается необходимости дальнѣйшихъ переселеній въ другія тѣла (²).

Смѣшеніе элементовъ языческой философіи съ ветхозавѣтнымъ ученіемъ не привело къ какимъ нибудь новымъ результатамъ и только прибавило новое доказательство безсилія языческой мысли. Она не могла разорвать философскаго круга, въ которомъ вращались Пифагоръ и Платонъ, и возобновляя ихъ усилія, только расширяла его. Въ системѣ Филона дуализмъ Пифагора, Платона и всей греческой и даже восточной философіи сталъ переходить въ необъятный кругъ неоплатоническаго пантеизма, къ которому іудей-философа приближало развитіе ветхозавѣтной идеи единого Бога въ духѣ философіи Платона. Въ этомъ пантеизмѣ непримиримое противорѣчіе между духомъ и матеріей, Богомъ и міромъ получало логически формальное и по прежнему непослѣдовательное примиреніе, какъ въ міросозерцаніи индѣйцевъ. Рядомъ съ истиннымъ бытіемъ единого Бога, всесовершеннаго источника всякаго бытія, дѣйствительность представляла для мысли и жизни, со всею очевидностью и настоячивостью, другую сторону бытія, совершенно обратную къ первой и отъ которой человѣческой дѣхъ отвращался, какъ отъ источника зла и несовершенства. Но которая же изъ этихъ двухъ сторонъ бытія дѣйствительнѣе? Единое, или многое, —

βλον, και ἀπηλλαγμένης κακοῦ και νεκροῦ τῆ συνδετου σωματος; de agric., 12; de migrat. Abrah., 414. De somn., 1, 65.

(¹) *Quis rer. divinar. haer., 122; 126.*

(²) *De somniis, I, 64: τούτων (τῶν ψυχῶν) αἱ μὲν τὰ σύντροφα και συνήθη τοῦ θνητοῦ βλον ποθοῦσαι παχυνδρομοῦσαι αὐτῆς; ср. 66.*

добро, или зло,—бытіе, или небытіе,—духъ, или матерія? Филонъ, какъ іудей, остановился на идеѣ единаго Бога, почти отвергъ дѣйствительность матеріи и, какъ философъ, сошелся въ результатахъ своей мысли съ Платономъ. Такимъ образомъ по направленію Филона, поддерживаемому общимъ направленіемъ философской мысли въ разсматриваемое время, изъ древняго платонизма формировался новый, въ которомъ философія Платона получала новое оригинальное построеніе и развитіе. Но въ неоплатонизмѣ уже въ послѣдній разъ языческая мысль сдѣлала самостоятельную попытку отыскать истину и разрушить ту преграду, которая разъединяла человѣка съ Богомъ. Эту попытку предпринялъ ученикъ александрійскаго философа Аммонія Саккаса Плотинъ (205—270 по Р. X.).

Исканіе единой истины, въ которой не было бы никакихъ противорѣчій и противоположностей, привело Плотина къ признанію дѣйствительно существующимъ одного безкачественнаго и абсолютнаго Единаго (*τὸ αὐτόν*). Въѣ этого Единаго нѣтъ ничего, оно поглощаетъ всякое духовное и матеріальное бытіе, такъ что Единое есть все, и все есть Единое. Въ этомъ обобщеніи Плотинъ достигъ крайняго предѣла человѣческой мысли, до котораго уже дошли въ свое время индѣйцы, и въ научныхъ формахъ греческой философіи съ поразительнымъ сходствомъ воспроизвелъ индѣйское пантеистическое міросозерпаніе. Изъ безконечнаго и абсолютнаго Единаго Плотинъ извлекаетъ всю массу конечнаго и относительнаго бытія также посредствомъ постепенныхъ эманаций, которыя расходятся отъ единаго центра, постепенно ухудшаются, но постоянно стремятся къ своему Первоисточнику до тѣхъ поръ, пока все, отдѣлившееся отъ Единаго, не потонетъ вновь въ его пучинѣ, и отъ всякой индивидуальной эманации не останется ни различія, ни слѣда. Сначала въ безконечномъ Единомъ пробуждается дѣятельность Разума, божественный *νοῦς*, въ которомъ и образуется вся полнота идей всякаго бытія или весь мысленный

міръ (*κόσμος νοητός*). Въ составъ этого мысленнаго, духовнаго міра входитъ Душа міра чувственнаго, которая образуетъ переходъ къ міру чувственныхъ явленій. Этотъ переходъ происходитъ отъ высшаго къ низшему, отъ большаго къ меньшему, и міровая Душа распадается на множество отдѣльныхъ, другъ друга раждающихъ душъ, одушевляетъ весь міръ и проникаетъ все, какъ свѣтъ освѣщающій всѣ мѣста (¹). Тѣмъ не менѣе Плотинъ не доводитъ раздробленія міровой Души до совершенной отдѣльности и независимо самостоятельнаго бытія ея частей, какъ Платонъ. Она не коллективный субстратъ бытія и жизни въ мірѣ, а пантеистически замкнутое, единое начало: всѣ души въ концѣ всего одна душа (²). Міръ, говоритъ Плотинъ, не есть знаніе, построенное изъ мертвой матеріи, а живое существо, великій организмъ, въ которомъ проходитъ одна душа (³). Единая міровая Душа переходитъ въ матерію подобно тому, какъ одно лицо отражается на многихъ зеркалахъ, какъ одинъ голосъ бываетъ слышенъ многимъ (⁴). Но въ порядкѣ бытія разумная и обладающая совершенствами Единая міровая Душа постепенно теряетъ свою разумность, совершенство и самое единство и вотъ — въ процессъ саморазвитія Единаго, который Плотинъ хотѣлъ оградить отъ всякихъ противорѣчій, снова навязчиво вторгается матерія, какъ нѣчто вполне противоположное божественному единству и совершенствамъ (*πρότον καί над' αὐτό καθύ* (⁵). Кажущійся монизмъ системы Плотина разрушается, и далѣе Плотинъ, какъ бы не замѣчая пропасти, чрезъ которую онъ перебрасываетъ свою мысль, открыто повторяетъ древній дуализмъ всего языческаго мі-

¹) Ennead. III, 4, 4; IV, 9, 4.

(¹) Enn. III, 5, 4; VI, 5, 9: *πάσαι αἱ ψυχαὶ τούτου μιᾶς*.

(²) IV, 4, 36.

(³) *Ϛ*, 1, 8.

(⁴) I, 8, 3.

росозерцанія (¹). Въ своихъ разсужденіяхъ объ отношеніи чувственнаго міра къ духовному онъ обыкновенно принимаетъ уже давнымъ существованіе матеріи, какъ первичнаго злаго начала, враждебнаго духу, и только уже старается опредѣлить, отчего зависить соединеніе души, чистой частицы божественнаго Единаго, съ тѣломъ, которое составляетъ *δέυτερον κινόν* (²). По смыслу своей системы, Плотинъ причину этого соединенія видитъ въ той необходимости движенія отъ истиннаго бытія къ небытію, которая возникла въ саморазвитіи Единаго (³). Въ послѣдовательности, съ какою части божественной міровой Души въ своемъ движеніи удаляются отъ своего Первоисточника, отъ безконечнаго Единаго, переходятъ отъ большаго къ меньшему (⁴), онъ теряютъ и его совершенства. Духовность переходитъ въ тѣлесность, простота въ сложность, неизмѣнное бытіе въ рожденіе, бессмертіе въ смертное измѣненіе и т. д., а всѣ эти отрицанія истиннаго бытія (*στέρησις, πένια πωτελής*) и составляютъ то, что называется матеріей и становится для души невыразимымъ зломъ и несчастіемъ. Но, какъ бы частица божественной міровой Души ни была подавлена тяжестью матеріи, отъ которой она какъ бы мельчаетъ (*ψυχή ήττον*) (⁵) она по своей божественной сущности не перестаетъ оставаться чистою и свободною отъ чувственнаго оскверненія (⁶). Матеріальное зло, грѣховная нечистота остается для нея внѣшней, какъ мрачныя стѣны темницы для невиннаго узника. Съ точки зрѣнія Плотина слѣдуетъ сказать больше: матерія не только внѣшнее, механическое прираженіе къ чистой сущности духа, она сама по себѣ даже вовсе не имѣетъ никакого

(¹) Ср. напр. Епн. II, 4, 6.

(²) I, 8, 3—5; Ср. II, 4, 16.

(³) Ср. напр. III, 2, 2; IV, 8, 7.

(⁴) IV, 3, 15: *εις ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι.*

(⁵) IV, 3, 17.

(⁶) IV, 7, 9—10.

реального существованія (¹). Сама душа обуславливаетъ ея бытіе въ той или другой формѣ, потому что только въ ея истинномъ бытіи первоначально могла возникнуть и осуществиться противоположность, только богатство ея собственнаго бытія могло перейти въ недостатокъ, а никакъ не наоборотъ. Этотъ недостатокъ выражается въ неразуміи души, и образуетъ неразумную душу, которая вмѣсто истиннаго безтѣлеснаго бытія созидаетъ тѣлесную форму, поддерживаетъ ее, и вмѣстѣ съ тѣломъ облакаетъ частицу божественнаго Разума (²). Такимъ образомъ матерія имѣетъ только кажущееся бытіе, и только своею видимостью обольщаетъ душу, которая по ослѣпленію приписываетъ ей истинное бытіе (³), а чѣмъ больше въ этомъ убѣждается, тѣмъ меньше заботится о своемъ спасеніи и остается въ ея власти. Въ этомъ смыслѣ соединеніе души съ тѣломъ есть не только несоотвѣтствующее ея природѣ состояніе, но и грѣховное растлѣніе, паденіе, которое навлекаетъ на нее соотвѣтствующее наказаніе (⁴). По степени совершенства первое мѣсто для жилища душъ, истекающихъ изъ единой Души міра есть небесное пространство съ его свѣтилами и планетами (⁵). Здѣсь онѣ еще близки къ сверхчувственному міру божественнаго Разума, вмѣщающаго всю полноту истины и блага, и созерцаютъ его въ блаженствѣ божественной жизни (⁶). Далѣе слѣдуютъ сонмы небесныхъ духовъ и демоновъ, т. е. существъ, которыя, по общему представленію древности, постепенно наполняли пропасть между духовнымъ и чувственнымъ міромъ, не-

(¹) III, 6, 7: *μη ὄν δ' ἄν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κήνησις*
μη ὄν, ἢ στάσις μη ὄν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μη ὄν.

(²) IV, 8, 8.

(³) III, 6, 7.

(⁴) IV, 8, 4: *εἰληπται οὖν πεσοῦσα.*

(⁵) IV, 3, 17; ср. II, 9, 5.

(⁶) V, 8, 3; IV, 4, 8.

избѣжную въ пантеистическомъ міросозерцаніи (¹). Затѣмъ души, все болѣе ослѣпляемыя чувственнымъ обольщеніемъ, нисходятъ въ человѣческія тѣла. Человѣкъ есть высшая форма чувственного міра и, соединяя въ своемъ составѣ духовное и тѣлесное начало, отображаетъ въ маломъ видѣ весь великій міръ, въ которомъ живетъ великая міровая Душа.

Итакъ, прежде чѣмъ человѣкъ начинаетъ путь своей земной жизни, его душа предсуществуетъ въ сверхчувственномъ мірѣ (²) и оттуда, по непонятной всеобщей необходимости движенія и развитія изъ Единаго многого, совершаетъ нисхождение (*κάθοδος*) въ чувственный міръ (³), теряетъ свое высокое достоинство и соединяется съ тѣломъ, которое соотвѣтствуетъ ей качествамъ (⁴), а по силѣ этихъ качествъ становится виновною въ излишней привязанности къ чувственному міру (⁵). Плотинъ называетъ тѣло истинною рѣкою забвенія, Летою, погружаясь въ которую душа забываетъ свое небесное происхожденіе и истинное безсмертное бытіе. Душа находится въ немъ какъ въ узахъ, погребена какъ въ могилѣ (⁶). Для спасенія она должна посредствомъ познанія и созерцанія припоминать свое прежнее блаженное состояніе, стремиться къ бѣгству изъ чувственного плѣна и къ возвращенію (*ἀνοδος*) въ горній міръ (⁷). Это нисхождение и восхождение

(¹) III, 5, 6; VI, 7, 6. — Плотинъ также убѣжденъ, что эти духи и демоны вступаютъ въ близкія отношенія съ людьми и оказываютъ на нихъ благотѣльное вліяніе.

(²) VI, 4, 14: *πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκ τῶν ἀνθρώπων, ἄλλοι ὄντες, καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ, καὶ νοῦς συνημιμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ.*

(³) IV, 8, 5.

(⁴) IV, 3, 15—16; 24; 8, 4; ср. 7, 13.

(⁵) IV, 8, 5.

(⁶) IV, 8, 4: *πρὸς τῷ δεσμῷ οὐσα... τεθάψθαι τε λέγεται καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι.*

(⁷) Ib. *ἐπιστραφεῖσα δὲ πρὸς νόησιν λυεσθαι τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν.*

душъ по закону необходимости и по своимъ нравственнымъ качествамъ заставляеть ихъ подвергаться различнымъ, безчисленнымъ переселеніямъ, продолжительность которыхъ не подлежитъ никакому опредѣленію (*).

Въ ученіи о душепереселеніи Плотинъ слѣдуетъ древнимъ философамъ, Гераклиту, Эмпедоклу, Пифагору и особенно божественному Платону (*θεῖος Πλάτων*) (**), но развиваетъ его согласно съ своимъ философскимъ пантеизмомъ, по которому онъ до послѣдней крайности, живо напоминающей индѣйцевъ, проводитъ разрывъ между душой и тѣломъ. Онъ уподобляетъ тѣло человѣка лиръ, которою пользуются, пока возможно. Когда лира сдѣлается негодной, то, если остается желаніе играть, ее перемѣняютъ, а если желаніе прекращается, тогда и лира становится не нужной. При смерти тѣла душа свиваетъ его какъ одежду,—по своей природѣ стремится въ горній міръ и улетаетъ въ воздушное пространство (**). Но если разумная душа при этомъ еще не свободна отъ чувственныхъ элементовъ души неразумной, которая связывала ее съ тѣломъ и теперь, какъ-бы прилипнувъ къ ея чистой сущности, выходитъ вмѣстѣ съ нею изъ тѣла,—чувственная тяжесть снова клонитъ ее къ землѣ. Какъ актеръ въ драмѣ, представлявшій убитое лицо, по требованію піесы снова является на сцену, только подъ другою маской, такъ и душа, повинуваясь закону необходимости, ищетъ себѣ новаго мѣста, новаго тѣлеснаго жилища. Плотинъ такъ строго пантеистически проводитъ этотъ законъ необходимости, что не допускаетъ въ избравіи новой жизни никакого участія со стороны самой души, какъ

(*) *Ib.*: γίνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης, τὸν τε ἐκὰς βίον, τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλεον μὲν τὸν ἐκὰς αἱ δύναται πλεον τῷ νῶ συνῆναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεον αἰς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει, ἢ τύχαις ὑπῆρξεν. При этомъ Плотинъ ссылается на Платона. IV, 3, 15: αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω, αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσκηρόμεναι.

(*) IV, 8, 1.

(*) III, 4, 6.

это допускалъ Платонъ. Качества новой тѣлесной формы для души опредѣляются сами собою, потому что они составляютъ простой и неизбѣжный результатъ самого тѣла и дѣятельности неразумной души (¹). Чистая частица Божества, разумная душа, совершенно безучастна къ тому, что дѣлается въ ея тѣлесной темницѣ; она не можетъ по самой своей природѣ принять на свою сущность чувственные аффекты и грѣховную нечистоту и, въ темницѣ тѣла, пассивно слѣдуетъ внушеніямъ и требованіямъ своего тюремщика — неразумной души (²). Эта грѣховная покорность зависитъ отъ того, что разумная душа, забывая истину и не заботясь о ея познаніи, сама совпадаетъ съ неразуміемъ неразумной души и слѣдуетъ за нею. Въ своихъ несчастныхъ и мучительныхъ переселеніяхъ она страдаетъ и расплачивается, по своему невѣденію, какъ бы за чужіе грѣхи, которые ея чистому существу вовсе чужды, несвойственны и даже невозможны. Новое тѣло, новое заключеніе для нея есть плодъ чужихъ дѣлъ, чужихъ преступленій, при которыхъ она была постороннимъ и недогадливымъ, неумѣющимъ устранить опасность зрителемъ. Такъ бываетъ, что душа въ различныхъ образахъ переходитъ весь міръ, при чемъ каждый изъ этихъ образовъ опредѣляется господствующею страстью и преобладающею дѣятельностью неразумной души (³). Кто вель болѣе или менѣе разумную человѣческую жизнь, тотъ вознаграждается чело­вѣкомъ; а кто жилъ только для чувственности, у того душа послѣ смерти переселяется именно въ такое животное, которое соотвѣтствуетъ его образу жизни. Необузданный гнѣвъ вводитъ души въ различныхъ дикихъ звѣрей; души разгульныхъ и развратныхъ людей переселяются

(¹) IV, 3, 13.

(²) I, 1, 9; ср. 7.

(³) III, 4, 2: πάντα δὲ οὐρανόν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδεσιν, ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἶδει. ἢ ἐν λογικῷ, ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φητικῷ....
Ἐξελθοῦσα δὲ ὅ τι περ ἐπλεόνασε, τοῦτο γίγνεται. Ср. 2, 4.

въ прозорливыхъ и жирныхъ животныхъ; полное обладаніе чувственности низводитъ душу даже въ растенія (¹); любители музыки становятся пѣвчими птицами, невѣжественные астрономы высоко парящими птицами, неблагоразумные цари орлами, мирные граждане пчелами и т. п. (²). Всѣ эти образцы переселеній Плотинъ представляетъ въ духѣ Платона, но другія подробности живо напоминаютъ мелочное примѣненіе закона возмездія у индѣйцевъ. Такъ дурные господа становятся рабами, богатые-бѣдными; кто совершилъ убійство, въ послѣдующей жизни самъ будетъ убитъ; кто убилъ свою мать, тотъ самъ сдѣлается женщиной и матерью, чтобы въ свою очередь быть убитымъ сыномъ (³). Все, чтò человекъ терпитъ, или чѣмъ наслаждается въ своей настоящей жизни, есть результатъ его прошедшей жизни (⁴). Но такъ какъ прошедшая жизнь, по смыслу ученія Плотина, составляетъ естественный и послѣдовательный результатъ постепеннаго развитія и ухудшенія Единаго, то въ разнообразныхъ переселеніяхъ для души, ослѣпленной роковымъ неразуміемъ и увлекаемой роковою необходимостью, открывается широкой путь въ темную глубину зла и матеріи. Самъ Плотинъ низводитъ ее даже въ растенія, въ которыхъ душа, по отсутствію всякихъ слѣдовъ разумной дѣятельности, могла и даже должна была подвергнуться нескончаемому рабству матеріи. Потому онъ существенной задачей своей философіи ставитъ спасеніе души и воссоединеніе ея съ Божествомъ, съ Единымъ. „Стремленіе къ единству съ Божествомъ составляетъ исходный пунктъ неоплатонической системы, говоритъ Целлеръ; раздвоеніе духа съ самимъ собою, чувство отчужденія отъ Бога, убѣжденіе въ неистинности, пустотѣ и суетности всякаго конечнаго бытія, все это

(¹) III, 4, 2; IV, 4, 27; 7, 14; VI, 7, 6; I, 1, 11.

(²) III, 4, 2. Ср. Ambros., de bono morte, X, 43.

(³) III, 2, 13.

(⁴) Ib.: ἀλλὰ ἤρ ποτε ταῦτα ποιήσας, ἃ νῦν ἐστι πάσχων.

было ея движущимъ мотивомъ (¹). Для осуществленія великой задачи спасенія человѣка Плотинъ впрочемъ не могъ придумать ничего новаго и изъ своей фило-софской теоріи выходить на тѣже пути, какими шель Платонъ и неопиэагорейцы. Онъ только можетъ быть глубже проводить мысль о природной чистотѣ души, о ея истинномъ бытіи и въ противоположности съ ней о пустотѣ и ничтожествѣ матеріи, по которому она рядомъ съ истиннымъ бытіемъ души оказывается призракомъ. Проводя разрывъ между духомъ и тѣломъ до пантеистическаго абсолютизма, Плотинъ только на такомъ разрывѣ и основываетъ возможность спасенія души, которая сама по себѣ уже чиста и божественна. Только по незнанію она держится въ тѣлѣ, думая, что это тѣло настолько обладаетъ истиннымъ бытіемъ, что она можетъ жить въ соединеніи съ нимъ. Если человѣкъ закроетъ окна души своей, всѣ внѣшнія чувства, погаситъ пламя своихъ страстей и пожеланій и сосредоточитъ все свое вниманіе и размышленіе на сущности своего духа, онъ тотчасъ познаетъ ложь и обольщеніе, въ которомъ держитъ его матерія (²). Чувственные призраки, окружающіе душу въ ея тѣлесной формѣ, разсѣваются, и душа, въ созерцаніи свѣта истины, становится свободной отъ всякаго желанія прильнуть къ какимъ-нибудь другимъ подобнымъ же призракамъ. Человѣку такимъ образомъ стоитъ только открыть свои духовныя очи и познать истинную, идеально-божественную сущность своего духа, чтобы съ кажущейся дѣйствительности матеріальнаго міра спала маска, онъ открылся бы въ полномъ своемъ ничтожествѣ и уже не могъ бы завлечь прозрѣвшую душу въ свои сѣти въ другой разъ. Такое познаніе начинается діалектическимъ размышленіемъ (*διάλογος, λογισμός*); но діалектика, опираясь на свидѣтельство чувствъ, вообще

(¹) Zeller, III, 679.

(²) Enn. I, 2, 3.

на воздѣйствія и внушенія вѣшняго міра, не можетъ осуществить такого познанія истины, по которому душа не нуждалась бы ни въ какой тѣлесной формѣ и отдѣлялась бы отъ всякаго прикосновенія къ чувственному. Для достиженія полной степени познанія истинно сущаго, которое Едино, Плотинъ требуетъ, въ пантеистическомъ духѣ своей системы, чтобы мысль чловѣка отвлеклась отъ всего мыслимаго, обратилась бы на саму себя, потеряла бы въ абсолютномъ тождествѣ и единствѣ съ самой собою всякую форму и опредѣленность, безусловно-всякое отношеніе къ вѣшнему міру, перешла бы въ мистическій экстазъ (*ἐκστασις*), въ самозабвеніе, въ безразличіе самосознанія, въ безразличное единство Единого (¹). Съ этого пункта душа даже при жизни можетъ достигать воссоединенія съ Божествомъ, хотя на вѣсколько мгновеній (²), а по смерти, если она при жизни стремилась къ Единому, постепенно возвышается по планетнымъ пространствамъ, гдѣ вкушаетъ неизреченное блаженство въ созерцаніи чистаго божественнаго Разума. Наконецъ она востекаетъ выше всего чувственнаго, сверхчувственнаго и даже мыслимаго, становится богомъ, достигаетъ полной простоты (*ἀπλοσις*) бытія, въ которой нѣтъ ни движенія, ни жизни, ни мысли, ни сознанія, и такимъ образомъ погружается въ неподвижное безразличіе Единого (³).

Нельзя не замѣтить поразительнаго сходства между міросозерцаніемъ Платона и индѣйскихъ философовъ. Это сходство многимъ подало поводъ думать, что неоплатонизмъ, между различными вліяніями, развивался подъ преобладаніемъ индѣйскаго. Нѣкоторыя обстоятельства даютъ этому предположенію значительную степень

(¹) VI, 7, 34.

(²) По крайней мѣрѣ Плотину это удавалось, какъ онъ самъ утверждаетъ (VI, 8, 1; VI, 9, 4; 9) и какъ свидѣтельствуетъ его біографъ Порфирій (Vit. Plot., 23).

(³) V, 8, 11; VI, 7, 34, особенно 35 и VI, 9, 11.

вѣроятія. Порфирій, ученикъ и поклонникъ Плотина, передаетъ въ своемъ описаніи его жизни, что Плотинъ питалъ глубокое уваженіе къ восточной мудрости и для ближайшаго знакомства съ нею рѣшился на опасное участіе въ походѣ Гордіана на Персію ⁽¹⁾, при чемъ не остается сомнѣнія, что онъ достигъ своей цѣли. Целлеръ, стараясь по обыкновенію оградить развитіе греческой философіи отъ всякихъ постороннихъ вліяній, не хочетъ признать, что въ неоплатоническую систему вошли восточные элементы. Онъ находитъ, что у Плотина Единое переходитъ въ ряды эманаций динамически, а не субстанціально ⁽²⁾, во, помимо того, что подобное различеніе невѣрно, названіе динамической эманации не полагаетъ никакой существенной разницы между идеями неоплатонизма и индѣйской философіи ⁽³⁾. Съ другой стороны, Порфирій, ближайшій ученикъ и послѣдователь Плотина, самъ говоритъ о сходствѣ неоплатонической системы съ восточными міросозерцаніями, особенно браминовъ и халдейскихъ маговъ ⁽⁴⁾, и это сходство имѣетъ въ глазахъ Порфирія далеко не случайный характеръ, а оказывается результатомъ хорошаго знакомства и изученія восточныхъ системъ ⁽⁵⁾. Какъ бы то ни было, со всею ясностью очевидно, что греческая философія въ неоплатонизмъ пришла къ результатамъ восточнаго созерцанія и вмѣстѣ съ нимъ сказала свое послѣднее слово.

Послѣдователи Плотина уже не покушались—потому что и не могли—измѣнить даннаго имъ направленія философіи, и исключительно занялись мелочнымъ опредѣленіемъ и разъясненіемъ средствъ освобожденія и спасенія человѣческой души. „Какое значеніе имѣ-

⁽¹⁾ Vit. Plot., 3.

⁽²⁾ Zeller, III, 688.

⁽³⁾ См. Lassen, Indische Alterthumsk. III, 353.

⁽⁴⁾ De abstinentia, IV, 6 и сл.; 17; ср. Procl. in Tim., 64, B.

⁽⁵⁾ То же можно видѣть у Ямблиха въ De mysteriis, VI, 7; VII, 4; VIII, 1 и сл.

ють рѣчи философовъ, спрашиваетъ талантливѣйшій послѣдователь Плотина Порфирій (233—304 по Р. Х.), если онѣ не умѣютъ исцѣлить болѣзней души? Чѣмъ инымъ можетъ и долженъ быть философъ, какъ не врачомъ больной души“? (1). Согласно съ своимъ учителемъ, Порфирій училъ, что всѣ страданія человеческой души происходятъ отъ ея механическаго соединенія съ тѣломъ, чуждымъ ея природѣ, которое, вмѣшая въ себѣ всю бездну чувственнаго зла, служитъ причиною отчужденія души отъ божественной жизни (*ἀπιστία*) (2). Предъ своимъ вступленіемъ въ земную жизнь, она предсуществуетъ въ небесныхъ пространствахъ (3), въ соитіи духовъ и демоновъ, откуда чрезъ семь планетныхъ сферъ нисходитъ на землю, заимствуетъ изъ этихъ сферъ тонкую оболочку низшей, чувственной души (4), и заключается въ темницу тѣла, изъ которой она должна стремиться къ освобожденію (5). По взгляду Порфирія человекъ въ своей земной жизни подобенъ тому, кто послѣ долгого скитальчества и отсутствія изъ отечества, страстно спѣшитъ возвратиться. Но кто, хочетъ быть хорошо принятымъ въ своемъ отечествѣ, тотъ долженъ отстать отъ чуждыхъ нравовъ, къ которымъ онъ привыкъ на чужбинѣ. Только тогда онъ можетъ найти тотъ же путь, какимъ шелъ на землю (6). Въ противномъ случаѣ неизбежно переселеніе души, которое Порфирій, по свидѣтельству блаженнаго Августина (7), ограничи-

(1) Ad Marcell., XXXI (по Целлеру).—Подобныя выраженія можно встрѣтить не у одного Порфирія.

(2) *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ*, VII; ср. XXI.

(3) Ibid. XXXIX; ср. Stob., II, 388.

(4) Stob. I. c; *ἀφορμαὶ*, XXXIII; Procl, in Tim., 311, A (по Целлеру). Здѣсь Порфирій очевидно усваиваетъ извѣстныя намъ восточныя представленія.

(5) *Ἀφορμαὶ*, XLI.

(6) De abstinent. ab. esu anim., I, 30 (по Целлеру).

(7) De civit. Dei, X, 30; *puduit scilicet illud credere*, замѣчаетъ при этомъ блаж. Августинъ, *ne mater fortasse filium in*

валъ только человѣческими тѣлами. Впрочемъ у Порфирія можно встрѣтить и такія выраженія, которыя не исключаютъ возможности переселенія человѣческой души и въ тѣла животныхъ. Напр. въ сочиненіи противъ употребленія животной пищи (*De abstinentia ab esu animalium*) онъ въ основаніе своихъ взглядовъ прямо приводитъ мнѣніе, что многія души животныхъ имѣютъ человѣческое происхожденіе ⁽¹⁾. Какъ бы то ни было, всѣ несовершенныя души неизбѣжно должны переходить въ новыя тѣла ⁽²⁾. По разлученіи съ тѣломъ душа совершаетъ восхожденіе (*ἀνοδος*) ⁽³⁾ въ небесное пространство съ тонкою чувственною оболочкою ⁽⁴⁾. Но при этомъ чистая душа постепенно освобождается отъ этой оболочки, восходитъ въ эфиръ и достигаетъ соединенія съ Богомъ; менѣе чистая поселяется на солнцѣ; а если еще больше влечется къ землѣ, то занимаетъ мѣсто на лунѣ () и наконецъ вовсе неочищенная душа, упавши въ земныя тѣла, подвергается совершенному невѣдѣнію сущаго, мраку и младенчеству ⁽⁵⁾. Привязанность къ тѣлу и привычка къ чувственнымъ образамъ про-

mulam revoluta vectaret; et non puduit hoc credere, ubi revoluta mater in puellam filio forsitan nuberet.

⁽¹⁾ *De abstinent. III. Stob., I, 1048* (по Целлеру). Душа, привязанная къ чувственности, говоритъ Порфирій, снова погружается въ водоворотъ бытія и ведетъ злосчастную животную жизнь: *εἰς γοῦθῃ σώματα καὶ βίους βολερούς.—εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος.*

⁽²⁾ *Stob., I. c.*—Порфирій, ссылаясь на Плотина, раздѣляетъ народное мнѣніе, что души насильственно умершихъ остаются на вѣкоторое время вблизи трупа, какъ бы не зная, куда идти.—*De abstin. II, 47* и сл.

⁽³⁾ Объ этомъ восхожденіи Порфирій написалъ особенное сочиненіе, которое до насъ не дошло. См. *De civit. Dei, X, 29.*

⁽⁴⁾ *Ἀφορμαί, XXXII: ἐξελούση γὰρ αὐτῇ τοῦ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτᾶ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο*

⁽⁵⁾ *Ibid.; Stob., I, 1054.*

⁽⁶⁾ *Ἀφορμαί, ib.: πεσοῦσης δὲ εἰς σώματα... ὄγνοια ἔπεται τοῦ ὄντος τελεία, καὶ σιότησις καὶ νηπιότης.*—Такое же ученіе излагаетъ Проклъ (уже въ V в. по Р. X.). См. *Zeller, III, 943—951.*

изводитъ въ ней воображаемое впечатлѣніе тѣлесной формы (*τύπος τῆς φαντασίας*), и она привлекаетъ на себя материальное тѣло⁽¹⁾. Отяжелѣвшій такимъ образомъ духъ проникаетъ даже въ подземныя мѣста, почему и говорятъ, что душа идетъ въ подземный міръ. Не сама чистая субстанція духа переходитъ съ мѣста на мѣсто, поясняетъ Порфирій въ духѣ Плотина, а различныя тѣла, за пристрастіями и стремленіями которыхъ душа слѣдуетъ только по везанію⁽²⁾. Единственное средство для спасенія отъ необходимости душепереселеній Порфирій также, какъ и Плотинъ, находитъ въ познаніи истинно-сущаго и въ экстатическомъ погруженіи въ пучину бытія Единаго⁽³⁾, которое для совершенно очистившейся души переходитъ по смерти ея тѣла въ полное погашеніе всякаго личнаго бытія⁽⁴⁾.

Послѣ Плотина и Порфирія неоплатоническая философія мало по малу уступаетъ силѣ христіанской истины и теряетъ всякое значеніе. На развалинахъ философской мысли ея послѣдователи уже стараются только поддержать одряхлѣвшее и отжившее язычество. Они отыскиваютъ какой-то высшій смыслъ въ народной языческой религіи, сопоставляютъ ее съ христіанствомъ, на которое нападаютъ со всеѣмъ озлобленіемъ безсилія, пускаются въ мелочныя фантастическія разсужденія о сверхъчувственномъ мірѣ духовъ, демоновъ и безтѣлесныхъ героевъ, объ ихъ таинственныхъ отношеніяхъ къ людямъ, о таинственныхъ откровеніяхъ Божества; вмѣстѣ съ тѣмъ они

(1) Ibid. — Порфирій, сообразно съ неоплатоническимъ отрицаніемъ дѣйствительнаго существованія матеріи, называетъ тѣло τὸ εἶδωλον.

(2) Ibid.: οὐχ ὅτι ἡ αὐτὴ οὐσία μεταβαίνει τόπους, καὶ ἐν τόποις γίνεται. ἀλλ' ὅτι τῶν πεφυκότων σωμάτων τόπους μεταβαίνειν, καὶ εἰληχέναι τόπους, στίσεις ἀναδέχεται, δεχομένων αὐτὴν κατὰ τὰς ἐπιτηδειότητας τῶν τοιούτων σωμάτων ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν ποιῆς διαθήσεως.

(3) Порфирій сознается, что ему только одинъ разъ на 68 году его жизни удалось прійти въ экстатическое соединеніе съ Божествомъ. См. Vit. Plot., 23.

(4) Stob., I, 1022 и сл.; 1034. Ср. De civit. Dei, X, 30.

продолжаютъ древнія дуалистическія воззрѣнія на природу человѣка и аскетическіе взгляды на жизнь, стремятся къ соединенію съ Божествомъ, которое достигается въ позваніи и экстазѣ и по прежнему принимаютъ душепереселеніе. Характеристическимъ выраженіемъ занятій и учевій неоплатониковъ въ разсматриваемое время служитъ сочиненіе, приписываемое Ямблиху (въ IV в. по Р. X.), „о таинствахъ“ (*De mysteriis*) и написанное отъ имени египетскаго жреца Абамона въ отвѣтъ на письмо Порфірія къ жрецу Анебону по различнымъ важнымъ вопросамъ. Главное содержаніе этого сочиненія состоитъ въ изображеніи іерархическаго порядка духовныхъ существъ и ихъ отношеній другъ къ другу и къ чувственному міру. Отъ единой истинной, но безкачественной божественной Сущности, объясняетъ это сочиненіе, истекаетъ божественное начало идеальнаго, сверхчувственнаго міра (*νοητάρχης*), а отъ этого начала постепенно происходятъ цѣлыя классы духовныхъ существъ и наконецъ души, которыя нисходятъ въ земныя тѣла⁽¹⁾. Изъ своей тѣлесной оболочки души стремятся къ освобожденію, но путь этого освобожденія преграждается необходимостью переселеній, которыя могутъ то возвышать человѣка до состоянія демоновъ и притомъ добрыхъ, или злыхъ⁽²⁾, то снова низвергать его въ узы и мракъ матеріи. Впрочемъ Ямблихъ допускаетъ переселеніе души только въ человѣческія тѣла⁽³⁾ и полагаетъ даже, что души поселяются въ человѣческихъ тѣлахъ не только подъ вліяніемъ грѣховнаго пристрастія къ чувственности, но и по любви къ людямъ, чтобы научить ихъ истинѣ⁽⁴⁾. При этомъ Ямблихъ уже мало цѣнитъ

(1) *De myster.*, VIII, 7.

(2) *De Civit. Dei*, IX, 11.

(3) *Nemes.*, de nat. homin., II, 117 (по Целлеру).—Также Героклъ (у Стобея) и Гермесь.—См. Rinck, *Th.* II, Abth. 2, S. 476.

(4) Zeller, III, 891.—Это мнѣніе раздѣляетъ Сирианъ,—*Procl.*, in *Tim.* 324, D.

силу и значеніе философіи въ дѣлѣ спасенія человѣка отъ бѣдствій земной жизни и душепереселенія. По его воззрѣнію не философское познаніе извлекаетъ душу изъ оковъ чувственности, а высшее и непосредственное откровеніе Божества, теургическіе обряды и разныя таинственныя магическія средства. Такимъ образомъ жрецы для Ямблиха несравненно выше философовъ и дѣйствительнѣе возвышаютъ душу къ единенію съ Божествомъ ('). У позднѣйшихъ неоплатониковъ (въ афинской школѣ, у Прокла) философія утрачиваетъ почти всякое значеніе, и мысль обращается исключительно къ фантастической классификаціи истеченій первоединой Сущности, которыя въ различныхъ видоизмѣненіяхъ переходятъ чрезъ всѣ элементы матеріальнаго міра и между прочимъ чрезъ человѣческія тѣла, гдѣ они подвергаются за грѣхи прошлой жизни безчисленнымъ бѣдствіямъ и страданіямъ ('). Отъ этихъ бѣдствій и страданій послѣдніе языческіе философы въ умственномъ одѣженіи все искали спасенія въ безличномъ исчезновеніи въ качественной пустотѣ Единаго.

Теперь языческая философская мысль прошла всѣ возможные пути, завершила полный кругъ своего развитія и—возвратилась къ своимъ исходнымъ началамъ, положеннымъ въ восточныхъ міросозерцаніяхъ. Она возбуждала умственныя силы всѣхъ націй древняго міра и послѣ всевозможныхъ усилій пришла къ тѣмъ же результатамъ, какіе уже были однажды достигнуты индѣйцами. Сходство неоплатоническихъ идей съ индѣйскими до того ощутительно, или очевидно, что въ нѣкоторыхъ пунктахъ первыя представляютъ точное воспроизведеніе послѣднихъ, вѣрнее не только въ общей ихъ постановкѣ и развитіи, но и въ частныхъ отгѣнкахъ ('). Однѣ и тѣже основныя идеи опредѣляютъ

(') De myster., II, 11; VI, 6, X, 1.

(') Zeller. III, 939—951.

(') У Риттера по поводу книги Ямблиха de mysteriis, какъ бы невольнo вырывается замѣчаніе, что неоплатоники выражаютъ *ganz übereinstimmend* съ индѣйскими философами.

характеръ и содержаніе индѣйскаго и неоплатоническаго созерцанія. Настоячиво проводится ученіе, что истинно и дѣйствительно только божественное Единое и что весь матеріальный міръ есть ложь, оболъщеніе, призракъ (*επιφάνεια, εἶδωλον καὶ φάντασμα ὄψου*). Тѣмъ не меньше, этотъ призракъ со всею его ложью и несказаннымъ зломъ плотно облекаетъ человѣчскій духъ, чистую искру Божества, погашаетъ его въ волнахъ чувственнаго бытія, вмѣстѣ съ ними перебрасываетъ (*μεταβάλλει*) его изъ одного состоянія въ другое, изъ одного тѣла въ другое и даже вовсе потопляетъ въ глубинѣ матеріальнаго ничтожества. Душа, обитающая въ человѣкѣ, видитъ весь ужасъ своего положенія, страдаетъ, бессильно борется съ волнами житейскаго моря и жаждетъ тихаго пристанища и спасенія. Но религія язычества давно оказывается бессильной подать какую нибудь дѣйствительную помощь страждущему грѣховнымъ недугомъ человѣчеству и успокоить всѣ тревоги и мученія грѣшной совѣсти; она переходитъ въ скептицизмъ, грубое невѣріе и отчаянное безбожіе. Еще Платонъ впервые предложилъ для спасенія человѣка и избавленія его отъ невыносимо-мучительной необходимости душепереселенія философію и съ этою же цѣлію, слѣдуя примѣру своего учителя Сократа, соединилъ философскую теорію съ этикой. Послѣ Аристотеля философія, какъ извѣстно, развивалась преимущественно изъ этическихъ началъ, и у неопифагорейцевъ даже перешла въ аскетическій кодексъ противоположностей между духомъ и плотію и правильна для ихъ примиренія. Плотинъ попытался было отрѣшить философское познаніе отъ этики, дать перевѣсъ чистому умозрѣнію и оставить въ сторонѣ грубую матеріальную дѣйствительность, какъ полное ничтожество; но съ высоты своей системы еще съ большимъ влеченіемъ устремился къ этой дѣйствительности и вмѣстѣ къ аскетической морали, которая оказывалась вмѣстѣ съ познаніемъ существенно необходимой для очищенія человѣка. И какъ аскетизмъ сдѣлался крайностью

въ развитіи философской этики у неопифагорейцевъ и неоплатониковъ, такъ и философское познаніе у первыхъ, а особенно у послѣднихъ тоже перешло въ крайность. Діалектическое созерцаніе Платона доводится у Плотина до экстаза. Такимъ образомъ, послѣ того какъ философія взялась за дѣло освобожденія человѣка, она, какъ у индѣйцевъ, въ существѣ дѣла пришла къ однимъ и тѣмъ же результатамъ—къ теоретическому и практическому самоуничтоженію человѣка. Онъ долженъ былъ отречься отъ самого себя въ аскетизмѣ, погашать свою личность въ экстатическомъ соприкосновеніи съ Божествомъ при жизни и статическомъ, неподвижномъ единеніи съ Нимъ по смерти. вмѣстѣ съ тѣмъ развивалось и ученіе о душепереселеніи и совершило среди всѣхъ языческихъ народовъ снова такойже кругъ своего развитія, какой оно однажды уже прошло у индѣйцевъ. Сначала оно, послѣ младенческихъ народныхъ представленій, было средствомъ очищенія и спасенія души, затѣмъ мало по малу становилось недостаточнымъ и у Платона замѣнилось силою философскаго познанія, а затѣмъ легло всею тяжестью на сознаніе древняго человѣчества и вмѣсто спасительнаго средства сдѣлалось величайшимъ несчастіемъ, какъ его называлъ еще Платонъ. У неопифагорейцевъ и неоплатониковъ оно уже потеряло значеніе очистительнаго процесса и осталось только несчастною физическою и нравственною необходимостью, естественнымъ плодомъ человѣческихъ дѣлъ, какъ у буддистовъ. Подобно этимъ послѣднимъ неоплатоники старались устраничь эту необходимость дорогою жертвою потери человѣческой личности и самосознанія. Наконецъ, какъ у индѣйцевъ, ученіе о душепереселеніи на всѣхъ стадіяхъ своего развитія имѣло величайшее значеніе въ жизни язычниковъ; они не имѣли силы заподозрить его истинность и отвергнуть даже тогда, когда оно стало отравлять всѣ ихъ лучшія надежды. Въ послѣднія времена предъ пришествіемъ Спасителя палъ авторитетъ языческой религіи, перепутались и и извратились въ непонятномъ хаосѣ всѣ религіозныя

и философскія воззрѣнія, перемѣшались съ самыми нелѣпыми бреднями гоэтовъ, маговъ, теурговъ, оракуловъ, астрологовъ,—ученіе о душепереселеніи держалось, и если видоизмѣнялось, то всегда въ одномъ направленіи. Мало того: оно перешло къ сынамъ обѣтованія, къ избранному и богопросвѣщенному народу Божию, утвердилось, особенно подъ вліяніемъ ученія Филона, въ каббалѣ у раввиновъ и отпечатлѣло ясныя слѣды въ первые вѣка христіанства въ вѣдрахъ самой Церкви Христовой.

4. Душепереселеніе у іудейскихъ раввиновъ въ системѣ каббалы.

Ясное свидѣтельство относительно того, что ученіе о душепереселеніи перешло и къ іудеямъ, находится у Іосифа Флавія (¹). Правда, нѣкоторые ученые (напр. Реуссъ) находятъ основанія видѣть въ показаніи Флавія его собственную выдумку (²), но гораздо больше основаній принять его слова за чистую правду. Въ самомъ дѣлѣ, незадолго до Р. Х. іудеи разсѣялись повсюду, неизбѣжно пришли въ близкое соприкосновеніе со всеми народами древняго міра, особенно съ греками, и естественно, что не смотря на свою національную замкнутость, не могли остаться свободными отъ вліянія языческаго міросозерпанія. Какъ извѣстно, это вліяніе было особенно ощутительнымъ въ Александріи, какъ узлѣ, гдѣ завязывались всевозможныя

(¹) Antiquit. jud., XVІІІ, 1: фарисеи вѣруютъ, говоритъ Іосифъ, что душа нечестивыхъ людей *είργων αἰδίων προσιθίσθαι*, а душа добродѣтельныхъ *ῥαστώνη τῷ ἀναβιῶνι*; de bello jud., II, 8 (12), *ιδ: ψυχὴν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τῆν τῶν ἀγαθῶν μόνην*. Такимъ образомъ по Іосифу іудеи допускали переселеніе душъ только для добродѣтельныхъ людей, а души грѣшныхъ подвергались вѣчному мученію.

(²) Herzog, Artik. Pharisäer.

отношенія древнихъ народовъ. У Филона воздѣйствіе языческихъ идей вызвало даже своеобразную религіозно-философскую систему, въ которой ученіе о душепереселеніи, какъ мы видѣли, заняло весьма видное мѣсто. Еще своеобразнѣе, подѣ многоразличнѣйшими вліяніями, для которыхъ даже трудно опредѣлить время и мѣсто, составила у іудеевъ система каббалы, въ которой равнымъ образомъ проводится ученіе о душепереселеніи, такъ что свидѣтельство Іосифа Флавія дѣлается вполне достовѣрнымъ.

Подъ именемъ каббалы разумѣется прежде всего собраніе устнаго, дошедшаго по преданію закона (Мишна) и многочисленныхъ объясненій и предписаній ученыхъ раввиновъ (Гемара), извѣстное подѣ однимъ общимъ названіемъ талмуда, но главнымъ образомъ—религіозно-философскіе трактаты о твореніи міра (Сеферъ-еццира) и о сверхчувственномъ мірѣ (Зогаръ). Все это собраніе наполнено таинственными предавіями, аллегоріями, символами, вымыслами фантазіи и легендами, причемъ глубокое религіозно-философское умозрѣніе соединяется съ ребяческимъ легковѣріемъ и суевѣріемъ, особенно въ Сеферъ-еццира и Зогаръ. По своему происхожденію каббала по всей очевидности составляетъ продуктъ того смѣшенія религіозныхъ (особенно персійскихъ и халдейскихъ) и философскихъ (особенно неоплатоническихъ) элементовъ, которое началось для іудеевъ во времена вавилонскаго плѣна, развивалось подѣ вліяніемъ политическихъ перемѣнъ ихъ судьбы въ царствѣ Александра Великаго и достигло высшей степени въ Александріи ⁽¹⁾. Дѣйствительно, вся система каббалы построена на пантеистическихъ началахъ языческой мудрости. Міръ, вопреки ясному ученію св. Писанія, въ каббалѣ представляется рядомъ эманаций изъ единой, непостижимой Божественной Сущности ⁽²⁾ и,

⁽¹⁾ Ср. Herzog, Art. Kabbala.

⁽²⁾ Каббала, или религіозная филос. евреевъ Н. Соколова (Прав. Собес. 1870, III, 46; 116; Alm, Theologische Briefe II,

какъ у неопиѳагорейцевъ, выражается въ таинственныхъ, символическихъ числахъ. Человѣкъ есть образъ вселенной, микрокосмосъ, и его тѣло служить оболочкою духа точно также, какъ и весь міръ есть одежда Божія (¹). Посредствующимъ членомъ между чистымъ духомъ и тѣломъ служить низшая, осязающая душа, такъ что человѣкъ имѣетъ тотъ же тройственный составъ, который приписывается ему во всѣхъ языческихъ міросозерпаніяхъ. Его разумная душа предсуществуетъ отъ вѣка; по ученію раввиновъ Богъ сотворилъ всѣ души въ первый день и помѣстилъ ихъ въ сосудѣ или въ зефиротѣ Гуфѣ (²). Изъ этого сосуда онѣ постепенно изливаются на землю для плотскаго рожденія. Но такъ какъ въ глубинѣ существа Божія отъ вѣка предсуществуетъ все видимое и невидимое, высшее и низшее, то, по ученію каббалы, предсуществуютъ даже и человѣческія тѣла, какъ идеи тѣлесной формы для души, которая независимо отъ нея привходятъ въ актъ зачатія человѣка. Потому каббалисты утверждали даже, что души въ своемъ домірномъ существованіи уже различаются полами и соединены попарно, такъ что, вступая въ земную жизнь порознь, онѣ снова находятъ другъ друга, взаимно дополняютъ въ бракѣ и вмѣстѣ стремятся къ соединенію съ Богомъ, отъ Котораго онѣ проистекли (³). На пребываніе души въ земной жизни каббала смотритъ гораздо мягче и снисходительнѣе, чѣмъ религіозно-философскія системы язычества. Безъ всякаго сомнѣнія душа по своей природѣ желаетъ оставаться вѣчно въ соединеніи съ Богомъ,

900 и у него: Beer, *Iudische Sect.* II, 129; Emeck-Hamelech, 121; Nischmath, 5; ср. Nork, *Iudische Quellen*, 117.

(¹) Это сравненіе до подробностей проводится въ каббалѣ въ живыхъ поэтическихъ образахъ.

(²) Одинъ изъ 10 членовъ каббалистической эманации перваго порядка. — См. Alm, II, 898; Bastian, *Der Mensch in der Geschichte*, II, 360—361.

(³) Herzog, *A. Kabbala*.

но необходимость ея поселенія въ человѣческомъ тѣлѣ, возникающая изъ развитія Божественной Сущности, все таки не служитъ для нея изгнаніемъ и не составляетъ какого нибудь бѣдствія. Она нисходитъ на землю чистою и разумною и притомъ сравнительно только на короткое время. Земная жизнь служитъ для человѣка средствомъ воспитанія и укрѣпленія души въ добродѣтели. Лишь только чистый и разумный духъ приходитъ въ соприкосновеніе съ чувственнымъ міромъ, онъ, вспоминая небесное и сверхчувственное, получаетъ ясное сознаніе о самомъ себѣ, о своемъ высококомъ происхожденіи и назначеніи и тѣмъ сильнѣе жаждетъ возвращенія къ своему божественному Источнику. Если же, не смотря на всѣ добрые задатки для возвращенія къ Богу, какіе лежатъ въ самой природѣ души, она уклоняется ко грѣху, тогда очевидно вся тяжесть вины падаетъ на нее, и правосудіе Божіе осуждаетъ ее на вѣчное мученіе. Злая душа не имѣетъ для себя никакого оправданія, потому что премудрый и всеблагій Богъ даруетъ ей всѣ средства для прохожденія пути добродѣтели, ведущаго въ вѣчную жизнь въ Богѣ. Одно изъ этихъ средствъ и представляется въ душепереселеніи. Богъ переводитъ человѣческія души изъ однихъ тѣлъ въ другія съ тою цѣлью, чтобы, когда онѣ подвергнутся за свои грѣхи вѣчному осужденію, то не могли бы приводить въ свое оправданіе того, что онѣ или не имѣли времени для совершенія добродѣтели, или жили въ несоответствующихъ тѣлахъ, въ которыхъ нельзя было спастись. Такимъ образомъ въ каббалѣ идея душепереселенія получаетъ особенный и оригинальный смыслъ: оно служитъ средствомъ возвращенія къ Богу только для тѣхъ людей, которые не сошли совершенно съ пути спасенія ⁽¹⁾. Для богоизбраннаго народа, у котораго въ законѣ даны всѣ средства для очищенія грѣховной и плотской нечис-

(1) Эта черта снова подтверждаетъ приведенное свидѣтельство Флавія.

тоты и о спасеніи котораго Богъ печется по преимуществу и отечески, душепереселеніе не есть средство очищенія и спасенія, а какъ бы педагогическая мѣра. Оно съ одной стороны служитъ вразумительнымъ наказаніемъ, а съ другой даетъ и возможность исправленія и усовершенствованія. Въ самомъ дѣлѣ, въ теченіе одной земной жизни даже нѣтъ возможности, или по крайней мѣрѣ не представляется случая выполнить всѣ 248 заповѣдей, которыя заключаются въ книгахъ закона. Въ книгѣ Ціони напр. высказывается слѣдующее разсужденіе: кто не имѣетъ злой жены, тотъ не разводится съ нею и слѣдовательно не выполняетъ заповѣди, предписанной въ книгѣ Второзаконія ⁽¹⁾, по которой онъ обязанъ выдать злой женѣ разводную. Потому онъ долженъ родиться еще и вступить въ несчастный бракъ ⁽²⁾. Ученые раввины доказывали необходимость душепереселенія различными мѣстами св. Писанія. Такъ напр., ссылаясь на книгу Іова ⁽³⁾, они утверждали, что душа проходитъ въ своихъ переселеніяхъ три пути. Въ книгѣ Зогаръ въ толкованіи на Бытіе эти три пути душепереселенія объясняются слѣдующимъ образомъ: когда Богъ при твореніи міра помѣстилъ душу въ тѣло, она не исполнила воли Его. Тогда Богъ извлекъ ее, привилъ къ другому дереву (тѣлу) и перемѣнилъ ея имя. Это „перемѣна имени“, которая происходитъ при переселенія ея въ новое человѣческое тѣло. Такъ какъ душа и въ новомъ тѣлѣ

⁽¹⁾ Гл. XXIV, 1.

⁽²⁾ Alm, I, 96 и Anmerk.; II, 899, и у него: Веер, Geschichte der religiösen Secten der Juden, I, 135.

⁽³⁾ Гл. XXXIII, 29.—Настоящій смыслъ этого мѣста заключается въ томъ, что Богъ неоднократно подвергаетъ человѣка искушеніямъ и заставляетъ Іова пройти троакій путь бѣдствій—лишеніе имущества, гибель дѣтей и жестокою болѣзню.—Ср. Script. Sacr. Curs. compl., t. VII, p. 731.—Другое подобное мѣсто они указывали въ книгѣ пророка Исаіи, XXII, 14, впрочемъ по халдейскому переводу.

не приносила плодовъ добродѣтели, Богъ снова пересадилъ ее въ третье растеніе (тѣло) и совершенно измѣнилъ ея дѣла. Это „перемѣна дѣлъ“, когда душа переселяется въ животное ⁽¹⁾. По всѣмъ этимъ путямъ душа совершаетъ свои переселенія двоякимъ образомъ. Она или остается въ одномъ и томъ же тѣлѣ до самой его смерти (что раввины называютъ *gilgul*) или можетъ, оставивши свое тѣло, переходить въ другія, когда въ тѣхъ еще находятся свои души, такъ что въ одно и тоже время, въ одномъ и томъ же тѣлѣ могутъ жить нѣсколько душъ (что обозначается словомъ *ibbur*) ⁽²⁾. Впрочемъ раввины придавали значеніе только перваго рода душепереселенію и развивали его до мелочныхъ подробностей ⁽³⁾. Весь міръ вѣроваль, говорится въ *Nischmat chaajim*, что души преходящи, и человѣкъ предъ животнымъ не имѣетъ никакого преимущества, пока праотецъ Авраамъ не открылъ всѣмъ, что души живутъ и по смерти и изъ одного тѣла переходятъ въ другое по таинству *gilgul* ⁽⁴⁾. Зогаръ опредѣляетъ

(1) Что души могли переселяться и въ животныхъ, «во всякую плоть» раввины доказывали на основаніи XVI гл., 22 ст. книги Числъ, гдѣ Богъ называется Богомъ *духовъ* всякія плоти.—Ср. Gfrörer, *Urchristenthum*, II, Abth. 2, 83.

(2) Herzog, *Art. Pharisäer*; Alger, 477 и у него: Basnage, *Histoire des Juifs*, IV, ch. 30; Schröder *Judenthum*, II, K. 3; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, II, K. 1. — Въ Адамѣ, учить каббала, находилось 600000 еврейскихъ душъ, которыя вмѣстѣ съ нимъ согрѣшили. Онѣ должны были для исправленія постоянно вращаться въ различныхъ человѣческихъ тѣлахъ до самаго пришествія Мессіи.—См. Alm, II, 990, и у него: Nogk, *Rabbinische Quellen und Parallelen*, 15.—Возможность послѣдняго рода душепереселенія нѣкоторые изъ раввиновъ подтверждали между прочимъ существованіемъ одержимыхъ нечистыми духами, которыхъ (духовъ) они считали душами злыхъ людей.

(3) Alger, 168, и у него: Basnage, *Hist. des Juifs*, IV, ch. 30; Blackwood Magazine, 1833, April: *Traditions of the Rabbins*.

(4) Bastian, III, 97.

время этого перехода, на основаніи псалма CV, 8 и книги Исхода, XX, 6, до тысячи разъ. Такъ, по ученію раввиновъ, въ ветхозавѣтной исторіи душа Авеля перешла въ Сива, душа Каина въ того египтянина, котораго убилъ Моисей. Въ іерусалимскомъ таргумѣ толкованіе на XXV, 12, книги Числь объясняетъ, что душа Финееса перешла въ первосвященника Илію. Въ талмудическомъ трактатѣ Sanhendrin говорится, что душа Балаама переселилась въ Хусарсафема (Кушана-Риштаима), царя сирийской Месопотаміи (¹), но таже самая душа жила нѣкогда въ тѣлѣ Лавана. Душа Адама уже возраждалась въ тѣлѣ Давида и имѣетъ снова возродиться въ тѣлѣ Мессіи (²). Вѣрованіемъ въ переселеніе душъ, распространившимся между іудеями предъ пришествіемъ Христа Спасителя, объясняется между прочимъ, почему у нихъ существовали различныя предположенія о лицѣ І. Христа, такъ что, когда Онъ спросилъ своихъ учениковъ, за кого почитаютъ Его въ народѣ, они отвѣчали: одни за Іоанна крестителя, другіе за Илію, а иные за Іеремию, или за одного изъ пророковъ (³). Но души обыкновенныхъ людей переселяются, смотря по степени своей грѣховности и нужды въ исправленіи, не только въ человѣчeskія тѣла (⁴), но и въ животныхъ, въ змѣй, львовъ,

(¹) См. Суд., III, 8—10.

(²) По мнѣнію каббалистовъ это видно изъ самаго имени **אדמ** (Adm=Адамъ, Давидъ, Мессія). Въ подтвержденіе они указывали Іезек., XXXIV, 23 — Ср. Alm, II, 899.

(³) Матѣ., XVI, 13—14.—Ср. Neues theologisches Journal, herausgeg. von Ammon, Hänlein und Paulus, 1797, B. X, 755 и сл.; Herm. Witsii, Aegyptiaca et *δεκαφυλον*, p. 15—16. — Можетъ быть идея душепереселенія скрывается въ вопросѣ учениковъ Спасителя относительно слѣпорожденнаго (Іоан., IX, 2): равви, кто согрѣши, *сей ли*, или родителя его, *яко (ἵνα) слѣпὸς родισα*. Кальметъ выражается со всею рѣшительностію: *constat ex Evangelio opinionem illam (т. е. душепереселеніе) Iesu Christi aetate plurimum apud Iudaeos invaluisse. S. s. C. s., 740—741.*

(⁴) Безплодіе женщины было признакомъ, что душа ея находилась прежде этого въ тѣлѣ мужчины.

ословъ и т. п. (¹). Такъ 974 рода грѣшныхъ душъ входили въ овецъ Лавана, которыя потому такъ быстро и размножились въ стадахъ Іакова, а потомъ эти же самыя души, снова переселяясь въ человѣческія тѣла, были причиною сильнаго размноженія израильтянъ въ Египтѣ (²). Переселяясь изъ одного тѣла въ другое, душа удобно можетъ достигать той степени совершенства, которой она не могла, или не успѣвала достигнуть въ первомъ тѣлѣ. По окончаніи всѣхъ подвиговъ, по исполненіи всего закона, ея переселенія оканчиваются, и она готовою идетъ къ Богу, который принимаетъ ее къ Себѣ съ поцѣлуемъ (³). Тогда она постепенно восходитъ на высшую степень бытія, въ седьмую палатку жизни, которая называется Святое Святыхъ. Здѣсь всѣ души соединяются съ Высочайшею душою, объемлющею и проникающею весь міръ. Тамъ все приходитъ въ единство и совершенство, все смѣшивается въ одной мысли, обнимающей и наполняющей вселенную. Въ этомъ состояніи тварь не можетъ отличаться отъ Творца, у нея таже мысль, таже воля,—она повелѣваетъ вселенною, и Богъ исполняетъ ея повелѣнія (⁴).

(¹) S. s. C. c., 742: Menass. ben Israel, de resurrectione mortuorum, II, 18; ср. Bastian, III, 96; Alm, II, 899, и у него: Beer, jud. Sect., II, 142.

(²) Bastian, I. c., и у него: Jalkat Rubeni. Ср. Witsii, Aegypt. et др., 16.

(³) S. s. C. c., 743; Herzog, A. Pharisäer.

(⁴) Прав. Собес., 1870, т. III, 132.

III.

Слѣды ученія о душепереселеніи въ первые вѣка христіанства въ гностическихъ системахъ, у манихеевъ и Оригена.

—

Критическое указаніе главнѣйшихъ источниковъ.

Языческая идея душепереселенія провикала въ нѣдра Церкви Христовой среди тѣхъ еретическихъ ученій, которыя, подѣ влияніемъ языческой реакціи, возникали съ самыхъ первыхъ временъ христіанства и въ которыхъ христіанская истина была перемѣшана съ языческими заблужденіями, или даже подвергалась совершенному искаженію. Но почти всѣ свѣденія, какія мы имѣемъ объ этихъ еретическихъ ученіяхъ, извѣстныхъ подѣ общимъ названіемъ гностицизма, ограничиваются тѣмъ, что можно найти въ сочиненіяхъ св. отцовъ и учителей Церкви, написанныхъ въ защиту христіанской истины. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этихъ же сочиненіяхъ указываются и слѣды ученія о душепереселеніи въ первые вѣка христіанства. Такъ на примѣръ нѣкоторыя подробности его у карпократіанъ излагаются въ XXV гл. первой книги противъ ересей св. Иринея, епископа лѣонскаго, а у другихъ гностиковъ въ XXXII—XXXIV гл. второй книги, и хотя нѣкоторые изъ западныхъ ученыхъ вмѣняютъ въ вину св. Иринею извѣстную долю враждебнаго пристрастія къ врагамъ истинной вѣры, достаточно короче познакомиться съ его сочиненіемъ, чтобы признать его вполне надежнымъ руко-

водителемъ. Не менѣе надежное руководство и полезныя указанія можно найти у Климента Александрійскаго (особенно въ Строматахъ), Тертулліана, Оригена (особенно въ сочиненіи противъ Цельса и въ Философуменахъ, которыя Л. Дункеръ приписываетъ впрочемъ Ипполиту), Евсевія, Θεодорита и Елифанія. Относительно манихейскаго ученія всѣ нужныя и достаточныя свѣденія находятся въ сочиненіяхъ бл. Августина, направленныхъ противъ манихейскихъ заблужденій. Ученая критика можетъ находить изслѣдованія и разсужденія св. отцовъ и учителей Церкви недостаточно полными и точными, такъ что ученые изслѣдователи христіанской древности и до сихъ поръ несогласны въ рѣшеніи многихъ вопросовъ относительно происхожденія и развитія причудливо сложныхъ, странныхъ и фантастическихъ системъ гностиковъ и сродныхъ съ ними манихеевъ; и до сихъ поръ ихъ отношеніе къ языческимъ міросозерцаніямъ, къ іудейству и христіанству, а также взаимная связь и подробности ихъ ученія подають поводъ къ составленію различныхъ искусственныхъ теорій и толкованій. Но для тѣхъ данныхъ, которыя имѣють ближайшую связь съ предметомъ настоящаго изслѣдованія и могутъ быть почерпнуты изъ сочиненій названныхъ отцовъ и учителей Церкви, вся спорная сторона дѣла въ гностицизмѣ не имѣеть особеннаго и важнаго значенія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣтъ викакой нужды и никакого повода дѣлать особенныя догадки, или спорить о происхожденіи идеи душепереселенія и о ея развитіи у гностиковъ. Само собою ясно, что она опредѣляется вліяніемъ языческой философіи и что ея развитіе и подробности не могутъ отступать отъ типа, давнаго въ философіи. Даже еще меньше: въ гностическихъ системахъ языческое ученіе о душепереселеніи уже теряетъ свою опредѣленность и проходитъ только въ видѣ послѣднихъ слѣдовъ, исчезающихъ въ свѣтѣ христіанской истины, такъ что и ученые изслѣдователи гностицизма въ свою очередь обращаютъ на него самое мимолетное и поверхностное вниманіе. Такимъ образомъ творенія

св. отцовъ и учителей въ настоящемъ случаѣ остаются не только надежными, но и главными источниками, а новѣйшія историко-критическія изслѣдованія даютъ только руководящую нить для пониманія общаго характера, основныхъ началъ, взаимной связи гностическихъ системъ и ихъ отношеній къ язычеству, іудейству и христіанству. Съ этой стороны требованіямъ и задачамъ настоящаго изслѣдованія достаточно удовлетворяютъ *Histoire critique du gnosticisme* (1828) Маттера, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* (1843) Неандера и уже извѣстныя сочиненія Штѣкля и Риттера ⁽¹⁾, потому что въ каждомъ изъ этихъ сочиненій съ достаточною полнотою и основательностію разсматриваются различныя стороны гностицизма. Маттеръ со всею подробностію изслѣдуетъ отношеніе гностическихъ системъ къ языческимъ міросозерцаніямъ и ихъ взаимную связь между собою; Неандеръ съ церковно-исторической точки зрѣнія опредѣляетъ ихъ отношеніе къ христіанству; Риттеръ извлекаетъ и разсматриваетъ ихъ философское содержаніе, а Штѣкль спеціально занимается ихъ религіозно-философскимъ ученіемъ о душѣ. Наконецъ, что касается идеи душепереселенія у Оригена, онъ проводитъ ее въ своемъ главномъ учено-богословскомъ трактатѣ *περὶ ἀρχῶν* и такимъ образомъ говоритъ самъ за себя. Тѣмъ не меньше, при изученіи Оригена необходимое и незамѣнимое пособіе представляетъ монографія Редепенвинга *Origenes*. Только какъ разъ относительно душепереселенія Редепенвингъ въ текстѣ самой книги приписываетъ его Оригену, а въ приложеніи отрицаетъ и такимъ образомъ не высказываетъ никакого опредѣленнаго взгляда.

(1) Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte n. Gesch. der Philosophie.

(2) Ученіе Оригена о душѣ излагается также у Штѣкля.

1. Душпереселеніе въ различныхъ гностическихъ системахъ.

Господь нашъ І. Христосъ, просвѣщающій всякаго человѣка, грядущаго въ міръ, озаряетъ свѣтомъ истины и его посмертную участь. Явившись на землѣ, Онъ возвѣстилъ людямъ истинный путь спасенія и достиженія вѣчнаго блаженства и сдѣлалъ этотъ путь вполне доступнымъ для всякаго человѣка. Стремленія, предчувствія и гаданія древняго человѣчества разрѣшаются въ положительномъ фактѣ искупленія всего человѣческаго рода страданіями и крестною смертію Спасителя. Совершилась великая тайна спасенія всего человѣчества отъ рабства грѣху и смерти, и въ таинствахъ христіанской вѣры, какъ благодатный Божественный даръ, открылась возможность примиренія и общенія грѣшнаго человѣка съ Богомъ. То познаніе истины, котораго такъ страстно добивались языческіе философы, даво всему человѣчеству въ познаніи истинъ христіанской вѣры, и притомъ это познаніе доступно не однимъ избраннымъ, аристократамъ ума, а для всѣхъ, даже буйхъ и неразумныхъ,—даже младенцевъ. Христіанская истина объяснила и упразднила тотъ печальный разладъ между духомъ и плотію, который былъ камнемъ претыканія для языческой мысли, и для истиннаго христіанина открылся прямой и ясный путь къ блаженному безсмертію въ общеніи съ Богомъ ⁽¹⁾. Искупленный пречистою кровію Христовою христіанинъ становится по духу и тѣлу чадомъ Божиимъ ⁽²⁾ и не имѣетъ нужды употреблять всѣ усилія, чтобы свергнуть съ себя одежду плоти, которая въ лицѣ самого Богочеловѣка І. Христа вознесена и спасаена одесную Бога Отца ⁽³⁾. Для своего спасенія христіанинъ только

⁽¹⁾ Галат. IV; Ефес., II.

⁽²⁾ Римл., VIII; Галат., IV; Ефес. I и II; 1 Коринв., V и мн. др. мѣста.

⁽³⁾ 2 Кор., V; Ефес. II.

совлекается ветхаго челоѣка, тлѣющаго въ похотяхъ и грѣхѣхъ и не прибѣгаетъ къ философскому, или экста- тическому погашенію своей живой личности. Обновляе- мый и животворимый во спасеніе благодатию Божіею, онъ предназначенъ къ вѣчному блаженству весь, въ полномъ составѣ своей личности. Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ, и безсмертная душа челоѣка назначена не къ такому мертвому, аморфному безсмертію въ сліяніи съ Божествомъ, какое представляли себѣ язычники, потому что всѣ умирающіе о Господѣ воскреснутъ и будутъ про- славлены вмѣстѣ съ своими тѣлами, какъ и Христосъ, на- чало нашего воскресенія (¹). Чаяніе воскресенія и жизни будущаго вѣка теперь уже не допускаетъ языческой идеи душепереселенія, и она съ первыхъ вѣковъ христіанства мало по малу начинаетъ разлагаться и исчезать какъ туманъ при появленіи яркихъ и живительныхъ лучей солнца.

Конечно, великій переворотъ, произведенный хри- стіанствомъ въ умахъ челоѣчества, совершился не вдругъ. Религіозныя и философскія идеи, которыя про- ходятъ длинный путь развитія, которыми долго живетъ челоѣчество, всегда отличаются устойчивостью, въ практической жизни обнаруживающеюся въ сосредото- ченно-гордомъ, или отчаянно-дѣятельномъ консерва- тизмѣ. Какъ бы сильно ни были расшатаны предъ яв- леніемъ христіанства основы язычества, въ немъ еще было достаточно консервативной силы и жизнѣности, чтобы своими плевелами мѣшать возрастанію пшеницы, посягнутой небеснымъ Сѣятелемъ. Съ самыхъ первыхъ временъ христіанства распространеніе христіанской истины встрѣчало со стороны язычества сильное проти- водѣйствіе. Помимо грубой силы гонителей, не менѣе сильная, но гораздо болѣе опасная реакція шла со стороны языческихъ ученыхъ и философовъ. Эти по- слѣдніе употребляли всевозможныя усилія показать, что христіанство не только не даетъ міру какой ни- будь новой истины, но даже и то, что въ немъ достой-

(¹) 1 Кор. XV.

но вниманія, гораздо ниже языческой религіи и философіи. Съ этою цѣлью неопиэагореецъ Филостратъ, какъ извѣстно, составилъ жизнеописаніе Аполлонія Тіанскаго, въ которомъ этотъ послѣдній противопоставляется І. Христу, какъ лицо божественное, творившее чудеса и знаменія, а неоплатоническіе философы, какъ Порфирій, старались очистить народную религію и отыскать въ ней высокій смыслъ. Съ другой стороны, простота и общедоступность христіанской истины и преобладаніе вѣры надъ разумомъ было несродно съ скептицизмомъ, раціонализмомъ, или мистикой разныхъ философскихъ направленій. Проповѣдь о Распятіи казалась іудеямъ соблазномъ, а еллинамъ безуміемъ. Вслѣдствіе такихъ обстоятельствъ въ первые же вѣка христіанства многіе изъ болѣе или менѣе образованныхъ людей, принимая христіанскую вѣру, не отрѣшались и отъ языческихъ преданій, не разставались съ языческою мудростью. Они усиливались ввести истину божественную въ формы человѣческаго разума, однимъ словомъ понять то, во чтѣ нужно было вѣровать, и такимъ образомъ превращали вѣру въ знаніе (*γνώσις*) по языческому идеалу. Было неизбѣжно, что такіе люди новую Божественную истину внесутъ въ кругъ старыхъ философскихъ системъ, нальютъ новое вино въ старые мѣхи. Такъ дѣйствительно и случилось въ гностическихъ системахъ. Стараясь для разумнѣнія христіанской истины ввести приемы языческихъ философскихъ школъ, гностики естественно подбирали для своихъ системъ только то, чтѣ въ христіанствѣ было сходно съ ихъ личнымъ религіозно-философскимъ воспитаніемъ и направленіемъ, а несходныя черты старались сглаживать, или обходить и даже замѣняли ихъ вымыслами своей фантазіи. Такимъ образомъ въ гностическихъ системахъ христіанство, оставаясь ихъ существенною составною частью, смѣшивается и интегрируется съ самыми разнородными чуждыми элементами ('). Въ нихъ отчетливо, хотя не во всѣхъ си-

(') Центромъ развитія гносиса была Сирія и Египеть.

стемахъ одинаково, обозначаются элементы пантеистическихъ міросозерданій египтянъ, индѣйцевъ, неопиетгорейцевъ, послѣдователей Филона и неоплатониковъ⁽¹⁾. Особенно обширное вліяніе на гносисъ оказало парсійское дуалистическое міросозерданіе, такъ что Неандеръ спрашиваетъ, не слѣдуетъ-ли считать востокъ и именно Сирію общимъ отечествомъ всего гностицизма⁽²⁾. Отсюда гностическія системы по своему построенію и содержанію представляютъ такое причудливое разнообразіе, такіе неуловимые оттѣнки, что при изслѣдованіи ихъ историческая критика встрѣчаетъ непреодолимыя затрудненія.

Впрочемъ есть общая черта, которая проходитъ во всѣхъ гностическихъ системахъ и придаетъ имъ общій характеръ. Гносисъ, какъ стремленіе къ высшему познанію истины, коренится на почвѣ языческаго религіозно-философскаго созерцанія. Всѣ гностики безъ исключенія продолжали тоже, что было предметомъ всей языческой философіи и ближайшимъ образомъ неоплатонической теоріи и практики; смѣшеніе всѣхъ ученій у нихъ также было продолженіемъ дохристіанскаго синкретизма. Ни древняя языческая религія, ни философія не могла примирить дуализмъ между духомъ и матеріей, не могла наполнить пропасти между Божествомъ и міромъ, въ которомъ человѣкъ чувствовалъ себя непонятнымъ членомъ, соединяющимъ въ себѣ и духовное и матеріальное, и божественное и

(1) Neander, Allgemeine Geschichte der christlich. Religion und Kirche, 1843, V. II, 637. Неандеръ полагаетъ, что у гностиковъ восточные элементы преобладаютъ надъ греческими, и онъ называетъ ихъ восточными теософами (Ib., S. 641). Ср. егоже Gnostische Syst., 201; Lassen, Indische Alterth., III, 380; 404, и у него: Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwickl., S. 18 и сл.; Bohlen, Das alte Indien, I, 369—374.

(2) Neander, o. c. 652; Matter, Histoire critique du gnosticisme, I, 105—126.

человѣческое. Теперь, когда христіанство возвѣстило міру о разрушеніи враждебнаго средостѣнія, гностики сдѣлали попытку безсиліе языческой мысли укрѣпить богооткровеннымъ познаніемъ, и такимъ образомъ естественно смѣшивали въ своихъ системахъ языческую философію съ іудейскимъ и христіанскимъ ученіемъ. Но, будучи прямымъ продолженіемъ того же синкретическаго философскаго движенія, которое началось еще до явленія христіанства, гностицизмъ сохраняетъ типическія черты языческаго религіозно - философскаго созерцанія. Языческая философская аксіома, по которой изъ ничего ничего не бываетъ, заставляла гностиковъ для объясненія всего существующаго вносить въ самое существо Божіе процессъ постепеннаго развитія, причемъ матерія является или простымъ, безкачественнымъ отрицаніемъ единаго Сущаго, пустотою (*κένωμα*), несущимъ (*τὸ μη ὄν*), или самостоятельнымъ и независимымъ началомъ, совѣчнымъ съ Богомъ. Такимъ образомъ они уже съ самыхъ основныхъ пунктовъ своихъ системъ попадали въ старую колею пантеизма, или дуализма. По отличительнымъ чертамъ этихъ двухъ направленій, гностиковъ раздѣляютъ на два главныхъ класса,—на александрійскихъ, у которыхъ подъ вліяніемъ греческой философіи преобладаетъ пантеизмъ, и на сирійскихъ, у которыхъ подъ вліяніемъ парсизма преобладаетъ дуализмъ (¹). Но если еще въ язычествѣ эти два направленія не были чужды другъ друга, такъ что одно заключалось въ другомъ, то въ гностицизмѣ еще ярче и характеристичнѣе обнаруживается ихъ тѣсное сродство и органическая связь. Въ гностическихъ системахъ можно замѣчать безчисленные переходы отъ тѣхъ взглядовъ, по которымъ духъ и матерія, добро и зло, свѣтъ и тѣма въ концѣ всего совпадаютъ въ Единомъ, къ тѣмъ, по которымъ всѣ нравственныя и

(¹) Неандеръ (о. с., В. II, 647) находитъ впрочемъ, что такое дѣленіе можетъ быть допущено только in abstracto.

физическія противоположности совпадаютъ въ двухъ совѣчныхъ началахъ, въ Богѣ и матеріи. Наконецъ ихъ общій языческій типъ со всею ясностію обнаруживается и завершается въ ученіи о душепереселеніи. Болѣе или менѣе ясные слѣды этого ученія, не имѣя опредѣленнаго специфическаго значенія для той или другой системы порознь, составляютъ общую черту во всемъ гностицизмѣ, такъ что ихъ удобнѣе разсматривать помимо частнаго содержанія и классификаціи гностическихъ системъ, въ непосредственной и понятной связи съ ихъ общими языческими началами.

Эти общія языческія начала, съ которыми у гностиковъ непосредственно соединяется идея душепереселенія, заключаются, какъ замѣчено, въ пантеистическомъ или дуалистическомъ объясненіи всего существующаго. Гностики, изъ смѣшенія христіанскаго откровеннаго ученія о единомъ Богѣ съ философскими идеями, въ различныхъ формахъ повторяютъ языческое ученіе о единой и непостижимой божественной Сущности, которая путемъ эманаций послѣдовательно развивается въ безчисленные ряды существъ, населяющихъ небо и землю. У Сатурнина и Вардесана (ум. ок. 181 г.) эта непостижимая Сущность называется *πατήρ ἄγνοστος*, у Карпократа и Василида (ум. около 133 г.) *ὁ ἀκατονομαστος, ἄρρητος, μία ἀρχή, πατήρ ὄλων*, у Валентина (ум. около 140 г.) *βυθός* (Глубина), *προπάτωρ*. Это верховное Существо находится въ постоянномъ тождествѣ съ самимъ Собою, но чрезъ Свою собственную мысль (*ἐννοια*) проявляется въ различныхъ существахъ и такимъ образомъ служитъ зародышемъ всѣхъ вещей (*ῥίζωμα τῶν ὄλων*). Полнота (*πληρωμα*) Его божественной жизни и совершенствъ изливается во вѣѣ (*προβαλλει*) и образуетъ цѣлостный и полный міръ (Плерому) вѣчныхъ (*αἰών*) духовныхъ существъ, эоновъ⁽¹⁾, въ которыхъ у гностиковъ

(1) Первый усвоилъ названіе эоновъ истеченіямъ божественной Сущности Валентинъ.

олицетворяются различныя божественныя свойства и дѣйствія, почему они и носятъ соответствующія названія ⁽¹⁾. Въ различныхъ сочетаніяхъ (*ἐν σιξογίᾳ*), которыя гностики представляли довольно чувственнымъ образомъ, эти зоны заключаютъ сѣмена дальнѣйшаго развитія жизни. Изъ нихъ постепенно происходятъ новыя изліянія (*προβολαί*) и притомъ такъ, что каждая послѣдующая ступень происходящихъ отъ нихъ существъ все дальше и дальше удаляется отъ единого источника всякой жизни. Идея такой послѣдовательной эманации выражается у гностиковъ въ различныхъ образахъ. Они представляютъ ее въ видѣ численнаго развитія первоединой Сущности на подобіе пифагорейцевъ ⁽²⁾, или въ видѣ истеченія лучей свѣта отъ единого источника, или сравниваютъ развитіе бытія съ произнесеніемъ различныхъ буквъ и слоговъ, звуки которыхъ постепенно замираютъ въ воздухѣ. При постепенномъ удаленіи отъ первоначальной Глубины, въ которой вмѣщается вся полнота бытія и совершенствъ, зоны само собою теряютъ эту полноту, становятся ограниченнѣе, несовершеннѣе и такимъ образомъ Плерома (полнота) божественнаго бытія переходитъ къ кеномѣ (пустотѣ), въ соприкосновеніи и смѣшеніи съ которой и происходитъ видимый міръ. Эта пустота, не имѣющая ничего истиннаго и божественнаго, есть матерія. Но у александрійскихъ гностиковъ (Василида, Валентина, офитовъ) эта пустая матерія не самостоятельная сущность, а призрачное обнаруженіе въ самихъ зонахъ утраты божественныхъ совершенствъ ⁽³⁾. Чѣмъ больше зоны удаляются отъ Глубины, тѣмъ сильнѣе сознаютъ умаленіе своихъ совершенствъ и стремятся къ

(1) Νοῦς, Λόγος, Σοφία, Δύναμις, Ἀληθεία, Ζωή, Ἀνθρώπος, Ἐκκλησία, Παράκλητος, Πνεῦμα и проч.

(2) Священное значеніе чиселъ проходитъ почти во всѣхъ гностическихъ системахъ.

(3) Подробности у Риттера, V, 261.

источнику их полноты. Въ низшемъ эонѣ, въ Софіи, это желаніе становится наконецъ непреодолимымъ, такъ что ея *ἐνθυσιασ* нарушаетъ гармонію божественной Плеромы, изливается за ея предѣлы и превращается здѣсь въ низшую Софію (*Σοφία Ἀχαμωβ*) ⁽¹⁾. Въ этой послѣдней ощущеніе утраты божественныхъ совершенствъ сопровождается печалью, страхомъ, тоскою и желаніемъ возвратиться въ Плерому и такимъ образомъ служить началомъ чувственныхъ, матеріальныхъ формъ и психической жизни, въ которыхъ эти чувства выражаются. Непосредственно отъ Ахамоэъ происходитъ Деміургъ, источникъ психической жизни, который, слагая элементы чувства и души, какъ ихъ живаго психическаго выраженія, творитъ весь чувственный міръ, начиная отъ планетныхъ міровъ и оканчивая землю со всѣмъ, что на ней существуетъ. У Василида всѣ существа, постепенно происходящія отъ Софіи въ соединеніи съ зономъ *Δύναμις*, предварительно распредѣляются на пространствѣ 365 небесъ, таинственно обозначаемыхъ словомъ *Ἀβραξας* или *Ἀβρασαξ*. Только отъ послѣдняго неба развитіе Божественной Сущности, по мѣрѣ истощенія ея совершенствъ, переходитъ въ формы чувственно-матеріальнаго міра. Напротивъ у сирійскихъ гностиковъ (Сатурнина, Вардесава, Маркіона) пустая матерія представляетъ самостоятельную сущность, независимую отъ развитія Божества. Тѣмъ не меньше содержаніе этой сущности одинаково и у нихъ. Если Божество, какъ полнота бытія и совершенствъ, есть все, то матерія, какъ его прямая противоположность, есть ничто, пустота. Потому и результаты развитія бытія изъ Божественнаго Существа при самостоятельности матеріи также одинаковы. Божественные эоны или порожденія постепенно доходятъ до соприкосновенія съ матеріей, механически смѣшиваются съ нею, даютъ ея мертвой и аморфной сущности живые образы и такимъ образомъ производятъ чувственный міръ ⁽²⁾. Какъ бы то ни было,

(1) Iren., Contra haer., l. 1, 2, 3—4; 4, 1.

(2) См. Matter, 1, 305 и сл.

во всѣхъ гностическихъ системахъ непрерывная послѣдовательность и постепенность въ развитіи божественной Сущности вводитъ ее въ матеріальный міръ и ведетъ къ тому, что въ этомъ мірѣ, при всемъ его удаленіи отъ Божества, не все состоитъ изъ однихъ низшихъ, чувственныхъ и психическихъ элементовъ. Въ океанѣ матеріи, какъ говорили офиты, изливаются высшія сѣмена Божественнаго Существа и сосредоточиваются въ высшей формѣ чувственного міра, въ человѣкѣ. Въ составъ человѣка привходитъ высшее эоническое начало, лучъ божественнаго свѣта, и образуетъ въ немъ разумную душу, которая такимъ образомъ предсуществуетъ въ полнотѣ божественной Плеромы (¹). Поученію Валентина, когда Деміургъ сотворилъ человѣка, Ахамоѣ безъ его вѣдома, тайно вложила въ его чувственно-психическое созданіе сѣмя духа (²). По Василиду душа человѣка есть вдохновеніе высочайшаго Духа, а тѣло образовано изъ матеріи низшими небесными силами (³). Сходныя черты представляетъ ученіе Сатурнина и Вардесана. По Сатурнину низшіе ангелы образуютъ міръ и человѣка, въ которомъ они хотѣли удержать искру божественнаго Свѣта. Но они не были въ силахъ довести свое твореніе до конца, такъ что человѣкъ у нихъ вышелъ въ родѣ червя, ползающаго по землѣ. Тогда верховное Божество изъ состраданія вселяетъ въ это созданіе свѣтъ Своего разума, и оно становится настоящимъ человѣкомъ. У Вардесана человѣкъ есть порожденіе эоновъ и сначала, не имѣя

(¹) Идея предсуществованія души проходитъ у всѣхъ гностиковъ. По крайней мѣрѣ она ясно выражается у Василида (Clem. Alex., Strom., IV, 12; ср. Stöckl, II, 41) и Карпократа, у котораго души въ домірномъ существованіи окружаютъ божественную Монаду (*ἡ μετὰ τοῦ ἀγενήτου θεοῦ περιφορά*) и движутся вмѣстѣ съ нею какъ въ извѣстномъ миѣ Платона (См. Neander, II, 775; Matter, II, 269).

(²) Iren., C. haer., I, 5, 5—6.

(³) Ibid. 24, 4; Strom. IV, 13.

грубой тѣлесной оболочки, жилъ въ высшихъ областяхъ міроздавія. Но когда онъ впалъ въ грѣхъ, онъ былъ заключенъ въ матеріальное тѣло, которое сдѣлалось для него источникомъ зла и страданія (¹).

Дѣйствительно, тѣло составляетъ для разумной души, уже по самымъ свойствамъ ихъ противоположной природы, величайшее бѣдствіе. Но это бѣдствіе увеличивается еще тѣмъ, что гностическіе творцы чувственного міра ложно открываются людямъ какъ истинные ихъ создатели и владыки всего міра, становятся во главѣ іудейскаго народа и даютъ законы и обѣтованія. Подъ ихъ вліяніемъ чувственно-психическія начала поработачаютъ все человѣчество и скрываютъ отъ него свѣтъ истины. По выраженію Василида тѣло, какъ ржавчина на желѣзѣ, омрачаетъ чистоту души, препятствуетъ ей познать свою истинную сущность и достигнуть спасенія. Вардесанъ, по примѣру древнихъ, представляетъ тѣло темницею, или гробомъ, и душа, удерживаемая узамъ плоти, дѣлается рабою матеріальныхъ формъ и свойственныхъ имъ чувственныхъ потребностей. Въ самомъ дѣлѣ, по ученію Василида, разумное божественное начало въ человѣкѣ, *ψυχή λογική* соединено съ чувственными элементами души животно-неразумной (*ψυχή προσφυής ἄλογος*). Къ этой послѣдней прилѣпляются чувственные образы (*εἶδωλα*), возбуждаютъ въ ней чувственныя пожеланія и образуютъ на ней какъ бы плотскіе наросты (*προσαρτήματα*), такъ что человѣкъ становится похожимъ на то или другое животное, даже на растеніе, или камень (²). Черезъ свою

(¹) Точно также училъ и Карпократъ. Подтвержденіе своей мысли Вардесанъ находилъ въ повѣствованіи св. Писанія о паденіи первыхъ людей. По его мнѣнію кожаныя ризы, въ которыя Господь одѣлъ Адама и Еву, когда они послѣ паденія почувствовали стыдъ, были грубыя матеріальныя тѣла. Тоже полагалъ Валентинъ (Iren., C. haer., I, 5, 5; ср. Tertull., Advers. Valentin., XXIV).

(²) Strom., II, 20: ἄλλας τε αὖ πνευμάτων νόβους καὶ ἕτερογενῆς φύσεως προσεπιφέρει ταύταις, ὡς λύκου, πύθηκου, λέοντος, τράγου.

чувственную оболочку, через органы чувствъ, человѣкъ какъ бы всасываетъ въ себя матеріальные элементы, и по смерти тѣла его душа остается на землѣ въ новой оболочкѣ составленной изъ этихъ самыхъ элементовъ, такъ что все зло, какое оказывается въ человѣкѣ, онъ приноситъ изъ своей прежней жизни (¹). Равнымъ образомъ и человѣческія страданія объясняются не только условіями настоящей жизни, но они обрушиваются на его голову и за грѣхи прошлой жизни. Въ такомъ илическомъ смѣшеніи, среди безчисленныхъ бѣдствій и страданій, разумная человѣческая душа отъ начала міра находится въ постоянномъ переселеніи (²). Она всегда чувствовала свой плѣнъ и свое рабство, но подъ вліяніемъ власти Деміурга, или Бога іудеевъ, открывавшагося людямъ въ в. завѣтѣ, не могла освободиться отъ чувственно-психическаго порабощенія и достигнуть первобытнаго божественнаго Свѣта, отъ котораго она проистекла.

Тогда само Высочайшее Божество, такъ какъ ничто, происшедшее отъ Него не должно погибнуть, а напротивъ рано или поздно должно возвратиться къ своему божественному источнику, посылаетъ для спасенія божественнаго сѣмени отъ тлѣнія и возвращенія его въ жизнь духовную одного изъ Своихъ эоновъ. Этотъ эонъ въ лицѣ І. Христа сообщилъ людямъ истинное познаніе (*γνώσις*) и въ немъ открылъ путь спасенія и освобожденія души отъ матеріи. Это познаніе гностики ставили выше ученія апостоловъ и св. Церкви и по ихъ мнѣнію І. Христосъ сообщилъ его тайно только немногимъ избраннымъ людямъ. Оно состоитъ, какъ и въ языческой философіи, въ созерцаніи безусловности и независимости, Божественнаго Существа, а равно и Его частицы, обитающей въ человѣческомъ тѣлѣ, и въ

(¹) Ученіе валентиніанъ представляетъ сходныя черты (Matter, II, 137—138.

(²) Послѣдователи Василида принимали ученіе о душепереселеніи по древнему преданію и пророческому откровенію (Isidor въ Strom. VI, 6).

практическомъ освобожденіи отъ всѣхъ чувственныхъ условій, которое у однихъ гностиковъ выразилось въ аскетизмъ (¹), а у другихъ въ необыкновенныхъ чувственныхъ эксцессахъ *in venere et vino* (²). Однако не всѣ люди одинаково оказались способными къ такому познанію и къ развитію сѣмени духа, посѣяннаго въ мертвой матеріи, и распались на три класса (³). Самые низшіе члены человѣческаго рода илики или хойки чужды всякаго движенія къ Божеству. Они поглощены волнами матеріи, живутъ въ тѣмѣ плотскихъ страстей и влеченій, и, не выдѣляясь изъ ея круговращенія, раздѣляютъ ея отчужденіе отъ божественной жизни и ея судьбу. Выше ихъ стоятъ психики. Съ внѣшней стороны они имѣютъ все, чтó характеризуетъ высшую природу пневматиковъ, но лишены самаго духа, который возвышаетъ человѣка надъ всѣми формами внѣшней жизни, такъ что у нихъ нѣтъ духовнаго органа для истиннаго знанія. Они колеблются между духовнымъ и плотскимъ и потому подлежатъ водительству закона. Они не лишены возможности спасенія, но достигаютъ его не иначе, какъ послѣ очистительныхъ наказаній и душепереселеній (⁴), посредствомъ которыхъ все духовное, зоническое или пневматическое, погру-

(¹) Напр. послѣдователи Сатурнина и Таціанъ воздерживались отъ брака, отъ употребленія мяса и вина.

(²) Такъ послѣдователи Карпократы полагали освобожденіе духа въ попраніи всякаго закона и нравственныхъ требованій, налагаемыхъ на него вмѣстѣ съ плотію. Океанъ духовной (пневматической) силы, разсуждали они при этомъ, не можетъ быть оскверняемъ каплями матеріи. См. Strom. III, 2; Epiaph. adv. haeres. I, 26, 9.

(³) Это дѣленіе особенно ясно выражено у Валентина и напоминаетъ три міровыхъ области-guna у индѣйцевъ.

(⁴) Iren. Cont. haer. I, 7, 5; II, 33; Clem. Alex., *Анатол. диавокал.*, XXVIII, LXIX—LXXIV; Origen., in Matth., 38: non esse alias peccatorum poenas, nisi transcorporationes animarum post mortem; Theodoret., haeret. fabul., V, 20; Epiaph. adv. haeres. XXVI, 10. Ср. Neander, Gnostische Syst., 28 и сл.

женное въ матерію, должно, такъ сказать, вылупиться изъ матеріальной скорлупы. Особенно характеристически это извлеченіе духовнаго изъ матеріальнаго выражается въ пантеизмѣ офитовъ. По ихъ ученію одна и таже душа разливается изъ единаго Божественнаго источника и проходитъ чрезъ всю живую и неживую матерію, и всѣ ея части снова стремятся чрезъ тѣлесныя формы, какъ чрезъ каналы, возвратиться къ своему началу. Когда мы употребляемъ различныя вещества въ пищу, говорили офиты, мы всасываемъ въ себя душу, разсѣянную въ матеріи, и возвышаемъ ее съ собою къ Первоисточнику. Въ одномъ апокрифическомъ евангеліи этой секты міровой Духъ обращаетъ къ посвященному слѣдующія слова: „ты—Я и Я есмь ты; и гдѣ ты, тамъ и Я, и Я есмь во всемъ. Откуда ты хочешь, оттуда и можешь Меня извлекать, но, между тѣмъ какъ ты извлекаешь Меня, ты извлекаешь самого себя“ (1). По ученію Василида земная жизнь есть поприще испытаній и очищеній (*οὐκονομία τῶν καθάρσεων*), которымъ подвергается душа въ земныхъ тѣлахъ, и если она не успѣваетъ въ теченіе одной жизни достигнуть совершенной чистоты, то переселяется въ другія тѣла и даже въ животных (2). По его мнѣнію

(1) Eriph., adv. haeres. XXVI; 9. См. Neander, II, 770.—Замѣчательно сходство воззрѣнія офитовъ на пищу съ индѣйскимъ.

(2) Orig. in epist. ad Roman. V, 549: Basilides ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit et in *μετενασμάτων* dogma, id est quod animae in alia atque alia corpora transfundantur. Ср. Strom III, 17; IV, 12. См. Matter, I, 397; II, 236.—Целью въ своемъ сочиненіи противъ христіанства говорить, что по вѣрованію офитовъ нѣкоторые люди превращаются въ образы демоновъ міродержителей (Origen. Contra Cels., VI, 33; объ этихъ образахъ Оригенъ говоритъ выше—29 и сл.), и получаютъ названіе (*καλέσθαι*—такъ въ кодексахъ Regius и Basileensis; въ печатныхъ изданіяхъ *πνέσθαι*, а Кроій читалъ—*γενέσθαι*) львовъ, быковъ, драконовъ, или орловъ, медвѣдей и собакъ (Ср. Eriph., adv. haer., XXVI, 91). Оригенъ, называя это баснями, не

апостоль Павель подтверждаетъ ученіе о душепереселеніи, упоминая о времени, когда онъ жилъ безъ закона (¹). „Я жилъ нѣкогда внѣ закона,—т. е., прежде чѣмъ вошелъ въ это человѣческое тѣло, объясняетъ это мѣсто Василидъ, я жилъ въ тѣлесномъ образѣ, неподчиненномъ никакому закону, слѣдовательно въ тѣлѣ животнаго“ (²). Переходъ изъ жизни внѣ закона, или изъ низшаго чувственно-психическаго состоянія (³) въ жизнь подзаконную, психическую пробуждаетъ духъ, одѣланный подъ бременемъ матеріи. Онъ начинаетъ стремиться къ чистой и свободной зонической жизни, становится выше закона и всѣхъ плотскихъ условій и отношеній. У Карпократа эта идея освобожденія и возвышенія надъ закономъ и плотію придаетъ особенный и оригинальный смыслъ его ученію о душепереселеніи. По его мнѣнію душа переселяется изъ одной тѣлесной формы въ другую до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ полнаго нарушенія и поправія всякаго закона, потому что, говорили послѣдователи Карпократа, писано, что душа не будетъ выпущена изъ темницы до тѣхъ поръ, пока не заплатитъ послѣдняго кодранта (⁴). Наконецъ,

дастъ болѣе подробныхъ свѣденій о томъ, было-ли подобное превращеніе у офитовъ простой аллегоріей, или выражало идею душепереселенія.

(¹) Римл., VП, 9.

(²) Это толкованіе сохранилось у Оригена въ V кн. in epist. ad Rom., 549; ср. Matter, II, 67.

(³) Такъ какъ гностики допускали переселеніе спасающейся души и въ животныхъ, то можно думать, что они не отвергали совершенной возможности спасенія и для низшаго класса людей, т. е. иликовъ, въ которыхъ подъ пелюжь матеріи тоже тлилась искра Божества. Но крайней мѣрѣ Гераклеонъ, послѣдователь Валентина, высказывалъ мысль о возвышеніи *ἀπὸ τῶν ὑλητικῶν εἰς τὸν ψυχικὸν τόπον* (Orig. in Ioan. X, 19). Ср. Strom., III, 558. См. Ritter. V, 248.

(⁴) Матѣ. V, 26; Лукы XII, 59. См. Iren., Contr. haer., I, 25, 4; Origen. Philosophum. VП, 32. Theodoret., haeret. fabul. I. 5; V, 20; Tertull. de anima, XXXV; Epiph. adv. haeres., XXVII, 4.

когда духъ такъ или иначе возвысится надъ закономъ и плотію, и человѣкъ перестаетъ быть предзанятымъ чувственно-психическими влеченіями и склонностями, тогда онъ становится способнымъ къ высшему вѣденію истины и вступаетъ въ общество людей высшаго класса или пневматиковъ. Пневматики составляютъ послѣднюю ступень отъ земнаго къ небесному. Оживающая въ нихъ искра божественнаго свѣта и жизни возвышаетъ ихъ надъ всѣмъ земнымъ и влечетъ къ небесному. Предъ ними открывается вся полнота и глубина познанія божественнаго, и они стоятъ выше всякаго закона, потому что въ высшемъ знаніи человѣкъ владѣетъ всѣмъ, что ему нужно для совершенства и спасенія, а все остальное безразлично ⁽¹⁾. Духъ пневматика не связавъ ни съ чѣмъ; онъ ясно знаетъ, что тѣло соединено съ нимъ только механически, какъ одежда, которую онъ привужденъ носить только вслѣдствіе оболщевія, или невѣденія. Освобождаясь отъ оковъ плоти и закона, онъ, по смерти тѣла, когда самый естественный порядокъ вещей освобождаетъ его отъ всѣхъ плотскихъ отношеній, какъ зрѣлое зерно изъ колоса, какъ птичка изъ клѣтки, свободно восходитъ къ Божеству ⁽²⁾. Это возвращеніе души къ первобытному блаженству совершается чрезъ планетные міры. Въ путешествіи св. апостола Ѳомы, гностическомъ апокрифѣ первыхъ вѣковъ, находится слѣдующая молитва, которую гностики произносили при крещеніи: „прииди, Матерь милосердія, прииди Матерь, открывающая тайны сокровенныя, чтобы мы достигли успокоенія въ осьмомъ жилищѣ“ ⁽³⁾. Призываніе этой молитвы обращено къ Св. Духу, Который у нихъ представляется матерью семи планетныхъ про-

(1) По мнѣнію Карпократа вся разница между добромъ и зломъ зависитъ отъ точки зрѣнія и потому онъ проповѣдывалъ полную свободу страстей, имущественный и семейный коммунизмъ.

(2) Iren., C. haer., I, 25, 4.

(3) Matter, I, 204 и у него: R. Simon, Nouvelles observations sur le texte et la version du N. T. 8; Thilo, acta s. Thomae apostoli, 27 и 47.

странствъ, упоминаемыхъ у большей части гностиковъ, а осьмое жилище есть высшее небо, мѣсто божественной жизни и блаженства ⁽¹⁾. Самое подробное изображеніе переселенія души на небо чрезъ планетные міры представляетъ такъ называемая діаграмма офитовъ ⁽²⁾. Послѣ того какъ душа перейдетъ ограду зла (*φραγὸν καμίας*), т. е. предѣлъ земной атмосферы, область Офіоморфоса, она приходитъ къ вратамъ семи планетныхъ силъ. „Я выхожу отсюда чистою, какъ частица свѣта Сына и Отца“, говоритъ она въ молитвѣ, обращенной къ стражу первыхъ вратъ, ведущихъ на небо. Отсюда она поднимается къ вратамъ зона Яллабаофа (Сатурна), къ которому она обращаетъ слѣдующія слова: „представляя тебѣ въ этой печати (*σφραγίς*) знакъ жизни ⁽³⁾, я отворяю врата, которыя твое могущество замкнуло для міра, и свободно перехожу твою область“. При дальнѣйшемъ восхожденіи душа поднимается къ Йо (Лунѣ). „Представляю тебѣ этотъ знакъ, говоритъ она, и торопливо перехожу твою область“. Затѣмъ небесный странникъ достигаетъ вратъ Саваофа (Солнца), проходитъ области Астафаія (Юпитера), Элои (Венеры), и Орея (Меркурія) ⁽⁴⁾ и наконецъ погружается въ Плерому божественной жизни.

Какъ легко видѣть, въ гностицизмѣ по вопросу о посмертной жизни души воспроизводятся всѣ черты языческаго религіозно-философскаго созерцанія. Разумная душа человѣка есть лучъ, проистекающій изъ Бо-

(1) Clem. Alex. *Ἀνατολ. διδασκ.*, LXXIV.

(2) Это символическое изображеніе, въ которомъ кратко выражены всѣ вѣрованія офитовъ о посмертной жизни и соединены съ нѣкоторыми молитвами. См. *Orig. Contra Cels.*, VI, 30—34.

(3) Этотъ знакъ сообщался только пневматикамъ. См. *Matter*, II, 230.

(4) Весь процессъ этого восхожденія наоминаетъ переселеніе душъ въ таинствахъ Митры. См. *Matter*, II, 229—234. Ср. *Igen. S. haer.* I, 30;

жественной Сущности. По своей природѣ она принадлежитъ міру высшихъ духовныхъ существъ, откуда она такъ или иначе ниспадаетъ въ узы матеріи, и не теряя чистоты своей божественной природы, соединяется съ тѣломъ. Но ея жизнь въ тѣлесной оболочкѣ есть ненормальное и переходное состояніе, изъ котораго она должна спастись. Во всемъ этомъ гносисъ соотвѣтствовалъ настроенію умовъ того времени. Всѣ мыслящіе люди были проникнуты сознаниемъ непобѣдимой силы зла въ мірѣ, чувствомъ раздвоенія, неудовлетворенія настоящимъ порядкомъ вещей, стремленіемъ выйти за предѣлы чувственнаго и земнаго, желаніемъ обновленія и спасенія. Въ христіанствѣ всѣ жаждущіе свѣта истины увидѣли рѣшеніе всѣхъ тяготившихъ умы и сердца вопросовъ и получали благодать и даръ спасенія. Но, оставаясь на почвѣ языческаго философскаго мышленія, думали усвоить тайну божественнаго искупленія разумомъ и достигнуть спасенія познаниемъ. Вслѣдствіе этого гностики перенесли къ себѣ не дѣло спасенія, которое уже было за всѣхъ совершено І. Христомъ и благовѣствовалось всѣмъ безъ различія, а только его идею, которая въ философскомъ развитіи само собою была доступна только немногимъ, имѣвшимъ неповытное счастье быть пневматиками. Эту идею они связали съ тѣми идеями, которыми жило дотолѣ все древнее человѣчество, и выразили свое ученіе въ знакомыхъ намъ языческихъ формахъ. Но при этомъ, побуждаемые силою идеи и безсиліемъ ея осуществленія, они, подобно буддистамъ, съ особеннымъ вниманіемъ остановились на глубокомъ сознаніи повсюднаго зла въ мірѣ и необходимости спасенія. Для обыкновенныхъ человѣческихъ усилій это спасеніе недостижимо, потому что человѣкъ, какъ показывалъ вѣковой опытъ языческихъ религій и философій, не знаетъ ни причины зла, ни средствъ для его устраниенія. Теперь, по мнѣнію гностиковъ, въ лицѣ І. Христа низшелъ изъ божественной Плеромы Спаситель, подробно открылъ своимъ избраннымъ всѣ первоначальныя и

отдаленныя причины, по которымъ зло владычествуетъ въ мірѣ, и сообщалъ имъ истинное познаніе, какъ спастись отъ этого зла. Въ этомъ заключается весь смыслъ причудливыхъ гностическихъ эволюцій. Сознывая повсюдное зло, пневматикъ знаетъ, какъ и откуда оно произошло; сознавая необходимость спасенія, онъ знаетъ, какъ его достигнуть. Онъ знаетъ, что его истинная духовная сущность божественна и заключена въ чувственномъ мірѣ только силою деміурговъ, или космической необходимости; если отрѣшиться отъ всѣхъ плотскихъ условій, встать выше всѣхъ требованій и необходимостей, тогда зло само собою отстанетъ отъ чистой сущности души, какъ ржавчина отъ желѣза. Она снова станетъ божественною, такъ что будетъ выше самого Деміурга или какихъ бы-то ни было творцовъ міра ('). Такимъ образомъ пневматикъ, погружаясь въ глубину познанія о Глубинѣ первоначальной, изъ которой истекло все сущее, достигаетъ спокойствія (*ἀνάπαυσις*) и свободы отъ всѣхъ страстей и пожеланій, возвышается до апатіи, до полного нежеланія продолжать чувственно-психическую жизнь и дѣятельность, и по смерти постепенно доходитъ до полного погруженія въ то, что есть все, въ невѣдомую Глубину первоначальнаго бытія.

2. Душепереселеніе у манихеевъ.

Во второй половинѣ III-го вѣка возникаетъ новал и послѣдняя религіозно-философская система, въ которой еще разъ возобновляется попытка связать христіанское ученіе съ языческими идеями и вмѣстѣ съ ними повторяется ученіе о душепереселеніи. Ея происхожденіе приписываютъ персу Мави или Мавесу, а содержаніе показываетъ, что онъ старался соединить христіанство съ дуалистическимъ міросозерцаніемъ своей родины. Впрочемъ въ составѣ манихейской системы можно открывать и указывать элементы различна-

(') Iren., Contr. haer. II, 30.

го происхожденія, изъ которыхъ Бауръ и Неандеръ съ особенною ясностью опредѣляютъ элементы брамаизма и буддизма (¹). Парсизмъ составляетъ въ манихействѣ только основу и сообщаетъ ему дуалистическое построеніе. Въ началѣ всего существующаго Манесъ полагаетъ два совѣчныхъ начала — начало свѣта и тьмы, какъ Ормуздъ и Ариманъ въ Зендавестѣ. Въ одно изъ временъ темныя силы, волнуясь въ первобытномъ хаосѣ, такъ близко подступили къ царству свѣта, что увидѣли красоту его, вознамѣрились вторгнуться въ него и овладѣть божественнымъ свѣтомъ. Тогда всеблагое Божество, Отецъ блаженнѣйшаго свѣта и всей твари, чтобы дать отпоръ враждебнымъ покушеніямъ, производитъ мать жизни (*μητηρ τῆς ζωῆς*), которая становится какъ бы исходнымъ началомъ всѣхъ божественныхъ дѣйствій и средоточіемъ міроваго порядка, міровымъ Духомъ. Отъ этого міроваго Духа для борьбы съ Началомъ тьмы происходитъ высшее и первообразное существо, Первочеловѣкъ (*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*), напоминающій Кайоморта Зендавесты. Въ борьбѣ съ темными силами это существо распадается на двѣ части. Одна изъ его частей остается на солнцѣ и лунѣ, безстрастно наблюдаетъ за міровымъ порядкомъ и оказываетъ на весь міръ благотворное вліяніе, какъ *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής*, или Христось, спасающій міръ, а дру-

(¹) Neander, *Gesch. d. christl. Relig. u. Kirche*, II, 827. — Бауръ такъ далеко проводитъ предположеніе о сродствѣ манихеизма съ буддизмомъ, что по его мнѣнію манихеизмъ нельзя нисколько считать какою-нибудь христіанскою ересью, а слѣдуетъ признавать чистымъ продуктомъ азычества; не христіанство, а индѣйская теософія и особенно буддизмъ сочетались въ немъ съ парсійскими ученіями. Но Бауру весьма основательно возражаетъ Шнеккербургеръ, и между прочимъ тѣмъ, что у манихеевъ І. Христось признается, хотя докетически, лицомъ высшимъ Манеса. Согласно съ Шнеккербургеромъ Гизелеръ видитъ у манихеевъ рядомъ съ парсійскимъ дуализмомъ гностическіе элементы, а Нилнеръ прямо называетъ манихеизмъ гносисомъ *persisch gedacht*. — Ср. Herzog, *A. Manichäismus*.

гая погружается въ матерію, смѣшивается съ нею, переходитъ различныя формы бытія и страдаетъ въ упорной борьбѣ съ темными силами, какъ *ὁὶδς ἀνθρώπου ἐμπαθὴς* (Jesus patibilis), Христосъ пригвожденный къ матеріи (¹). Въ этомъ процессѣ божественный свѣтъ, отдѣлившійся отъ божественной Сущности и поглощаемый матеріей, расходится по всѣмъ формамъ творенія (²). Между тѣмъ Начало тьмы, вызвавшее теперь Начало свѣта даже до смѣшенія съ собою, въ свою очередь производитъ для успѣха въ своихъ замыслахъ новое существо, которое оно копируетъ съ Первочеловѣка и въ которомъ также, какъ и во всемъ мірѣ, духовное начало смѣшивается съ стихійными элементами. На землѣ является человѣкъ. Въ человѣкѣ, какъ маломъ мірѣ (³) концентрируется все, чтò есть темнаго и свѣтлаго въ возникшемъ смѣшеніи первобытныхъ началъ, и между имъ и всѣмъ остальнымъ матеріальнымъ міромъ нѣтъ существеннаго различія. Въ существахъ высшихъ человѣка свѣтлое начало духа только сильнѣе связано узами матеріи, между тѣмъ какъ въ человѣкѣ оно достигаетъ большей свободы, полноты и разумности. Какъ во всемъ мірѣ, въ составѣ человѣка противоположныя начала не измѣняютъ своей сущности. Тѣло и одушевляющая его низшая чувственная душа остается единосущнымъ съ злымъ Началомъ тьмы (⁴), а разумная душа единосущною съ божественнымъ На-

(¹) August., *Contra Faust. manich.*, XX, 2.

(²) *De morib. Manichaeor.*, XV, 36; *de natura boni*, XLIV; *contra Julian. imperfect. opus*, III, 172, гдѣ Манесъ въ письмѣ къ манихеянкѣ Менохъ говоритъ, что духъ *est confusum omnibus corporibus et saporibus, et speciebus variis cohaeret*. Впрочемъ на это письмо ссызается Юліанъ, а самъ Августинъ говоритъ, что онъ *istam epistolam omnino nescire*.—Ср. *Eriphan., advers. haeres.*, II, LXVI, 8.

(³) August., *de natura boni contra Manich.*, XLVI, гдѣ бл. Августинъ приводитъ отрывокъ изъ *epistola Fundamenti Манеса*.

(⁴) *Contra Faust.*, XX, 15; *de nat. boni*, XLV; ср. *contra duas epist. pelag.*, II, 2.

чаломъ свѣта (¹). Она не можетъ подъ вліяніемъ зла измѣнить чистоты своей божественной природы, и если въ человѣкѣ обнаруживается порокъ, это зависитъ только отъ того, что въ немъ темныя и злыя силы получаютъ какъ бы количественный перевѣсъ (²). Тѣмъ не меньше перевѣсъ темныхъ и злыхъ силъ, постоянно обнаруживающійся въ мірѣ и человѣкѣ, отягощаетъ свѣтлое начало духа всѣми бѣдствіями физическихъ и нравственныхъ золъ и страданій и такимъ образомъ поработываетъ его власти тьмы и матеріи. Но такъ какъ эта власть неестественна, и частицы божественнаго свѣта увлекаются въ смѣшеніе съ тьмою вслѣдствіе вражды и насилія, то вся задача всей жизни на землѣ вообще и особенно человѣческой состоитъ въ томъ, чтобы исчерпать лучи свѣта изъ матеріальнаго смѣшенія и возвратить ихъ къ Первоисточнику, изъ котораго они проистекли (³). Возможность такого возвращенія въ наибольшей мѣрѣ открывается въ человѣкѣ, потому что въ немъ божественный свѣтъ достигаетъ наибольшаго сгущенія. Духъ, достигающій въ человѣкѣ разумности и сознанія своего небснаго и божественнаго происхожденія и достоинства, чувствуетъ, что чуждая ему матерія держитъ его въ плѣну и что онъ долженъ стремиться къ освобожденію отъ узъ плоти и къ соединенію съ своимъ божественнымъ началомъ. Какъ скоро человѣкъ достигаетъ такого познанія сущности своей души и своего назначенія въ земной жизни, ему для полнаго освобожденія и спасенія отъ матеріи остается только употребить послѣднія усилія и посредствомъ строжайшаго аскетическаго воз-

(¹) De morib. Manich., II, 11: animam quippe Deum dicitis, vel partem Dei. Nec video, quomodo Deus non sit, quae pars Dei dicitur; de haeres., XLVI; ср. contra duas ep. pel., II, 2.

(²) Secundini Manich. epist. ad August., 2.

(³) De morib. Manich. XV, 36: membrum Dei malorum substantiae commixtum est, ut eam refrenaret. . Pars autem illa divina ex omni parte mundi quotidie purgatur et in sua regna resumitur; ср. de natura boni, XLIV.

держанія отъ всякихъ чувственныхъ аффектовъ и отношеній, разсѣять пепель матеріи, облекающей свѣтлую божественную искру. Такой человекъ становится избраннымъ, плодомъ божественнаго корня (*divinae stirpis fructus*); онъ возвышается на послѣднюю ступень, ведущую къ освобожденію отъ матеріи, и къ нему долженъ обращаться всякій, въ комъ стремленіе къ соединенію съ Богомъ только еще пробуждается. Такимъ образомъ манихеи, подобно гностикамъ, подраздѣляли всѣхъ людей на два класса,—такъ называемыхъ избранныхъ и слушателей. Въ число избранныхъ вступали только тѣ, которые достигали высшей степени самоотреченія и свободы отъ чувственности. Они должны были имѣть три знака (*signaculum*) своего высшаго достоинства: усть, рукъ и нѣдръ (*oris, manuum et sinus*), т. е., они воздерживались отъ злыхъ словъ, отъ употребленія мяса (¹), вина, которое манихеи называли желчію діавола, и всего, что могло возбуждать дѣятельность плоти и такимъ образомъ давать перевѣсъ темнымъ силамъ (²); они избѣгали также брачныхъ отношеній которыя ведутъ къ тому, что души снова соединяются съ тѣлами (³), и старались наконецъ избѣгать всякаго соприкосновенія съ чувственнымъ міромъ. Подобно буддистамъ, избранные съ необыкновенною осторожностью и предусмотрительностью избѣгали случаевъ нанести вредъ какому нибудь живому существу, или даже растенію, потому что они боялись посягнуть на спокойствіе души, которая могла обитать въ томъ или другомъ тѣлѣ во время своихъ переселеній (⁴). Между тѣмъ, при такомъ заботливомъ охраненіи чистаго духа

(¹) Св. Епифаній говоритъ, что манихеи воздерживались отъ мяса изъ опасенія поглотить душу животнаго и по смерти возвратиться въ него,—*advers. haeres.*, II, LXVI, 9.

(²) *De morib. Manich.*, X, 19; XI, 20; XIII, 27; XV, 36 et seq.; XVII.

(³) *Ibid.*, XVIII, 65—66.

(⁴) *Ibid.*, II, 17; *de haeres.*, XLVI.

отъ всякаго соприкосновенія съ матеріальною нечистою, избранные, употребляя только растительную пищу, приготовляемую и приносимую для нихъ слушателями, все болѣе и болѣе всасываютъ въ себя частицы божественнаго свѣта и вмѣстѣ съ собою выводятъ ихъ изъ плѣна матеріи (¹). Въ строгой аскетической жизни они усиливаются прервать всякую связь съ чувственнымъ міромъ, уничтожить въ себѣ все, что есть человѣческаго, смѣшаннаго съ тьмою матеріи, чтобы осталось только одно божественное (²). Тогда въ моментъ смерти душа избраннаго, настойчиво боролася въ теченіе всей своей земной жизни съ силами тьмы и матеріи, побѣждаетъ ихъ до конца въ своемъ тѣлѣ и вмѣстѣ съ тѣломъ. Теперь она слагаетъ съ себя это тѣло разъ навсегда и восходитъ на небо въ царство свѣта и первобытнаго блаженства. Это восхожденіе напоминаетъ переселенія души по планетамъ въ таинствахъ Митры. Великое колесо творенія, или кругъ зодіака при своемъ мировомъ вращеніи принимаетъ отшедшія души и подъ благотворнымъ и очищающимъ вліяніемъ сидерическихъ лучей возводитъ ихъ на луну, гдѣ онѣ очищаются въ теченіе 15 дней (³). По мѣрѣ накопленія свѣтлыхъ душъ на лунѣ она переходитъ въ фазисъ полнолунія и какъ свѣтлый корабль (*lucida navis*, *πλοῖον*), нагруженный душами, отплываетъ къ солнцу. Солнце, другой свѣтлый корабль, принимаетъ свѣтлыя души, снова очищаетъ ихъ небеснымъ огнемъ (⁴) и плыветъ съ ни-

(¹) *Ibid.*; *Contra Faust.*, V, 19.

(²) Св. Епифаній сравниваетъ ихъ съ трутнями, потому что они сидятъ ничего не дѣлая и только погружаются въ глубокую думу о томъ, чего не знаютъ: *ἐκείνοι καθεζόμενοι κηφῆρες καὶ μηδὲν ἐργαζόμενοι, ἀλλὰ περιεργαζόμενοι, καὶ μηδὲ γινώσκοντες*, — *adv. haer.*, II, LXVI, 53.

(³) *Eriphan.*, *adv. haer.*, II, LXVI, 9; 26; ср. *Matter*, II, 374.

(⁴) При этихъ очищеніяхъ души на лунѣ и солнцѣ: *quod resederit, laxatum deducitur in terram per frigora et cunctis terrae generibus admiscetur*. См. *de nat. boni*, XLIV, гдѣ бл. Августинъ приводитъ отрывокъ изъ 7-й книги манихейскаго сочиненія *Thesaurus*.

ми до послѣднихъ столповъ (στύλος) славы, гдѣ начинается царство вѣчнаго свѣта и блаженства (¹). Такъ совершенныя души достигаютъ своего небеснаго отечества (²). Но если душа не воспользовалась преимуществами своего пребыванія въ составѣ человѣка и не очистилась отъ чувственныхъ привязанностей, темныя силы матеріи снова увлекаютъ ее въ свой водоворотъ, и она подвергается необходимости переселеній (³), пока не достигнетъ поселенія въ тѣлѣ слушателя, а отсюда не переселится въ избраннаго (⁴). Но переселеніе души у манихеевъ, также какъ у гностиковъ, опредѣляется не нравственными началами, не свободою человѣка, а простымъ, механическимъ передвиженіемъ ея въ смѣси съ матеріей и вмѣстѣ съ ея измѣненіями. По роковой необходимости этихъ измѣненій, идущихъ отъ начала времени влѣдствіе борьбы и смѣшенія двухъ абсолютно-противоположныхъ началъ, душа то неожиданно сгущается, то разрѣжается, смотря по качествамъ тѣлесной формы, въ какую ее втискиваетъ (contingit) смятеніе и давка борющихся силъ. При этомъ сгущеніи и разрѣженіи уже нельзя даже опредѣлить личность человѣческой души; она то разлагается, то

(¹) Eriph., adv. haer., II, LXVI, 9; 26; August., Contra Faust., XX, 21; de nat. boni, XLIV: penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectionem atque ad suae patriae transfretationem sunt preparatae; de haeres., XLVI; cp. Theodoret. haeret. fabular., I, XXVI.

(²) Eriph., adv. haer., II, LXVI, 9: *καὶ οὕτως τὰς ψυχὰς διὰ τοῦ ἡλλοῦ καὶ τῆς σελήνης διαπορρήμευθείσας. Ἐπὶ γὰρ τῶν ἐν γνώσει λέγει τῆς αὐτῶν χυδαιολογίας ταύτας καθαρθῆσας καταξιόσθαι τῆς διαπορρήμευσεως, ταύτης τῆς παρ' αὐτῷ μυθοποιίας.*

(³) Contra Faust., V, 10; XX, 21; de morib. Manich., II, 17; Contra Adimant., XII, 2; de nat. boni, XLIV; cp. Contra Julian. op. imperf., III, 172.

(⁴) De haeres., XLVI: animas Auditorum suorum in Electos revolvi arbitrantur, aut feliciores compendio in escas Electorum suorum, ut jam inde purgatae in nulla corpora revertantur; contra Faust., V, 10:.... ut rursus nascentur et vita Electorum vestrorum vivant.

слагается, слѣдуя за слѣпымъ теченіемъ вещей. Не душа опредѣляетъ для себя форму, а форма поглощаетъ душу, влачить ее за своими видоизмѣненіями и низводитъ изъ человѣческаго тѣла въ тѣла животныхъ и растений (¹). Она такъ тѣсно смѣшана и связана съ матеріей, что и самый переходъ ея изъ одной формы въ другую совершается чрезъ матеріальную передачу. Потому манихеи въ своемъ ученіи о душепереселеніи придавали необыкновенное значеніе всѣмъ жизненнымъ отправленіямъ, способствовавшимъ передвиженію матеріи и заключеннаго въ ней духа, и отсюда объясняются ихъ странныя воззрѣнія на пищу (²). Въ пищу съ точки зрѣнія манихеевъ поглощаются разсѣяныя искры божественнаго свѣта и потому кто какую пищу употребляетъ, тотъ ей и уподобляется, потому что суммируетъ въ себѣ и уподобляется съ собою ея существенныя части и так. обр. превращается въ животное, или растеніе (³). Вообще всякое движеніе души въ матеріи, обращенное не на саму себя, а тоже на ма-

(¹) *Contra Faust.*, V, 10; XX, 20; *Contra Adimant.*, XII, 2: *quid Adimantus faciet secundum opinionem suam... hominum animas in belluina corpora posse contrudi?* спрашиваетъ Августинъ. *Quid ergo faciet de tanto scelere, si quando tardum jumentum plagis aut concitatum freno fatigavit, in quo forte patris ejus anima fuerit? ut non dicam quod etiam occidere parentes suos inter pediculos et pulices potuerit, a quorum isti interfectione non temperant;* de mor. Manich., II, 17; de haeres., XLVI; *Epiph.*, adv. haeres., II, LXVI, 8—9; 28; 33. Св. Епифаній передаетъ манихейское ученіе о душепереселеніи съ довольно большими подробностями, но по ходу его рѣчи скорѣе можно думать, что эти подробности у него служатъ только для поясненія манихейскихъ воззрѣній и едва-ли могутъ быть признаны подлинно-манихейскими.—Ср. *Theodoret.*, haeret. fabul., 1, XXVI.

(²) Равнымъ образомъ еще болѣе странныя воззрѣнія ихъ на брачныя отношенія. См. напр. *August.*, de haeres., XLVI.

(³) *Epiph.*, adv. haer., II, LXVI, 9; 28; *August.*, de haeres., XLVI; sic quippe in omnem carnem id est per escas et potus venire animas credunt, заключаетъ Августинъ. Ср. de morib. Manich., II, 15.

терію, по влеченію ощущеній и страстей, увлекаетъ ее къ соответствующимъ движеніямъ въ новой тѣлесной формѣ. Чтò душа сѣетъ въ настоящей жизни, то пожинаетъ и въ послѣдующей, и ея переселеніе есть, какъ у буддистовъ, плодъ ея дѣлъ. Такъ, по словамъ св. Епифанія, манихеи говорили, что если бы кто насадилъ или смоковницу, или маслину, или виноградъ или сикомору, или персидское дерево, и если самъ уничтожилъ бы ихъ, то душа его послѣ связывается отпрысками насажденныхъ имъ деревъ и не можетъ отъ нихъ освободиться. Если кто женится на женщинѣ, тотъ по смерти переселяется въ другое тѣло и становится самъ женщиною, чтобы и ему выйти замужъ. Кто убилъ челоуѣка, душа его переселяется въ тѣло прокаженнаго, или въ мышъ, или въ змѣю, или будетъ чѣмъ-нибудь такимъ же, чѣмъ былъ убитый⁽¹⁾. Если душа поймана будетъ на жатвѣ, то посылается въ тѣла зайкъ, или въ траву, или въ бобы, или въ ячмень, или въ колось, или въ овоици, чтобы и она была сжата и посѣчена. Кто ѣстъ хлѣбъ, и ему нужно, сдѣлавшись хлѣбомъ, быть съѣденнымъ. Кто убьетъ птицу, или мышъ, тотъ самъ будетъ птицей или мышью. Богатый переселится въ тѣло нищаго. Кто строитъ себѣ домъ, тотъ разсѣется по всѣмъ тѣламъ. Кто моется, тотъ сжимаетъ свою душу въ водѣ. Кто не приноситъ ничего въ даръ избраннымъ въ знакъ своего благочестія, тотъ будетъ мучиться цѣлыя поколѣнія и переселяться въ тѣла оглашенныхъ⁽²⁾. Изъ такого круговорота матеріи увлекаемая ею душа, или уже не душа какъ такая, а безличная божественная искра, безличная и безразличная во всемъ сила духа, спасается только тогда, когда она попадаетъ въ растенія, прекращаетъ свою подвижность, теряетъ силу ощущеній и страстей, связывающихъ ее съ матеріальнымъ міромъ, становится пищею избраннаго и переходитъ въ его неподвижное, недѣятельное и умерщвленное

(1) Ibid., 9.

(2) Ibid., 28.

воздержаніемъ тѣло ('). Въ животномъ и даже въ человѣкѣ, не достигшемъ высоты избранія, она никогда не дойдетъ до полнаго и яснаго сознанія своего положенія, не будетъ стремиться къ освобожденію, всегда будетъ нарушать знаки избранія и въ тоже время не попадетъ въ тѣло избраннаго, потому что избранные воздерживаются отъ животной пищи ('). Между тѣмъ только въ ихъ тѣлѣ душа приближается къ выходу изъ чувственной бездны и достигаетъ конечнаго освобожденія.

Конечное освобожденіе духа, увлеченнаго въ смѣшеніе съ матеріей, должно такимъ образомъ по системѣ манихеевъ завершить всю ихъ теорію и практику. Но вмѣстѣ съ гностиками манихеи хотѣли достигнуть этого освобожденія по древнему языческому идеалу: Естественнo, что и тѣ и другіе, какъ мы видѣли, повторили при этомъ древнія языческія заблужденія и между ними древнее ученіе о душепереселеніи. У тѣхъ и другихъ это ученіе оставалось неизбѣжнымъ результатомъ абсолютнаго пантеистическаго, или дуалистическаго разъединенія міра и человѣка отъ Бога и бесплодныхъ усилій спасти душу человѣка отъ матеріи и грѣха его же собственными силами и средствами по идеямъ язычества. При абсолютной противоположности между Богомъ и міромъ, которая со всею силою выражается во враждѣ и борьбѣ между духомъ и плотію, они удержали и провели до послѣднихъ теоретическихъ и практическихъ абсурдовъ древнюю идею единосущія человѣческой души съ Божествомъ. Въ силу этого единосущія божественная душа, закованная въ узахъ матеріи, съ гностической и манихейской точки зрѣнія нуждается въ дѣлѣ очищенія и спасенія, потому что

(') De morib. Manich., II, 17; contra Faust., V, 10; de haeres. XLVI.

(') Потому Августинъ нерѣдко съ сокрушающей ироніей обличаетъ манихеевъ въ такой несообразности, по которой, какъ онъ выражается, дыни и огурцы ближе стоятъ къ спасенію, чѣмъ многіе люди. Ср. contra Faust., V, 10 и de morib. Man., II, 17.

она и безъ того чиста. Все ея несчастье, весь грѣхъ заключается только въ ея незнаніи, откуда зло и матерія и какъ избавиться отъ бѣдствій матеріальнаго существованія. Для ея освобожденія достаточно только истиннаго знанія, какое гностики и манихеи себѣ приписывали. Ослѣпленные своимъ лжеименнымъ знаніемъ, они отвергли благодать божественнаго спасенія, дарованную истинно-вѣрующимъ во Христа Спасителя; они не поняли и не приняли самаго факта спасенія, дѣла искупленія, совершеннаго І. Христомъ, усвоили въ своихъ системахъ только идею его и преобразовала ее по языческому типу. Для нихъ І. Христосъ не былъ живымъ Богочеловѣческимъ Лицомъ, въ которомъ тѣлесно обитала вся полнота Божества, но идеальнымъ эоническимъ существомъ, въ которомъ обитала только полнота божественнаго знанія. Для сообщенія этого знанія людямъ Онъ не имѣлъ нужды въ истинномъ и дѣйствительномъ воспріятіи человѣческаго естества, потому что именно это самое естество и уничтожаетъ это знаніе, лишаетъ чистый духъ свободы и приковываетъ его къ матеріи. Потому І. Христосъ, по ихъ ученію, явился на землю облеченный товкимъ сидерическимъ тѣломъ, съ которымъ Онъ прошелъ чрезъ св. Дѣву Марію какъ чрезъ каналь, такъ что Его вочеловѣченіе было призрачнымъ и мнимымъ. Какъ эонъ, прямо пришедшій съ неба, Онъ только и сдѣлалъ, что открылъ людямъ высшее вѣденіе о первоначальной Божественной Глубинѣ, изъ которой изливается все существующее, напомнилъ имъ о небесномъ отечествѣ, раскрылъ ясное сознаніе ихъ божественнаго происхожденія и такимъ образомъ Своимъ ученіемъ и примѣромъ призрачно совершенныхъ Имъ дѣлъ внушилъ имъ желаніе сбросить съ себя оковы чувственности. Чтò Онъ звалъ самъ, то сообщилъ и людямъ, особенно Своимъ избраннымъ, чтобы они могли дѣлать все, чтò Онъ дѣлалъ. Но дѣла Его сами по себѣ не имѣютъ для людей никакой цѣны и никакого дѣйствительнаго отношенія. Все, чтò Онъ совершилъ для нашего спасенія въ Своемъ тѣлѣ, Его крест-

ныя страданія, смерть и воскресеніе были призрачны, не имѣли никакого дѣйствительнаго значенія и даже никому не нужны. Сами люди, именно пневматики и избранные, въ которыхъ живеть одно и тоже эоническое начало, не виже Его и, узнавши теперь, въ чемъ дѣло, сами могутъ сдѣлать все, чтò нужно для спасенія. Какъ Его знаніе сообщало Ему высшую добродѣтель, высшія силы и полную независимость отъ чувственности, такъ что живя на землѣ, Онъ остался безтѣлеснымъ и непричастнымъ ничему земному, такъ тоже самое знаніе, усвоенное пневматиками, или избранными, могло возвышать человѣка на ту же высоту свободы отъ матеріи, на ту же высоту божественнаго достоинства. Но отсюда неизбѣжно является и другая сторона дѣла: если отъ грѣха и матеріи спасаетъ человѣка знаніе, то незнаніе наоборотъ удерживаетъ его душу въ плѣну чувственнаго бытія, и такъ какъ она составляетъ безсмертную частицу самого Божества и не можетъ умереть вмѣстѣ съ тѣломъ, то для нея снова открывается естественная и физическая необходимость безысходнаго душепереселенія (¹).

Въ манихеизмѣ это повтореніе результатовъ языческой мысли было послѣднимъ. Христіанская истина, побѣждающая міръ и спасающая родъ человѣчскій, разрушила въ гностицизмѣ и манихействѣ послѣдніе оплоты языческой мудрости. Раскрываемая въ ученіи св. Церкви, она ярко освѣщала пустоту и обнаруживала ничтожество лжеименнаго знанія и лжеименной добродѣтели. Древняя языческая идея спасенія, теоретически и практически искаженная и обезображенная гностиками и манихеями, отжила у послѣднихъ свои послѣднія минуты. Вмѣсто идеи, неосуществимой никаки-

(¹) Epirh., adv. haer., I, XLII, 11: *καὶ γὰρ καὶ Οὐαλεντίνος, καὶ Κολόρβατος, Γνωστοῖό τε πάντες, καὶ Μανιχαῖοι καὶ μεταγυρισμοὺς εἶναι ψυχῶν φάσκουσι, καὶ μετεσωματώσεως τῆς ψυχῆς τῶν ἐν ἀγνωσίᾳ ἀνθρώπων, ὡς αὐτοὶ φασὶ κατὰ τινα μυθολογίαν ταύτας φασὶν ἐπιστρέφειν, καὶ μετεσωματοῦσθαι εἰς ἕκαστον τῶν ζώων, ἕως ἂν ἐπιγνῶ καὶ οὕτω καθαρῶσα καὶ ἀναλυθῆσα μεταστῆ εἰς τὰ ἐπουράνια.*

ми человѣческими усиліями, Богочеловѣкъ І. Христось совершилъ самое дѣло спасенія и притомъ не для однихъ какихъ нибудь избранныхъ, а за весь человѣчскій родъ, а вмѣсто философской морали и самого ветхозавѣтнаго закона это дѣло спасенія осуществляетъ для человѣка Его божественная благодать, любовь Бога Отца и причастіе Св. Духа. Эта святая и спасительная истина искупленія, воспринятая церковію непосредственно отъ Самого І. Христа и Его апостоловъ и содержащая со всею твердостію и неизмѣнностію, открывала вѣрующимъ единый истинный путь къ вѣчной жизни и блаженству во Христѣ Спасителѣ. Для истинно-вѣрующаго, живущаго надеждою блаженнаго воскресенія, всѣ остальные пути, какіе измышляло человѣчество въ философіи и лжеименномъ знаніи, были нестерпимою ложью и заблужденіемъ, какъ это было теперь уже очевидно и для обыкновеннаго здраваго смысла. Къ концу III в. всѣ пантеистическія и дуалистическія построенія съ причудливыми гностическими и манихейскими подробностями распались и разложились, а вмѣстѣ съ ними изглаживались и послѣдніе неясные, или искаженные слѣды древняго языческаго ученія о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ. Впрочемъ эти слѣды были такъ замѣчательно глубоки, и идея душепереселенія такъ живуча, что во времена блаженнаго Іеронима (331—420) она увлекала даже многихъ христіанъ ('). Бл. Іеронимъ находитъ нужнымъ предупредить объ этомъ заблужденіи и предохранить отъ него одну благочестивую и образованную дѣвицу Деметрияду. Эти христіане, пишетъ онъ къ ней, перешептываются между собой (*per angulos mussitare*) и будто обсуждаютъ правосудіе Божіе. „Зачѣмъ, говорятъ они, одна душа рождается въ одной области, а другая въ другой? Что за причина, что одни рождаются отъ христіанскихъ родителей, а другіе среди дикихъ и не-

(') Бл. Іеронимъ говоритъ, что она была внушаема еретиками *de Orientis partibus*, т. е. вѣроятно манихеями. (*Epist. CXXX, ad Demetriadem, de servanda virginitate.*

честивыхъ народовъ, у которыхъ нѣтъ никакого понятія о Богѣ“ (¹)? Когда такимъ образомъ они, продолжаетъ Иеронимъ, какъ скорпионы сдѣлаютъ рану въ сердцахъ простыхъ людей, они изливаютъ туда ядъ своего нечестія. „Неужели безъ вины (говорятъ они) поражаетъ жестокая болѣзнь младенца, который едва едва распознаетъ свою мать и еще не могъ сдѣлать ничего ни добраго, ни дурваго? Неужели безъ вины онъ терпитъ то, чему не подвергаются даже нечестивцы, но рабамъ Божиимъ переносить случается? Если судьбы Господни истинны, оправданны вкупѣ (Псал. XVIII, 10) и нѣтъ у Бога неправды, то разумъ принуждаетъ насъ вѣрить, что души жили на небесахъ и за какія-то древнія прегрѣшенія осуждены на заключеніе въ человѣческихъ тѣлахъ; въ нихъ онѣ, такъ сказать, погребены, и мы въ земной юдоли плача терпимъ наказаніе за прежніе грѣхи“ (²). Въ доказательство своихъ мыслей эти люди, по свидѣтельству бл. Иеронима, приводили слова пророка и псалмопѣвца: *прежде даже не смиритимся, азъ прегрѣшихъ* (Пс. CXVIII, 67); *изведи изъ темницы душу мою* (CXLI, 8); вопросъ, съ которымъ ученики І. Христа обратились къ Нему относительно слѣдороденнаго: *равви, кто согрѣши, сей-ли, или родителя его, яко слѣтъ родилъ* (Іоан., IX, 2) и т. п. (³). Это нечестивое и хульное ученіе было нѣкогда въ ходу въ Египтѣ и на Востокѣ, замѣчаетъ бл. Иеронимъ; а теперь скрытно, какъ будто въ порахъ змѣй, обращается между многими христіанами, принимающими его какъ дурное наслѣдство (⁴). Не имѣя времени и намѣренія обличать это заблужденіе въ настоящемъ письмѣ къ Деметріадѣ (⁵), бл. Иеронимъ ре-

(¹) Ibid.

(²) Ibid.

(³) Ibid.

(⁴) Ibid.

(⁵) Praesentis operis sit instituere virginem, non haereticis respondere.

комендуетъ ей другое свое сочиненіе,—какъ кажется письмо къ Авиту, гдѣ онъ обличаетъ заблужденія книги Оригена *Περὶ ἀρχῶν*. Дѣйствительно, тѣ вопросы, которые по словамъ Иеронима вводили въ недоумѣніе и заблужденіе многихъ христіанъ, занимали и Оригена и увлекали его богословствующій умъ къ мысли о душепереселеніи.

3. Идея душепереселенія у Оригена.

Мысль о душепереселеніи у знаменитаго учителя Церкви Оригена (185—254) является въ его разсужденіи объ основныхъ началахъ (*περὶ ἀρχῶν*) христіанскаго вѣроученія такимъ результатомъ, котораго онъ, повидимому, не ожидалъ и самъ, а былъ принужденъ допускать его только по требованію логической послѣдовательности своей учено-богословской системы. Потому онъ высказываетъ эту мысль не какъ опредѣленное ученіе, согласное съ Св. Писаніемъ и ученіемъ Церкви, а какъ простое личное мнѣніе, *ad hominem*. „Пусть самъ читатель, говоритъ онъ, съ прилежаніемъ поразсудитъ и размыслитъ объ этомъ; не надобно думать, что мы въ этомъ случаѣ высказываемъ догматы,—это простое разсужденіе обыкновенной любознательности“⁽¹⁾. Что Оригенъ дѣйствительно не желалъ придавать особеннаго значенія своимъ предположеніямъ о переселеніяхъ душъ, въ этомъ убѣждаетъ его ученіе о воскресеніи тѣлъ, при которомъ душепереселеніе не имѣетъ ни смысла, ни мѣста⁽²⁾. Правда, Редепеннингъ основательно замѣчаетъ, что у Оригена во

(¹) De principiis (*περὶ ἀρχῶν*). II, 8, 4; ср. I, 6, 1.—Блаж. Иеронимъ замѣчаетъ, что Оригенъ, не желая быть обвиненнымъ въ пифагорейскомъ заблужденіи относительно переселенія душъ, дѣлаетъ слѣдующую оговорку (въ переводѣ самого Иеронима): *haec juxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque projecta. ne penitus intractata viderentur* (Epist. ad Avit., 4).

(²) De princ., II, 10.

всей системѣ проходить восточно-платоническое прерѣніе къ матеріи, такъ что, слѣдуя за направлениемъ его мыслей, можно забыть, что онъ вѣруетъ въ воскресеніе тѣла, и христіанское ученіе о немъ только съ большимъ трудомъ удастся ему ввести въ свою систему (¹). Но съ другой стороны въ другихъ сочиненіяхъ Оригенъ отвергаетъ душепереселеніе со всею ясностью и рѣшительностью. Такъ, разбирая уже извѣстное намъ толкованіе Василида на 9 стихъ VII гл. посланія апостола Павла къ Римлянамъ, онъ называетъ ученіе о душепереселеніи вельпными и нечестивыми баснями (²), а въ сочиненіи противъ Цельса онъ называетъ его безуміемъ (³). Какъ бы то ни было впрочемъ, Оригенъ отвергаетъ его только какъ богословъ, основывающій свои разсужденія на ясномъ, всеобщемъ и непреложномъ ученіи вселенской Церкви, а когда начинаетъ разсуждать лично самъ отъ себя, онъ невольно подчиняется теченію философскихъ идей и приходитъ къ философскимъ заблужденіямъ, среди ко-

(¹) Redepenning, *Origenes*, II, 347.

(²) In epist. ad Roman., V, 549: ineptas et impias fabulas; ср. VI, 583.

(³) C. Cels., III, 75: τοῦς πεπονητάς τὴν περὶ τῆς μετεσώματώσεως ἄνοιαν... θεραπέυομεν Ср. Ibid., I, 32; IV, 17; V, 49; VIII, 30; in Matth., XI, 506; XIII, 567: ἵνα μὴ ἐμπίπτω, выражаетъ здѣсь Оригенъ свое опасеніе, εἰς τὸ ἀλλότριον τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ περὶ τῆς μετεσώματώσεως δογμα. См. дальше 568 и 569, гдѣ Оригенъ подробно показываетъ несостоятельность идеи душепереселенія; см. также отрывокъ изъ VII t. in Matth., 442, который приводится въ апологій Оригена, написанной мученикомъ Памфиломъ. Ср. in Iohan., VI, 112—117. Въ этомъ же смыслѣ, если вѣрить переводу Руфина книги *περὶ ἀρχῶν*, Оригенъ выражается даже и въ этомъ сочиненіи: illa sane nos nequaquam recipienda censemus... Quas nos non solum non suscipimus, sed et omnes has assertiones... contra fidem nostram venientes refutamus atque respuimus. Подобную же оговорку Оригена относительно душепереселенія, какъ мы видѣли, приводитъ и бл. Иеронимъ.

торыхъ идея душепереселенія, какъ мы видѣли, всегда занимала постоянное и видное мѣсто.

Къ философіи и ея заблужденіямъ Оригена увлекала попытка изложить основныя начала христіанскаго вѣроученія научнымъ образомъ. Какъ оригинальный мыслитель, неподражаемый ни въ хорошихъ, ни въ дурныхъ сторонахъ своего ученія (¹), онъ старался при этомъ подчинить философское созерцаніе вѣрѣ и ученію св. Церкви и надѣялся обратить всю силу философіи въ пользу христіанской истины, но по естественному порядку вещей не могъ остаться свободнымъ отъ вліянія языческаго образа мыслей, а особенно въ старомъ вопросѣ объ отношеніи Бога къ міру и духа къ матеріи. Согласно съ христіанскимъ вѣроученіемъ Оригенъ учитъ, что всемогущій Богъ сотворилъ весь видимый міръ изъ ничего, и въ тоже время представляетъ это ничто совершенно съ философской точки зрѣнія. Именно это ничто при твореніи видимаго міра превращается въ матерію, и такимъ образомъ матерія не имѣетъ въ себѣ ничего дѣйствительнаго, есть, какъ учили философы, отрицаніе бытія, пустота, простая возможность всякихъ формъ. Будучи такою, т. е. простою возможностью, матерія возникаетъ уже послѣ дѣйствительности, — въ твореніи міра она получаетъ бытіе уже послѣ того, какъ высшій и неизглаголаный, неизслѣдимый и непостижимый, высшій всякаго бытія, Единый Сущій (²) Словомъ Своимъ создалъ міръ истиннаго и дѣйствительнаго бытія. Этотъ первоначальный міръ—мыслимый; онъ состоитъ изъ идеально-разумныхъ и свободныхъ существъ, но возникъ не по естественному процессу развитія, какъ учили философы и гностики, а по всеблагой волѣ Творца (³). Онъ пришелъ въ бытіе силою Слова, и Слово совмѣщало въ Себѣ всю его полноту, какъ идея всѣхъ идей, проникало все твореніе какъ всеобъемлющая сила,

(¹) Ubi bene—nemo melius, ubi male—nemo pejus.

(²) De princ. I. 1, 6; 3, 6 и мн. другія мѣста.

(³) In Iohan., XIII, 25; ср. de princ., II, 1, 4.

которая все держитъ и сохраняетъ (¹), такъ что Оригенъ подобно Филону, называетъ Его Душею міра (²). Въ такомъ первобытномъ блаженномъ состояніи совершенства, святости, любви и единенія съ Богомъ въ Его Слово весь духовный міръ отражалъ на себѣ полноту божественнаго бытія (³). Всѣ безтѣлесные и свободные духи были одного богообразнаго естества (⁴), были какъ-бы однородными, не отличались другъ отъ друга, потому что въ полнотѣ безтѣлеснаго существованія не можетъ быть никакихъ различій (⁵), и блаженно жили въ сверхчувственномъ мірѣ. Но при своей свободѣ они не всѣ остались вѣрными Творцу; нѣкоторые изъ нихъ отвратились отъ любви къ Богу и исполненія Его всеблагой воли. Премірное единство всѣхъ существъ было нарушено, въ свободной волѣ духовъ возникли нравственные различія, и эти различія потребовали для своего выраженія и осуществленія различій физическихъ. Тогда всемогущій Богъ Словою Своимъ создалъ видимый матеріальный міръ, который такимъ образомъ былъ вызванъ къ бытію изъ ничего вслѣдствіе паденія духовъ. Богъ создалъ видимый міръ изъ ничего для ихъ наказанія, исправленія и возведенія въ первоначальное состояніе, и потому каждая матеріальная форма строго соотвѣтствуетъ нравственному состоянію надшихъ духовъ (⁶). Теперь для первоначально безразличнаго множества духовъ Богъ творитъ одни сосуды въ честь, а другіе не въ честь (⁷). Смотри по тому, болѣе или менѣе духи отпали и удалились отъ Бога, они заняли различныя мѣста и различныя тѣла (⁸). Возникли безчисленные переходы отъ

(¹) In Iohan., VI, 22.

(²) De princip., II, 1, 3.

(³) In Job., XXXII, 18.

(⁴) De princ., III, 1, 21; ср. exhort. ad martyr., 47.

(⁵) Ibid., II, 1, 4.

(⁶) De princ., II, 1, 1; 9, 2; IV, 35.

(⁷) Ibid. III, 1, 21.

(⁸) Ibid. II, 9, 3; ср. 2, 2; 8, 4.

чистаго духовнаго бытія къ чувственному. Самыя высшія мѣста занимають высшіе духи, водительствоующіе міромъ, за ними слѣдуютъ различныя ангельскіе чины, затѣмъ, все болѣе и болѣе удаляясь отъ Бога, духи превращаются въ души людей ⁽¹⁾ и наконецъ въ демоновъ, которые далѣе всѣхъ отступили отъ Бога. Высшіе духи и ангельскіе чины остаются еще свободными отъ грубо-матеріальной оболочки и пребываютъ или въ наднебесномъ пространствѣ, или на свѣтилахъ, но души людей уже облакаются человѣческими грубо-матеріальными тѣлами ⁽²⁾. Впрочемъ, при всемъ этомъ матерія по существу своему не есть чтò вибудъ злое, такъ какъ она создана всеблагимъ Творцомъ ⁽³⁾; она, какъ происшедшая изъ ничего и имѣющая въ него обратиться, неопредѣленна и безкачественна, слѣдовательно не имѣетъ и злыхъ качествъ. Только грѣховность падшаго духа впервые вноситъ въ нее качественныя различія, и уже потому только, что она этотъ духъ облакаетъ, она, по всеблагой и премудрой волѣ Творца, получаетъ тотъ, или другой индивидуальный образъ и изъ неопредѣленнаго состоянія переходитъ въ опредѣленное тѣло. Какъ изъ ничего созидаемая, простая возможность чувственного бытія, матерія переходитъ изъ одного состоянія въ другое, изъ противоположнаго въ противоположное, изъ крѣпкаго въ мягкое, изъ теплаго въ холодное, изъ твердаго въ жидкое, такъ что изъ всего можетъ превращаться во все ⁽⁴⁾. Такимъ образомъ, рядомъ съ вѣчнымъ бытіемъ возникъ потокъ преходящихъ вещей, въ которомъ несутся падшіе духи, облеченные за свой грѣхъ плотію. Но и тѣлесный міръ, какъ жилище пад-

(1) Ibid., II, 8, 3. По мнѣнію Оригена греческое названіе души—*ψυχή* происходитъ отъ *ψυχέιν*—охлаждаться.

(2) Ibid., I, 6, 2; ср. in Iohan., II, 25.

(3) Впрочемъ весьма трудно выяснитъ истинный взглядъ Оригена на матерію; онъ двоятся въ своихъ воззрѣніяхъ и не даетъ ничего опредѣленнаго.—Ср. Redepenning, II, 18; Neander, II, 1076.

(4) De princip., II, 1, 4: ita ut possit ex omnibus in omnia transformari; ср. 2, 2

шихъ духовъ, вмѣстѣ съ міромъ невидимымъ есть великій и цѣлостный организмъ, животворимый всепроникающею силою и мудростію Божіею ⁽¹⁾.

Въ оригинальномъ взглядѣ Оригена на матерію мирится древній дуализмъ и въ тоже время философская теорія близко подходитъ къ ученію вѣры. Матерія не есть злое начало, или безусловная пустота, какъ она является у дуалистовъ и пантеистовъ. Она лишь условіе зла, совмѣстное съ свободой духа, но неимѣющее самостоятельности, такъ что зло единственно происходитъ отъ злоупотребленія свободой. Съ другой стороны она приведена изъ небытія въ бытіе всемогущимъ, премудрымъ и всеблагимъ Творцомъ и получила существованіе внѣ Его, какъ дѣйствительный міръ, космосъ. Но въ тоже время, какъ и языческіе философы, Оригенъ считаетъ твореніе матеріальнаго міра прямымъ послѣдствіемъ паденія духовъ, или потери божественныхъ совершенствъ, а потому, въ концѣ всего, матерія, какъ несродная съ истиннымъ существомъ духа, есть несчастіе, отъ котораго слѣдуетъ освободиться ⁽²⁾. При сходствѣ этихъ взглядовъ съ языческо-гностическими въ ученіи Оригена обнаруживается только та разница, что у него вся участь мірозданія и существъ, обитающихъ въ мірѣ, зависитъ не отъ естественной необходимости въ развитіи божественнаго бытія, которая подавляла мысль и всю личность древняго человѣка, а отъ разумной воли свободныхъ существъ и отъ премудрой и всеблагой воли Творца. У философовъ и гностиковъ для падшаго духа чувственная форма созидалась сама собою, по закону необходимости, — у Оригена напротивъ всѣ формы чувственнаго міра творить Самъ Богъ по Своей свободной волѣ. По языческо-гностическому воззрѣнію божественный духъ человѣка въ плѣну матеріи и естественной необходимости былъ предоставленъ своимъ собственнымъ, какъ бы божественнымъ силамъ, которыя на самомъ дѣлѣ ока-

⁽¹⁾ Ibid., II, 1, 3,

⁽²⁾ Ср. August., de Civit. Dei, XI, 23.

зывались слабыми и ничтожными,—у Оригена, напротивъ, созданный Богомъ человѣческой духъ въ плѣну матеріи, возникшемъ вслѣдствіе неестественнаго употребленія свободы, теряетъ силу послѣдней, нуждается и требуетъ божественной помощи. Во всемъ своемъ существованіи онъ, какъ твореніе, зависитъ отъ воли Творца, потому что безъ Его воли ничто не происходитъ въ мірѣ. Безъ воли и помощи Божіей не могло совершиться освобожденіе отъ грѣха и матеріи, и потому Богъ послалъ въ мірѣ для спасенія всѣхъ духовъ создавшее мірѣ Божіе Слово, воплотившагося отъ Пресвятой Дѣвы Маріи, І. Христа. І. Христосъ, предвѣчный Сынъ Божій, принявши на себя человѣческое естество, совершилъ спасеніе всего міра, не только человѣческаго рода, но и всѣхъ духовъ, обитающихъ въ различныхъ мірахъ. Онъ подвѣлъ всю тяжесть ихъ грѣховъ на крестѣ, воскресъ изъ мертвыхъ и прошелъ всѣ сферы бытія съ проповѣдію вѣчнаго евангелія спасенія. Послѣ этого великаго дѣла искупленія, весь чувственный мірѣ, населенный очищающимися и спасающимися духами, вмѣстѣ съ міромъ невидимымъ, направляется къ одной общей цѣли, къ конечному освобожденію отъ узъ матеріи и премірному единству, въ какомъ прежде состояли всѣ духи, какъ однородныя части идеальнаго, мысленнаго міра.

Но такой порядокъ превращенія неизмѣннаго идеально-божественнаго бытія въ ограниченный временемъ потокъ чувственныхъ измѣненій, при неизмѣнкости Самаго существа Божія, былъ бы въ глубинѣ вѣчности случайнымъ событіемъ, неимѣющимъ, съ точки зрѣнія Оригена, ни предъ собою, ни за собою никакого основанія. Предсуществованіе душъ *a parte ante* переходило бы къ безсмертному существованію *a parte post* какъ бы по неожиданно возникшей необходимости измѣненія. Потому Оригенъ принимаетъ настоящій мірѣ не за первый и не за послѣдній; въ безконечной послѣдовательности времянь одни міры возникали за другими, такъ что конецъ одного служитъ началомъ друга-

го (¹). Предупреждая возраженія относительно того, какъ Богъ, пребывающій вѣчно, сотворилъ міръ во времени, Оригенъ говоритъ: „вы меня спросите, что Богъ дѣлалъ прежде, чѣмъ сотворилъ міръ? Было бы неразумно утверждать, что Онъ находился въ праздности, потому что ничто такъ не противно естеству Божию, какъ мысль, что Его благодать не восхотѣла сдѣлать, а всемогущество исполнить того, что Онъ можетъ.... Я думаю, что какъ этотъ міръ, въ которомъ мы живемъ, будетъ замѣненъ другимъ, такъ равно было нѣсколько другихъ, которые ему предшествовали“ (²). Такимъ образомъ каждый міръ, по Оригену, имѣетъ опредѣленную длительность существованія и по окончаніи его возникаетъ новый. Въ этой послѣдовательности одинъ изъ нихъ служитъ основаніемъ для другаго; нравственныя состоянія духовъ *a parte ante*, вслѣдствіе ихъ ограниченности, измѣняются и при каждомъ новомъ мірообразованіи духи, *a parte post*, воплощаются въ новыя формы. Оригенъ даже не въ силахъ представить какой нибудь моментъ во времени, когда бы духи не были въ тѣлесной оболочкѣ (³). Матерія то спадаетъ съ нихъ, то облекаетъ ихъ снова, смотря по колебаніямъ ихъ свободы (⁴), такъ что человѣкъ въ другомъ мірѣ можетъ сдѣлаться ангеломъ, или демономъ и наоборотъ, безтѣлесный духъ можетъ заслу-

(¹) *De princ.*, II, 3, 5; III, 5. 3.

(²) *Ibid.*— Въ доказательство своей мысли Оригенъ привелъ LXVI, 22 прор. Исаи; I, 9 Экклес.; IX, 26 посл. ап. Павла къ Евр.; II, 7 Ефес.

(³) *Materialem substantiam*, говоритъ онъ (*De princ.*, II, 2, 2), *opinionem quidem et intellectu solum separari ab eis*, (т. е. *rationalibus naturis, quae sunt principaliter*) *et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eas vel vixisse, vel vivere.*—Ср. Redepenning, II, 334; Ritter, *Gesch. der christl. Phil.*, I, 529.

(⁴) *De princ.*, II, 3.

жить своею виновностью заключеніе въ тѣло (¹). Этотъ безконечный рядъ міровъ длится до тѣхъ поръ, пока не настанетъ полный конецъ всѣхъ производимыхъ грѣхомъ видоизмѣненій бытія. Оригенъ не указываетъ, въ какую силу можетъ состояться этотъ конецъ, и прямо заключаетъ только, что тогда духи будутъ подобны Богу, какъ Духу Высочайшему, а матерія возвратится въ такое же ничто, изъ какого она произошла. Въ концѣ всего Богъ будетъ *всяческая во всѣхъ* (²).

Представленный очеркъ ученія Оригена объ отношеніи Бога къ міру и духа къ матеріи уже даетъ разумѣть, какъ онъ смотрѣлъ на природу человѣка, его земную жизнь и посмертную участь. Человѣческая душа есть падшій духъ и предсуществуетъ отъ вѣка. Въ своего тѣла, по своему существу, она однородна со всѣми духами, созданными Богомъ въ началѣ всѣхъ временъ; но виспавши съ высоты небесной божественной жизни, она погрузилась въ матеріальный міръ. По мнѣнію Оригена первый человѣкъ Адамъ есть первый изъ духовъ, облеченный плотію (³). Въ томъ или другомъ тѣлѣ душа заключена смотря по направленію своей воли и по нравственному достоинству. Тѣло есть сосудъ, соотвѣтствующій ея качествамъ (⁴), и всѣ умственные, нравственные и тѣлесныя различія, всѣ индивидуальныя свойства человѣка зависятъ отъ прежней жизни его души и обусловливаются степенью ея вины въ превшемъ состояніи (⁵). Одна душа ражда-

(¹) Ibid., I, 6; ср. Hieronym., ep. ad Avit., 3—4; Contra Cels., IV, 94; August. de civ. Dei, XXI, 17.

(²) Ibid., I, 7, 5; III, 6, 1.

(³) С. Cels., IV, 40.—Все зиблейское повѣствованіе о паденіи Оригенъ понимаетъ символически, считаетъ Адама символомъ цѣлаго человѣчества, всѣхъ павшихъ духовъ, а кожаныя ризы, которыми Богъ одѣлъ первыхъ людей послѣ паденія, символомъ плоти.

(⁴) De princ., III, 1, 21.

(⁵) Ibid. III, 3, 5. VI, 23

ются среди варваровъ, другія среди грековъ, а варвары притомъ бываютъ то дикіе, то кроткіе; одни тѣла раждаются безобразными, другія красивыми, большими и здоровыми; даже житейскія отношенія до подробностей Оригенъ ставитъ въ соотвѣтствіе съ преженею жизнью и качествами виновной души (¹). Какъ послѣдствіе вины, тѣлесная жизнь для души есть наказаніе и несчастіе. Но изъ своего несчастнаго состоянія душа можетъ и должна стремиться къ своему первобытному безтѣлесному, блаженному состоянію и достигать его при помощи и содѣйствіи Божественной благодати (²). Безъ всякаго сомнѣнія при свободѣ воли успѣхъ этихъ стремленій бываетъ различенъ, и при переходѣ къ жизни будущаго вѣка душа или освобождается отъ узъ матеріи для ангелоподобной жизни, или, такъ какъ по окончаніи одного міра слѣдуетъ другой, воплощается въ новыя тѣлесныя формы. Такое переселеніе душъ въ новый міръ и въ новой формѣ бытія, какъ легко видѣть, составляетъ у Оригена неизбѣжный и послѣдовательный выводъ изъ его ученія о природѣ души, ея связи съ тѣломъ и жизни среди послѣдовательнаго теченія міровъ.

Въ толкованіи на евангеліе отъ Іоанна Оригенъ высказываетъ намѣреніе написать специальное и подробное сочиненіе относительно душепереселенія и по набросанному имъ плану онъ, кажется, хотѣлъ опровергнуть философско-гностическое ученіе (*μετενομάτωσις*) и изложить свое собственное о воплощеніи душъ (*ἐνονομάτωσις*), соединенномъ съ космическими переворотами. Между тѣмъ и другимъ онъ полагаетъ различіе (³). Однако есть основаніе думать, что когда Ори-

(¹) Ibid., II, 9, 3.

(²) Ibid., II, 8, 3; 3.

(³) In Iohan., VI, 116: Προηγουμένως δὲ ἐν ἄλλοις ἐπιμελέστερον ἐξεταστέον, καὶ ἐπὶ πλείον τὸν λόγον ἐρευνητέον τὸν περὶ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς, καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς συστάσεως αὐτῆς, καὶ τῆς εἰς τὸ γῆινον σῶμα εἰσκήσεως αὐτῆς, τῶν τε ἐπιμερισμῶν τοῦ ἐκάστης

генъ писалъ свое сочиненіе „О началахъ“ онъ былъ не чуждъ идеи душепереселенія въ обыкновенномъ ея смыслѣ, и если энергически вооружается противъ нея въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, то вѣроятно онъ отказался отъ нея уже въ послѣдствіи (1). Въ самомъ дѣлѣ, отъ воплощенія душъ въ началѣ каждаго новаго міра, сообразно съ ихъ качествами, весьма недалеко до мысли о переселеніяхъ души тотчасъ послѣ ея смерти въ настоящемъ мірѣ. Характеръ заблужденія въ томъ и другомъ случаѣ одинаковъ, и постоянный переходъ души изъ одного состоянія въ другое, совершается-ли онъ тотчасъ послѣ смерти, или въ періоды возникновенія безчисленныхъ міровъ, одинаково не согласуется съ христіанскою истиною воскресенія мертвыхъ. Оттого въ сочиненіи „О началахъ“ рядомъ съ ученіемъ о предсуществованіи душъ и о преобразованіи міровъ скользитъ идея странствованія и переселе-

βίου, καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἀπαλλαγῆς· καὶ εἰ ἐνδέχεται αὐτὴν εἰσχωρῆναι δεύτερον ἐν σώματι, ἢ μὴ· καὶ τῇ αὐτῇ περιόδῳ, καὶ τῇ αὐτῇ διακομίσει, ἢ οὐ· καὶ τῷ αὐτῷ σώματι, ἢ ἑτέρῳ· καὶ εἰ τῷ αὐτῷ, πότερον καθ' ὑποκείμενον μένοντι τῷ αὐτῷ, κατὰ δὲ ποιότητα μεταβαλλομένῳ· ἢ καὶ καθ' ὑποκείμενον, καὶ ποιότητα ἐσομένῳ τῷ αὐτῷ, καὶ εἰ αἰεὶ τῷ αὐτῷ σώματι χρῆσεται, ἢ ἀμείψῃ αὐτὸ· ἐν οἷς καὶ τί ἐστι νυφῶς μετενσωμάτωσις ἐξετάσαι δεῖται· τί τε αὕτη διαφέρει ἐνσωμάτωσεως, καὶ εἰ ἀκολουθεῖ τῷ λέγοντι μετενσωμάτωσιν ἄφραστον τηρεῖν τὴν κόσμον. Ἐν οἷς ἀναγκαῖον ἔσται παραθεῖναι καὶ τοὺς λόγους τῶν θελότων κατὰ τὰς Γραφὰς συσπείρεσθαι τὴν ψυχὴν τῷ σώματι, καὶ τὰ ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, καὶ ἀπαξαιτῶς ὁ περὶ ψυχῆς λόγος πολὺς καὶ δυσερμήνευτος ὢν, ἀναλεχθῆσόμενος ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς Γραφαῖς σποράδην κειμένων, ἰδίως δὲ τὰ πραγματείας.

(1) Данилъ Гуэтіи въ своемъ специальномъ изслѣдованіи объ ученіи Оригена защищаетъ его противъ обвиненія въ философско-гностическомъ ученіи о душепереселеніи, но не отрицаетъ, что a coelestibus in humana, ab his in daemonica dixit Origenes; et ut hominum animas eatenus animas pecudum fieri dixit Plato, quatenus nequitiae addictae pecudum similes sunt, ita id ipsum Origenes pronuntiavit. (См. Petri Danielis Huetii episcopi abrin-censis, Origeniana, II, 2, 20 и у nero: Paganinus Gaudentius, de comparat. dogmat. Origenis cum philosophia Platonis, 31).

ня душъ, живо напоминающая ся языческой типъ, хотя нигдѣ не получаетъ яснаго выраженія. Но Руфинъ, поклонникъ и почитатель Оригена, сдѣлавшій переводъ его сочиненія на латинскій языкъ, съ намѣреніемъ опустилъ въ своемъ переводѣ всѣ мѣста, которыя могли подвергать Оригена нареканію въ философскихъ, или еретическихъ заблужденіяхъ, какъ онъ въ этомъ призывается самъ ⁽¹⁾. Въ одномъ случаѣ оказывается, что въ числѣ такихъ мѣстъ пропущена мысль Оригена о перехожденіи человѣческой души въ тѣла животныхъ, а вмѣсто ея Руфинъ заставляетъ здѣсь Оригена особенно энергически высказаться противъ языческой идеи душепереселенія. Но это опущенное мѣсто сохранилось въ концѣ письма императора Юстиніана къ патриарху константинопольскому Минѣ, причемъ Юстиніанъ ясно опредѣляетъ истинный смыслъ идеи Оригена, сопоставляя ее съ ученіемъ Пифагора, Платона, Плотина и Манеса ⁽²⁾ и называя ее языческимъ нечестіемъ, еллинскимъ ученіемъ ⁽³⁾. Тоже самое мѣсто имѣ-

⁽¹⁾ См. Rufini praefat. ad III l. De princip.

⁽²⁾ См. Дѣянія вселенскихъ соборовъ, т. V, соборъ V, 460; 501. Въ греческомъ подлинникѣ это мѣсто читается такъ: *Ἡ ψυχὴ ἀποθρόουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῆ καμίας προσκλιναμένη, καὶ ἐπὶ πλείον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφει, ὑπὸ τῆς ἀνοίας ἀποκτινοῦται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποληροῦται... Καὶ αἰρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι, καὶ τὸν ἐνυδρὸν, ἵν' οὕτως εἴπω, βλῶν καὶ τάχα κατ' ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλείον πτώσεως τῆς καμίας ἐνδύεται σώματα οὐδεῆ τοιοῦδε ζῶον ἀλόγον* (См. De princ., I, 8, 4); т. е.: душа, отпадшая отъ добра и получающая наклонность ко злу и долго въ немъ пребывающая, если не обращается, впадаетъ въ неразуміе и вслѣдствіе зла нисходитъ на степень животности... Она избираетъ то, что отнимаетъ у ней разумъ,—такъ сказать жизнь водяную (т. е. въ смыслѣ Оригена доходитъ до высшей степени охлажденія въ любви къ Богу); и можетъ быть въ возмездіе за большую степень паденія во зло облекается въ водяное тѣло соотвѣтствующаго неразумнаго животнаго. Ср. тамъ же, стр. 505 и сл. Граммата императора Юстиніана къ свят. соб. объ Оригенѣ и его единомышленникахъ.

⁽³⁾ Тамъ же.

еть въ виду бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Авиту, въ которомъ онъ излагаетъ заблужденія Оригена, и спрашиваетъ, не ясно-ли, что Оригенъ въ этомъ случаѣ слѣдуетъ заблужденію язычниковъ и философскій бредъ примѣшиваетъ къ христіанской простотѣ (¹)? Наконецъ точно также повяли заблужденіе Оригена отцы пято-шестаго вселенскаго собора и осудили „Оригена злоумнаго,—Евагрія же и Дидима, яко ученика Оригенова и единомысляща: ибо безумнѣ рекоша, яко души первѣйши суть тѣлесь и прежде тѣлесь родишася; отъ еллинскихъ начинающе повелѣній, прехожденія душамъ отъ тѣла въ тѣло учашу“ (²).

Въ этомъ заблужденіи Оригенъ невольно отдалъ давн философской мудрости, подъ вліяніемъ которой онъ воспитался въ александрійской школѣ. Онъ хотѣлъ возвести простую христіанскую истину на высоту рациональнаго, философскаго постиженія, на какую требовательно и настоятельно увлекаетъ пытливость научно-образованнаго ума. На высотѣ своихъ философскихъ отвлеченій, построенныхъ по примѣру Платона, Филона и неоплатониковъ, Оригенъ созерцалъ единое истинное бытіе единаго истиннаго Бога, въ тайнѣ трипостаснаго единства пресвятой Троицы, и вѣчныхъ духовъ, сотворенныхъ по образу Божію предвѣчнымъ Его Словомъ. Рядомъ съ этимъ истиннымъ бытіемъ у Оригена совершенно согласно съ языческими философами выходило, что матеріальный міръ есть вѣчто ему противоположное, его отрицаніе, такъ что и его начало не столько зависѣло отъ всеблагой и все-свободной воли Творца, сколько отъ роковаго паденія духовъ. Паденіе духовъ именно и состояло въ уклоненіи къ противоположности истиннаго духовнаго бытія, въ охлажденіи и оцѣпенѣніи истинной жизни, въ

(¹) Ad Avit., 4; 6. Ср. 7: haec dicens, замѣчаетъ Иеронимъ, perspicue μετεμψύχωσιν Pythagorae Platonisque defendit.

(²) Корич., 1, гл. 16, л. 67 на обор. Ср. Дѣян. вселен. соб., т. VI, 580.

переходѣ отъ безсмертія къ смерти, отъ бытія къ небытію. Сообразно съ ихъ паденіемъ и виною премудрый Создатель изъ ничего, изъ небытія, къ которому они уклонились, творитъ для нихъ видимый міръ, гдѣ и поселяетъ ихъ, чтобы они сознали свое заблужденіе. Весь этотъ міръ прекрасенъ, всѣ его формы цѣлесообразны и вполнѣ соотвѣтствуютъ нравственнымъ состояніямъ падшихъ духовъ, степени ихъ уклоненія отъ полноты бытія къ ничтожеству. Тѣмъ не меньше вся матерія есть неестественно осуществившееся ничто, облекшее по волѣ Творца вѣчно истинно существующее, духъ. Въ творческой волѣ это ничто первоначально не имѣло ни цѣли, ни причины своего бытія. Міръ по Оригену не премудрое и всеблагое обнаруженіе вѣчной славы Божіей, истинное и дѣйствительное твореніе Божіе, которое было добро предъ очами самого Творца,—причина его паденіе духовъ, цѣль—ваказаніе, а вообще онъ составляетъ для нихъ несчастіе. Какъ скоро это несчастіе достигнетъ своего послѣдняго конца, матеріальный міръ, происшедшій изъ ничего, въ ничто и обратится. Для духа и въ частности для человѣческой души матерія въ тѣхъ или другихъ формахъ, равно какъ и въ формѣ человѣческаго тѣла, не составляетъ существенной части, такъ что по Оригену истинный человѣкъ есть только одинъ духъ, а тѣло служитъ для него только временной, переходной оболочкой. Послѣдняя цѣль земной жизни достигнется какъ разъ тогда, когда духъ разъ навсегда освободится отъ грубой матеріи и сдѣлается способнымъ къ чистой духовной жизни, сдѣлается изъ чувственной души умнымъ духомъ, когда anima будетъ снова mens. Но какъ скоро изъ матеріальныхъ формъ открываются переходы чувственнаго къ мысленному, то эти переходы возможны только въ строгой постепенности,—въ такой же, съ какою Богъ создавалъ первоначальное разнообразіе матеріальныхъ формъ, въ соотвѣтствіи съ степенью паденія душъ и отчужденія отъ жизни Божіей. Иначе сказать,—каждая душа, увеличивая, или

уменьшая степень своей виновности, которой должна соответствовать та или другая матеріальная форма, естественно должна переходить различныя формы. Оригенъ старается показать, что такой порядокъ вещей простирается на цѣлые ряды міровъ, но, какъ можно замѣтить по ходу его мыслей, сдвали онъ могъ освободиться отъ неизбѣжнаго вывода, что переходы души изъ одного состоянія въ другое не могутъ ограничиваться періодами новыхъ мірообразованій. Исторія каждаго міра, равно какъ и настоящаго по его взгляду есть постоянное переходеніе духовъ, или душъ по различнымъ ступенямъ бытія, по которымъ они стремятся возвратиться въ первобытное состояніе. Всѣмъ душамъ вужно освободиться отъ матеріи,—въ какомъ же положеніи будетъ безсмертная душа, когда она еще не достигла свободы, а тѣло уже умерло? Не должна ли она переселиться въ соответствующее тѣло? Яснаго и недопускающаго сомвѣнія отвѣта на этотъ вопросъ у Оригена, какъ мы видѣли, нѣтъ. Онъ совершенно опредѣленно и даже увѣренно говоритъ о *переселеніяхъ* духовъ въ различныхъ, соответствующихъ ихъ нравственному состоянію тѣлахъ, говоритъ объ ихъ перевоплощеніяхъ въ новыхъ мірахъ и старается подтвердить свои мнѣнія смѣлымъ и остроумнымъ толкованіемъ различныхъ мѣстъ св. Писанія, но онъ вездѣ какъ будто избѣгаетъ ясно высказать мысль о *переселеніяхъ* душъ. Онъ всѣми силами желаетъ остаться вѣрнымъ сыномъ Церкви и отклоняетъ отъ себя языческо-гностическіе результаты, къ которымъ ведетъ его система. Мы уже знаемъ, какъ энергически возставалъ онъ противъ ученія о душепереселенія. Но вѣроятно то, чего онъ самъ не могъ высказать, на что не хотѣлъ согласиться и отъ чего отвращался, какъ сынъ и служитель св. Церкви, было досказано его учениками и почитателями, потому что въ этомъ именно смыслѣ состоялось опредѣленіе св. собора относительно его заблужденій. Теперь это опредѣленіе положило конецъ древнему языческому ученію о странствованіяхъ и

переселеніяхъ душъ, и языческіе слѣды его въ христіанской Церкви исчезли вмѣстѣ съ остатками тѣхъ еретиковъ, которые шли по этимъ слѣдамъ.

Дѣйствительно, только слѣдами и можно назвать тѣ идеи о душепереселеніи, какія проводили гностики, манихеи и послѣдователи Оригена. Еще у неоплатоническаго Плотина душепереселеніе, какъ мы видѣли, превратилось въ простую, естественную необходимость, утратило древній смыслъ и значеніе, излагалось въ неясныхъ и общихъ чертахъ и больше подразумѣвалось въ ихъ системахъ какъ неизбежная форма представленія о жизни духа въ чувственномъ мірѣ. Если духъ силою познанія, или сверхъестественной магической помощи спасается отъ чувственныхъ узъ, онъ возвращается къ своему безтѣлесному и неизмѣнному бытію; если нѣтъ, то, находясь среди матеріальныхъ измѣненій, онъ уже по физическому и необходимому порядку вещей продолжаетъ свое безсмертное существованіе въ измѣняющихся формахъ,—по смерти одного тѣла переселяется въ другое. Переселеніе для него простая физически необходимая форма безсмертнаго существованія между жизнью и смертію, среди матеріальныхъ измѣненій. Даже не сама душа переселяется, и только облекающая ее матерія самостоятельно переходитъ изъ одной формы въ другую. Духъ неизмѣненъ и только по забвенію, или незнанію не понимаетъ, что высшая его сторона, чувственная душа, непосредственно касающаяся матеріи и движущая ее, дѣлаетъ свое гибельное дѣло и увлекаетъ его по пути чувственныхъ привязанностей и измѣненій. Но такое переселеніе само собою не имѣетъ ни заслуги, ни достоинства, ни спасительной силы; можно бы и несравненно лучше бы обойтись безъ него. Вмѣстѣ съ тѣломъ оно лишаетъ душу истинной жизни, и если бы не было роковой физической необходимости, духъ былъ бы свободенъ. Лишенное такимъ образомъ древняго религіозно-нравственнаго смысла и значенія, душепереселеніе было усвоено гностиками и

маняхеями, и мы видѣли, что у нихъ оно то скрывается подъ оболочкою системы въ видѣ общей идеи, то появляется въ видѣ несообразныхъ съ здравымъ смысломъ подробностей. Оригенъ повидимому возвращаетъ ему прежвее нравственное значеніе, но уже съ христіанской точки зрѣнія. Какъ происхожденіе тѣлесныхъ формъ, такъ и измѣненіе ихъ для жизни падшихъ духовъ происходитъ по волѣ Творца, а спасеніе отъ грѣха и матеріи совершается благодатію Искупителя. Такимъ образомъ душепереселеніе не есть ни средство спасенія, ни естественная необходимость. Оригену просто хотѣлось бы раціональнымъ образомъ объяснить порядокъ матеріальныхъ различій и измѣненій и рѣшить тѣ вопросы и недоумѣнія, о которыхъ упоминаетъ въ письмѣ къ Деметріадѣ бл. Іеронимъ. Вслѣдствіе этого у него древнее ученіе о душепереселеніи еще больше и даже совершенно превратилось въ простую форму представленія, лишенную всякаго яснаго содержанія.

IV.

Заключительные выводы.

—

1. *Первоначальное происхождение идеи о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ.*

Въ концѣ историческаго изслѣдованія древняго языческаго ученія о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ прежде всего обнаруживается, что идея душепереселенія, какъ общая форма представленій о посмертной жизни души, пережила свое древнее содержаніе, вложенное въ нее религіознымъ и философскимъ созерцаніемъ древняго языческаго міра. Какъ простая форма представленія, эта идея, какъ извѣстно, возникла и послѣ Оригена, въ средневѣковыхъ дуалистическихъ сектахъ (напр. каатаровъ, богомиловъ), въ мистическихъ міросозерцаніяхъ средневѣковыхъ ученыхъ и даже въ настоящее время увлекаетъ мысль образованныхъ людей (¹). Такая устойчивость идеи душепереселенія, одинаковой у некультурныхъ племенъ и образованныхъ языческихъ народовъ, даетъ основаніе полагать, что она впервые вызывается въ человѣческомъ умѣ и поддерживается какими нибудь естественными вліяніями, имѣющими одинаковое значеніе во всѣ вре-

(¹) Кромѣ спиритовъ, идея душепереселенія съ увлеченіемъ и большими подробностями, напоминающими древнее языческое заблужденіе, проводится въ сочиненіи Луи Фигье, вышедшемъ въ 1873 году 5-мъ изданіемъ, *Le lendemain de la mort ou la vie future selon la science*, а также у Андре Пеццани въ *La pluralité des existences de l'âme*, 1865, 3-ème ed.

мена и на разныхъ ступеняхъ развитія. Мы видѣли, что по своему первоначальному происхожденію у некультурныхъ народовъ она не зависитъ отъ того или другаго религіознаго и философскаго созерцанія. Мы видѣли также, что и впослѣдствіи, когда эта идея была усвоена въ философіяхъ, сильные умы желали отрѣшиться отъ нея, употребляли всѣ усилія, чтобы освободить человѣка отъ необходимости душепереселеній, и не имѣли успѣха. Въ религіозномъ и философскомъ ученіи душепереселеніе было не простымъ мифомъ, или гипотезой, которую легко отвергнуть, или видоизмѣнить, а казалось какимъ-то дѣйствительнымъ фактомъ. Противъ этого факта философы боролись не только силою познанія, въ теоріи, но и силою аскетической дѣятельности, въ практикѣ. Послѣ утраты своего религіозно-философскаго значенія душепереселеніе осталось для философствующей мысли естественною физическою необходимостью, лежащею въ самомъ порядкѣ вещей: если есть матерія, необходимо есть и душепереселеніе. Именно порядокъ вещей, свойственный матеріальному бытію, и представляетъ тѣ естественныя вліянія, которыя вызывали и поддерживали въ умахъ древняго человѣчества идею душепереселенія. Этотъ порядокъ, обнаруживающійся въ непосредственномъ возрѣніи на матеріальный міръ, неразвитому человѣку и философу одинаково открываетъ яснѣйшій и постояннѣйшій фактъ непрерывнаго видоизмѣненія матеріальныхъ формъ. Но если видоизмѣняются формы, въ которыхъ живетъ душа и изъ которыхъ она почему нибудь не можетъ выйти, по грѣховной нечистотѣ, или по незнанію, то и она необходимо должна перемѣнять свое жилище, переселяться изъ мертваго тѣла въ живое. Отсюда, на основаніи историческихъ фактовъ, можно попытаться представить общую антропологическую схему первоначальнаго происхожденія и развитія идеи о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ.

Созерцаніе своей собственной жизни и жизни въ природѣ приводило умъ человѣка къ непосредственному

обобщенію, что въ міровой жизни все видоизмѣняется, — такъ, что изъ одного возникаетъ другое, изъ жизни смерть, изъ смерти жизнь, изъ тлѣнія рожденіе. Индѣецъ видѣлъ, какъ огонь выходитъ изъ дерева, масло изъ кувжутаго зерна, или молока, какъ вода видоизмѣняется въ волнахъ, замѣчалъ, какъ пища превращается въ плоть. У всѣхъ народовъ впечатлѣнія, получаемыя отъ подобныхъ превращеній, со всею очевидностью выражаются въ древнѣйшихъ мифологическихъ сказаніяхъ о превращеніяхъ боговъ и людей, въ сказкахъ и поэтическихъ произведеніяхъ, гдѣ различныя превращенія также занимаютъ видное мѣсто. Но въ то же самое время въ человѣкѣ пробуждается внутреннѣйшее сознаніе, что среди разнообразныхъ измѣненій въ его тлѣнномъ и смертномъ тѣлѣ обитаетъ бессмертная душа. Идея бессмертія съ самыхъ незапамятныхъ временъ является всеобщимъ и въ своей сущности постояннымъ фактомъ въ исторіи человѣческаго развитія. По своему происхожденію она съ одной стороны могла быть отголоскомъ первобытнаго Божественнаго откровенія, а съ другой результатомъ естественнаго созерцанія. Человѣкъ, естественно поражаемый явленіемъ смерти, легко могъ замѣчать, что изъ тѣла умершаго отдѣлилось вѣчто такое, вмѣстѣ съ чѣмъ это же самое тѣло за минуту предъ тѣмъ жило, двигалось, мыслило и сознавало. Мало по малу онъ приходилъ къ ясному сознанію различія души отъ тѣла, а затѣмъ естественно возникалъ вопросъ, куда уходитъ душа, отдѣлившаяся отъ тѣла. Рѣшеніе этого вопроса пробуждало въ человѣкѣ идею бессмертія, вкорененную въ самой природѣ его бессмертнаго существа. Было очевидно, что душа переживала тѣло и оставляла его для какой-то новой жизни. Но, отличаясь отъ тѣла какъ вѣчто бессмертное, душа представляется при этомъ не иначе, какъ въ чувственномъ видѣ; она не такъ матеріальна, какъ тѣло, не имѣетъ тяжести и неосязаема, но все таки составляетъ въ нѣкоторомъ родѣ вещественный предметъ, похожій на воздухъ, или тѣнь. Есте-

ственно, что вмѣстѣ съ живыми и неживыми вещами она переносится съ одного мѣста на другое и какъ всякое живое существо ищетъ средствъ для дальнѣйшаго существованія, т. е. пищи и жилища. Если она не находитъ, гдѣ поселиться, или если ей не предлагаютъ питательныхъ веществъ, она негодуетъ, какъ злой и враждебный демонъ старается вредить живымъ и возмущать ихъ спокойствіе. Но гдѣ же она можетъ найти себѣ жилище? Само собою представляется, что если до сихъ поръ она жила въ тѣлѣ, то и теперь ея жилищемъ можетъ быть тоже какое-нибудь тѣло. Порядокъ постоянно видоизмѣняющихся вещей показывалъ, что между тѣмъ какъ умираетъ одно тѣло, рождается другое, по разрушеніи одной вещи возникаетъ новая, и внушала естественную мысль, что душа, оставляя умершее тѣло, переходитъ въ новое, живое, и такимъ образомъ продолжаетъ свое безсмертное существованіе. Отецъ достигаетъ безсмертія въ своихъ дѣтяхъ, души предковъ входятъ въ тѣла потомковъ, изъ душъ умершихъ рождаются новые люди. Въ порядкѣ измѣненій душа затѣмъ можетъ переходить въ тѣла животныхъ и растеній. Въ самомъ дѣлѣ, не въ одномъ себѣ неразвитый человѣкъ чувствовалъ присутствіе жизни и живой души, потому что не въ одномъ себѣ замѣчалъ движеніе и переходъ отъ жизни къ смерти, отъ развитія къ тлѣнію и наоборотъ. Много подобнаго съ собою онъ замѣчалъ во всей одушевленной и даже неодушевленной природѣ и чувствовалъ съ нею свое тѣсное сродство, которое впослѣдствіи у философовъ выразилось въ представленіи человѣка микрокосмосомъ. Живое воображеніе внушаетъ безчисленныя аналогіи между внѣшнимъ видомъ, жизнью и поступками людей, животныхъ и растеній, что характеристически выражается въ древнихъ и новыхъ басняхъ. На первыхъ ступеняхъ человѣческаго развитія эти аналогіи доходятъ до отождествленія, люди носятъ имена животныхъ и растеній и повсюду, въ самихъ себѣ и во всемъ множествѣ живыхъ и неживыхъ предметовъ

видятъ олинъ, постоянно переливающійся потокъ жизни, полный непонятныхъ измѣненій. Въ водоворотъ этихъ измѣненій попадаетъ по смерти человѣка и его душа и, измѣняясь вмѣстѣ со всѣмъ міромъ, продолжаетъ свое безсмертное существованіе въ различныхъ то умирающихъ, то рождающихся тѣлахъ, переселяется изъ одного тѣла въ другое. Именно такого рода представленія мы встрѣчали у некультурныхъ народовъ и древнѣйшіе слѣды ихъ находили у образованныхъ языческихъ народовъ.

Такимъ образомъ при своемъ первоначальномъ происхожденіи идея душепереселенія выражаетъ съ одной стороны общечеловѣческую идею и желаніе безсмертія, а съ другой отражаетъ въ человѣческомъ умѣ общемировой фактъ матеріальныхъ измѣненій и превращеній; она имѣетъ первоначально простой физической смыслъ, опредѣляемый безсмертной природой человѣческаго существа и природой тлѣнныхъ преходящихъ вещей внѣшняго чувственного міра. Этотъ первоначальный смыслъ душепереселенія удерживаетъ даже и въ послѣдствіи, когда оно получило новое и высшее, религіозно-нравственное значеніе въ религіозныхъ и философскихъ ученіяхъ о матеріи и духѣ. Оно всегда служило объясненіемъ естественнаго факта пребыванія безсмертной души въ смертномъ тѣлѣ и ея безсмертной жизни среди преходящихъ вещей чувственного міра. Отсюда, изъ этого естественнаго, лежащаго въ порядкѣ вещей, начала идеи душепереселенія объясняется съ перваго раза непонятный фактъ развитія этой идеи у всѣхъ народовъ независимо одинъ отъ другаго; если же она переходила по заимствованію, то съ необыкновенною легкостью прививалась въ различныхъ міросозерцаніяхъ. Съ другой стороны, какъ естественная, общечеловѣческая форма представленія о посмертной жизни души, идея душепереселенія у всѣхъ языческихъ народовъ проходила если не одинаковые, то по меньшей мѣрѣ весьма сходные пути развитія.

По мѣрѣ человѣческаго развитія событія окружающаго міра и человѣческой жизни получали религіозно-миѳическое толкованіе въ космогоніяхъ и антропологіяхъ. Въ мірѣ тлѣнныхъ и преходящихъ вещей человѣкъ находилъ неизмѣнныя и господственныя начала, отъ которыхъ міръ произошелъ и которыми онъ такъ или иначе управляется. Въ массѣ миѳовъ, объяснявшихъ міроустройство и положеніе человѣка въ природѣ, матеріальныя измѣненія и превращенія, какъ извѣстно, находили постоянное выраженіе. Достаточно вспомнить превращенія Протея, камни Девкаліона, статую Пигмаліона и всѣ миѳы, о которыхъ разсказываетъ Овидій въ своихъ метаморфозахъ ⁽¹⁾. Но теперь, когда въ миѳологіяхъ существующій порядокъ вещей объяснялся и выводился изъ прошедшаго, о которомъ у язычниковъ сохранялись слѣды истинныхъ преданій, человѣкъ отгадывалъ высшую природу своего безсмертнаго существа и сталъ выдѣлять свою душу отъ всего тлѣннаго и преходящаго, чтò его окружаетъ на землѣ. Человѣкъ, по миѳологическимъ сказаніямъ, произошелъ отъ безсмертныхъ боговъ, ведущихъ блаженную, счастливую жизнь; по смерти тѣла его душа также должна наслаждаться божественнымъ безсмертіемъ и счастіемъ. Препрежее представленіе о безцѣльномъ блужданіи души по землѣ и ея случайныхъ переселеніяхъ, не имѣвшихъ ни опредѣленнаго начала, ни опредѣленнаго конца, становилось уже неудовлетворительнымъ, потому что оставалось неизвѣстнымъ, гдѣ въ концѣ всего очутится душа. Она терялась въ общемъ потокѣ жизни, смѣшиваясь съ его волнами, между тѣмъ какъ по внушенію миѳическихъ антропологій идея безсмертія соединялась съ желаніемъ посмертнаго блаженства. Миѳическое объясненіе, откуда

⁽¹⁾ Подобнаго рода миѳы встрѣчаются въ миѳологіяхъ всѣхъ народовъ. См. Zeitschr. d. deutsch. Morgenlând. Gessellsch., VIII, 534; ср. VII, 589; Ind. Stud. III, 344.

явился человѣкъ вело къ болѣе ясному представленію, куда по смерти тѣла должна идти его безсмертная часть. Теперь простая и непосредственная первоначальная идея душепереселенія получаетъ новый смыслъ. Странствованіе и переселеніе душъ становится только переходнымъ состояніемъ. Въ такомъ видѣ душепереселеніе является у мексиканцевъ, перуанцевъ и кельтовъ. Послѣ болѣе или менѣе долгаго и утомительнаго пути душа достигаетъ опредѣленнаго мѣста, блаженнаго жилища отшедшихъ или царства тѣней на отдаленномъ краю земли, или въ подземномъ пространствѣ, или даже на небѣ. Но такъ какъ душа въ своемъ посмертномъ жилищѣ сохраняетъ чувственный видъ человѣка и продолжаетъ земную жизнь, то ей нѣтъ необходимости переселяться туда чрезъ различныя тѣла, а достаточно совершить обыкновенное путешествіе въ далекую страну, запасшись напередъ необходимыми средствами для новой жизни (¹). Точно также, когда, сообразно съ развитіемъ нравственной идеи справедливости и воздаянія, блаженное жилище осталось доступнымъ только для добрыхъ душъ, а злыя отходили въ мѣста мученія, переселеніе души чрезъ различныя тѣла не имѣло мѣста, а оставалось достаточнымъ простое переселеніе изъ одного мѣста въ другое. Оттого въ вѣрованіяхъ и представленіяхъ о посмертной жизни души, возникшихъ на почвѣ мифическихъ космогоній и антропологій, первоначальная идея душепереселенія оставалась смутнымъ слѣдомъ, какъ она встрѣчается у арійскихъ народовъ, у египтянъ, грековъ и римлянъ. Она возникаетъ вновь со всею ясностью, когда матеріальныя измѣненія и превращенія въ мірѣ послѣ простаго мифическаго объясненія получали религіозно-философское истолкованіе съ пантеистической точки зрѣнія. Тогда идея душепереселенія, лежащая въ самомъ складѣ чувственныхъ воспріятій и представленій,

(¹) Съ этою именно цѣлью, какъ мы видѣли, сожигались вмѣстѣ съ трупомъ различныя принадлежности умершаго.

развивалась въ систематическое ученіе и получала глубокое религіозно-нравственное и философское значеніе.

2. Религіозно-философское значеніе ученія о душепереселеніи.

Возрожденіе идеи и развитіе ученія о душепереселеніи, какъ мы видѣли, постоянно совпадало съ развитіемъ пантеизма, такъ что между тѣмъ и другимъ существуетъ очевидная связь. Но мы сдѣлали бы большую ошибку, если бы признали эту связь причинною и назвали бы пантеизмъ кореннымъ и самостоятельнымъ источникомъ идеи душепереселенія. Самый пантеизмъ выходилъ изъ тѣхъ же началъ, изъ какихъ естественно вытекала идея душепереселенія, а потому онъ, вмѣстѣ съ этой послѣдней, составлялъ естественную и общую форму религіозно-философскаго мышленія и созерцанія у всѣхъ народовъ древняго языческаго міра. Простой фактъ, показывавшій, что въ природѣ жизнь и смерть идутъ рука объ руку, что все, чтò только живетъ, рано-ли, поздно-ли умираетъ и неизбѣжно разрушается, а изъ смерти и разрушенія возникаетъ новая жизнь, возбуждалъ простую, такъ сказать, панзоистическую идею присутствія души въ каждой вещи. Когда въ этихъ переходахъ отъ жизни къ смерти стало въ свою очередь обнаруживаться безконечное разнообразіе матеріальныхъ и нравственныхъ противоположностей между свѣтомъ и тѣнью, счастіемъ и несчастіемъ, добромъ и зломъ, блаженствомъ и страданіемъ, такъ что весь міръ и вся человѣческая жизнь оказывались рядомъ непрерывныхъ видоизмѣненій, тогда для выраженія этихъ измѣненій стало недостаточнымъ простое признаніе присутствія души въ каждомъ живомъ и неживомъ предметѣ. Вся совокупность міровыхъ измѣненій, нравственныхъ и физическихъ противоположностей выразилась въ мифахъ. По мифическимъ представленіямъ не простая душа производитъ въ предметахъ все ви-

доизмѣненія къ худшему, или лучшему, потому что она сама зависитъ отъ тѣла, и по его смерти должна или блуждать, или переселяться въ другое, а высшія божественныя существа и геіи. Языческое религіозное созерцаніе населяло весь міръ богами и полубогами, такъ что не было ни одного предмета безъ какого нибудь божественнаго существа. Такимъ образомъ послѣ одушевленія природы язычники обоготворили ее; замѣчая во всемъ мірѣ присутствіе жизни, они въ тоже время видѣли въ немъ повсюдное проявленіе божественнаго (*τὸ θεῖον*). Всѣ боги и божественныя существа у язычниковъ служили выраженіемъ одной этой идеи, и политеизмъ естественно переходилъ въ пантеизмъ. Дѣйствительно, когда міровое разнообразіе и противоположности сдѣлались предметомъ религіозно-философскаго мышленія и созерцанія, тогда мыслящіе язычники стали болѣе или менѣе ясно замѣчать въ разнообразіи силъ и явленій въ природѣ и человѣкѣ то, что обвиняетъ дѣйствіе всѣхъ силъ и служитъ причиною всѣхъ явленій. Для ихъ религіозно-философскаго созерцанія, обращеннаго на твореніе Божіе, открывалось невидимое Его, Его присносущная сила и Божество. Какъ бы центростремительною силою своего богообразнаго и богоподобнаго духа, язычники увлекались къ признанію всеобщаго и единого космическаго центра, который, оставаясь неизмѣннымъ и вѣчнымъ, даетъ движеніе всему существующему. Около этой центральной религіозно-философской идеи о единомъ Божествѣ группировались теперь всѣ естественныя воззрѣнія на матеріальный міръ и человѣка и всѣ первобытныя преданія. По пантеистическому воззрѣнію, извлекавшему изъ разнообразія вещей и явленій идею неизмѣннаго, изъ многаго единое, сущность божественнаго бытія совершенно противоположна тому, что представляетъ матеріальный міръ. Божество противоположно матеріи какъ нетлѣнный и неизмѣнный, т. е. вѣчный и единый Духъ. Но естественнымъ путемъ язычники не въ силахъ были вполне отдѣлится въ своемъ мышленіи и созерцаніи Божество отъ матеріи и нѣко-

торую часть Его оставляли имманентною міру, какъ міровую Душу. Само собою, что въ соединеніи съ матеріей божественная міровая Душа находится въ неестественномъ и несвойственномъ ея неизмѣнной сущности положеніи. Языческое созерцаніе простиралось въ глубину прошедшаго, когда не было матеріальнаго міра и пребывало одно вѣчное Божество. Извращая древнія преданія и свидѣтельства естественнаго откровенія, язычники предполагали, что всѣ части міровой Души, которыя въ процессѣ вѣчныхъ эманаций истекли изъ Божественной Сущности, были нѣкогда чистыми духами и жили въ горнемъ мірѣ въ полнотѣ и блаженствѣ божественной жизни. Только вслѣдствіе ихъ паденія, преданіе или ученіе о которомъ проходитъ по всей древности и у всѣхъ народовъ, для ихъ наказанія и очищенія возникъ матеріальный міръ, и они заключены въ земныя тѣла. Измѣнное бытіе подпало измѣненію, возникло міровое разнообразіе и противоположности, и главнымъ образомъ основная противоположность между Богомъ и міромъ, между духомъ и матеріей. Съ этого пункта первоначальный пантеизмъ постоянно переходилъ въ скрытый, или явный дуализмъ,—и тотъ, и другой были одинаково направлены къ постиженію и объясненію міровыхъ противоположностей (1).

Такъ объясняли древніе мудрецы происхождение матеріальнаго міра со всѣми его видоизмѣненіями и превращеніями. Но это объясненіе очевидно простира-

(1) Повсюдное выраженіе дуалистическихъ воззрѣній въ древнемъ мірѣ съ большою полнотою и обстоятельностью раскрыто въ одномъ старомъ (1707 г.) историко-философскомъ трактатѣ Вольфа «*Manichaeismus ante manichaeos*», въ которомъ авторъ при помощи обширной эрудиціи изслѣдуетъ дуалистическія идеи у халдеевъ, персовъ, египтянъ, сабеевъ, китайцевъ, японцевъ, германцевъ и грековъ. Отъ этихъ послѣднихъ онъ переходитъ къ философіи и усиливается у всѣхъ философовъ открыть и указать дуалистическія начала; наконецъ послѣ гностиковъ онъ оканчиваетъ манихеями. (См. р. 33—305).

лось только на первые моменты мірообразования, а послѣдовательное продолженіе матеріальныхъ измѣненій и превращеній въ мірѣ оставалось непонятнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если духъ, какъ чистая частица Божества заключенъ въ земное тѣло для наказанія и очищенія, то, совершивши свой земной путь, онъ долженъ бы былъ возвратиться къ своему источнику и такимъ образомъ матеріальный міръ скоро опустѣлъ бы и превратился бы въ ничтожество. Логически послѣдовательное развитіе чистаго пантеизма неминуемо ведетъ къ призванію такого конца. Рядомъ съ истиннымъ божественнымъ бытіемъ матерія есть призракъ, который долженъ бы уничтожиться. Къ такому концу въ самомъ дѣлѣ и были направлены пантеистическія міросозерцанія. Въ нихъ ясно и сильно выражалось стремленіе освободить душу изъ узъ матеріи. Между тѣмъ противъ этого стремленія, противъ идеи чистаго духа возставалъ со всею ясностью фактъ послѣдовательнаго продолженія матеріальныхъ измѣненій и превращеній, показывавшій, что души остаются въ узахъ матеріи гораздо дольше одной земной жизни. Какъ впервые, такъ и теперь этотъ фактъ снова вызвалъ идею душепереселенія, а пантеизмъ только далъ ей глубокое религіозно-философское значеніе. Когда и гдѣ это случилось въ первый разъ опредѣлить невозможно. Впрочемъ историческое изслѣдованіе указываетъ два древнихъ народа—индѣйцевъ и египтянъ, у которыхъ по видимому прежде всѣхъ развилось пантеистическое ученіе о душепереселеніи и которымъ сами древніе приписывали его происхожденіе, называя его священнымъ преданіемъ. Какъ бы то ни было, ученіе о душепереселеніи въ пантеистическихъ міросозерцаніяхъ получало у всѣхъ народовъ древняго языческаго міра такую силу, что вытѣсняло древнія представленія о жилищахъ блаженныхъ душъ и мѣстахъ мученія и только отчасти вступало съ ними въ неопредѣленную и колеблющуюся связь.

Религіозно-філософское значеніе, какое пантеизмъ придавалъ простой идеѣ душепереселенія, основывается на пантеистическомъ ученіи о природѣ человѣка. Матеріальное разнообразіе и противоположности, и главнымъ образомъ противоположность между духомъ и плотію, явѣе всего для языческаго сознанія обнаруживались въ самомъ человѣкѣ, такъ что онъ съ пантеистической точки зрѣнія, какъ малый міръ, былъ образомъ міра великаго. Душа, обитающая въ его тѣлѣ есть частица божественной міровой Души, обитающей въ космическомъ организмѣ. До своего соединенія съ тѣломъ она предсуществовала въ горнемъ мірѣ и такимъ образомъ въ пантеизмѣ идея ея безсмертія распространялась не только на будущее, но и на прошедшее. Она имѣетъ божественное достоинство, не тлѣнна и неизмѣнна, и только вслѣдствіе ея первоначальнаго грѣха неизмѣнная нить ея безсмертнаго существованія прерывается, и она соединяется съ матеріальнымъ тѣломъ. Понятно, что матерія, какъ продуктъ грѣха, есть источникъ зла и страданій. Въ своемъ тѣлѣ душа заключена какъ въ темницѣ, или погребена, какъ въ гробу. Истинное отечество духа не на землѣ, а на небѣ, на свѣтилахъ, въ чистомъ эфирѣ, или даже въ сліяніи съ самимъ Божествомъ, единственную часть котораго она составляетъ. Ничто чувственное, какъ противоположное ея истинной сущности, не можетъ быть условіемъ ея безсмертнаго существованія, потому что чувственное и матеріальное составляетъ источникъ, или условіе измѣненій, борьбы противоположностей, зла и бѣдствій. Теперь естественно чувственныя блаженства или мученія, а тѣмъ больше безцвѣтное и безсодержательное пребываніе душъ въ адѣ получаютъ только второстепенное и такъ сказать предварительное значеніе, оказываются жалкими и недостаточными въ сравненіи съ высокимъ божественнымъ достоинствомъ человѣческаго духа. Язычникъ, сознававшій все это, стремился послѣ своей смерти пройти сквозь тѣло, какъ чрезъ каваль и снова воз-

вратиться въ божественный міръ неизмѣннаго бытія. Но насколько стала выше цѣль посмертныхъ стремленій человѣка, настолько тяжелѣе и сильнѣе охватывало его душу чувство и сознаніе грѣховнаго паденія, нечистоты и недостойнства. Въ этомъ чувствѣ и сознаніи онъ видѣлъ, что не только не избавляетъ свою душу отъ перваго грѣха, за который онъ родился въ своемъ тѣлѣ, но еще увеличиваетъ его новыми. Прямой переходъ изъ тѣла къ чистому божественному бытію былъ неестественъ и невозможенъ. Если бы наконецъ кто нибудь и могъ достигнуть въ своемъ тѣлѣ первобытной чистоты, то самое простое размышленіе и наблюденіе показывало, что людей, исполнившихъ свое призваніе на землѣ, мало, а грѣшниковъ много. Естественно возникало тяжелое сознаніе, что возвращеніе къ Богу, въ общее небесное отечество, доступно лишь немногимъ, а бѣольшая часть людей обрекается на печальное и безысходное существованіе въ мѣстахъ мученія, въ удаленіи отъ Бога. Религіозная языческая мысль, изведшая человѣческую душу отъ Бога, искала исхода для несчастныхъ и безпомощныхъ грѣшниковъ, носившихъ въ своемъ существѣ послѣдствія древняго грѣха и отпаденія отъ жизни Божіей. Съ пантеистической точки зрѣнія такой исходъ самъ собою открывался въ душепереселеніи, идея котораго выходила изъ самаго порядка вещей. Если душа въ первый разъ была облечена плотію за извѣстную мѣру грѣха, то не очевидно-ли, что при существующемъ переходѣ однихъ матеріальныхъ формъ въ другія, за бѣольшую мѣру грѣха и тѣлесная оболочка души измѣнится къ худшему, а за меньшую—къ лучшему, такъ что по смерти перваго тѣла душа должна будетъ перейти въ другое? Такимъ образомъ очищеніе продолжается такъ же, какъ началось: первоначальное изгнаніе и *поселеніе* падшихъ духовъ въ смертныхъ тѣлахъ превращается въ *переселеніе*, эманация переходитъ въ трансманацию. Въ процессѣ болѣе или менѣе продолжительныхъ переселеній человѣкъ весьма естественно

расчитывалъ выселить свою душу изъ матеріальныхъ жилищъ, чтобы она, освобождаясь отъ всякой связи съ матеріей, могла достигнуть своей первобытной чистоты. Язычники предполагали, что въ переходѣ изъ одного тѣла въ другое душа постепенно оставляетъ въ каждомъ тѣлѣ ту или другую страсть, между тѣмъ какъ самое переселеніе усиливаетъ въ ней стремленіе къ освобожденію и побуждаетъ ее къ добродѣтели. Совершивши такимъ образомъ путь очищенія, душа разбиваетъ узы матеріи, восходитъ въ воздушное пространство, проходитъ и здѣсь различныя состоянія дальнѣйшаго очищенія; затѣмъ, она постепенно возвышается къ Богу и терлется въ невѣдомыхъ пространствахъ бытія, гдѣ она въ концѣ всего должна какъ капля слиться съ океаномъ Божества (1).

Такъ съ языческой религіозно-философской точки зрѣнія душепереселеніе съ одной стороны объясняло порядокъ міровой жпзни, а съ другой, по своему нравственному и телеологическому смыслу, представилось древнимъ язычникамъ естественнымъ и исходящимъ отъ самого Божества средствомъ очищенія отъ грѣха, путемъ ко спасенію и блаженному безсмертію. Человѣкъ чувствовалъ свое падшее, грѣховное состояніе и какъ будто хотѣлъ посредствомъ переселеній постоянно сбрасывать съ себя ветхое тѣло и облекаться въ новое. Всего яснѣе такое значеніе душепереселенія выразилъ тотъ, кто самымъ основательнымъ и глубокомысленнымъ образомъ изложилъ о немъ свое религіозно-философское ученіе.—Платонъ. Въ Кратилѣ онъ прямо говоритъ, на основаніи древнихъ преданій, что душа поселяется

(1) Гассенди (*Animadv. in Diog. Laert., I, 10, 550*) характеристически сравниваетъ такое отношеніе человѣческой души къ Божеству съ океаномъ, въ которомъ плаваетъ множество стеклянокъ, наполненныхъ океанической водою. Эта вода можетъ переливаться изъ одного сосуда въ другой, но лишь только разобьется сосудъ, какъ до сихъ поръ обособлявшаяся частица морской воды сливается съ цѣлымъ.

и переселяется въ тѣлахъ для спасенія (*ἵνα σωθῆται*) ('). Въ этомъ заключалось обаятельное вліяніе ученія о душепереселеніи на умы древняго человѣчества; ему не только легко было вѣрить, но даже нельзя было противостоятъ; оно съ одинаковою и неотразимою силою овладѣвало простыми умами народныхъ массъ по своему религіозному значенію и умами философовъ по своему философскому смыслу. Одни находили въ немъ утѣшеніе среди скорбей земной жизни и надежду на лучшее будущее, на блаженное безсмертіе, другіе кро-мѣ того видѣли въ немъ объясненіе многихъ и величайшихъ философскихъ вопросовъ объ отношеніи Бога къ міру, духа къ матеріи. Душепереселеніе объясняло физическое разнообразіе и теченіе вещей и въ то же время вносило сюда нравственный смыслъ, давало разрѣшеніе вопросамъ совѣсти, бросало, хотя и ложный, лучъ свѣта въ бездну физическихъ и нравственныхъ противоположностей, дѣлало понятнымъ различіе существъ и состояній, давало смыслъ капризамъ счастья и ударамъ судьбы, однимъ словомъ, какъ будто проливало свѣтъ на всю прошедшую, настоящую и будущую жизнь міра и человѣка и въ довершеніе всего открывало путь очищенія, спасенія и возвращенія къ Богу.

Но только пока ученіе о душепереселеніи было больше религіознымъ, чѣмъ философскимъ, когда жрецы и философы предлагали его какъ перводревнее преданіе въ связи съ древнѣйшимъ ученіемъ о паденіи, язычники могли вѣрить, что дѣйствительно душа, равно-ли, поздно-ли, достигнетъ путемъ переселеній своей первоначальной чистоты, сдѣлается достойною божественной и безсмертной жизни и возвратится въ свое небесное отечество. Силу грѣха, который вдавливалъ душу въ матерію, закрывала религіозная вѣра. Язычники, особенно посвященные въ таинства мистерій, вѣрили, что

(') Cratyl., 400, В. Ср. Clem. Alex., Strom, II, 318.

очищеніе такъ или иначе совершится, лишь-бы самъ человѣкъ къ нему стремился. Съ теченіемъ времени философскій анализъ разрушилъ упованія религіозной вѣры и открылъ силу грѣха и смерти. Власть грѣха не только не побѣждается переходомъ души изъ тѣла въ тѣло, а напротивъ самое душепереселеніе упрочиваетъ эту власть, потому что вся мѣра грѣха и зла сосредоточивается въ матеріи, въ тѣлѣ. Пока душа переселяется, тѣла нисколько не способствуютъ ея очищенію, а напротивъ доводятъ ее до полнаго забвенія своей божественной природы, такъ что она считаетъ жизнь въ тѣлѣ истиннымъ бытіемъ, дѣлается тѣловидною и по смерти одного тѣла спѣшитъ переселяться въ другое. Если первое поселеніе въ тѣлѣ перешло въ переселеніе, то переселеніе въ свою очередь грозило перейти въ безконечность. Такимъ образомъ не только отъ грѣха и плоти слѣдовало искать спасенія, но и отъ самаго душепереселенія. Мнимый путь спасенія на самомъ дѣлѣ оказывался стезею грѣха и чувственности, которая ни разу не приближаетъ грѣшной души къ Богу, а удаляетъ отъ Него постоянно. Послѣ такого дѣйствительно важнаго открытія, достигнутаго языческимъ философскимъ познаніемъ, философы пришли къ убѣжденію, что только философское познаніе и можетъ спасти человѣка. Мы видѣли ихъ безуспѣшныя усилія осуществить дѣло спасенія личною силою познанія, потому что ихъ теоріи, в притомъ ложныя, были не въ силахъ поколебать фактъ владычества грѣха и смерти надъ человѣческимъ родомъ. Противъ этого факта нужна была не теорія, а живое и великое дѣло; между тѣмъ вся практическая дѣятельность, которую предлагали философы для спасенія души вмѣстѣ съ теоретическимъ познаніемъ, экстазомъ, или гносисомъ, должна была въ концѣ всего перейти въ аскетическую недѣятельность, въ полный отказъ отъ всякаго тѣла и дѣла, въ буддійскую нирвану, или философское и гностическое самоуничтоженіе въ Единомъ. Живая, свободная личность человѣка во всемъ своемъ духовно-тѣлесномъ складѣ противорѣчила этимъ

усиліямъ. Напрасно философы и гностики стремились для спасенія человѣка поставить его выше всѣхъ матеріальныхъ условій познанія и жизни, сдѣлать его Богомъ,—нужно было Богу сдѣлаться человѣкомъ и подвигоположникомъ, чтобы совершить дѣло спасенія, открыть истинный его путь и подвиги. Между тѣмъ круговоротъ матеріальнаго міра, въ своей естественной и неотразимой необходимости, долженъ былъ увлекать за собою души людей, неимѣющихъ ни силъ, ни средствъ отрѣшиться отъ матеріальныхъ узъ для блаженнаго безсмертія. Разладъ между Богомъ и міромъ въ послѣднія времена языческаго міра обнаруживался во всей своей ужасающей очевидности и непримиримости, предъ которой всѣ человѣческія усилія обращались въ ничто. Мы знаемъ, что тогда явился на землю Божественный Искупитель, Сынъ Божій, и Самъ примирилъ вражду между Богомъ и человѣкомъ, коренившуюся въ первородномъ грѣхѣ. Онъ даровалъ полное удовлетвореніе всеобщей и глубоко почувствованной въ языческомъ мірѣ потребности очищенія и спасенія, котораго не могло осуществить ни душепереселеніе, ни познаніе. Онъ нераздѣльно и неслиянно соединилъ въ Своей ипостаси Божество съ человѣческимъ естествомъ, будучи безгрѣшнымъ, привялъ на Себя грѣхи всего міра и, упразднивши силу грѣха и смерти, соединилъ душу и тѣло человѣка, какъ соестественныя части одного цѣлаго, въ надеждѣ блаженнаго воскресенія. Теперь древнее ученіе о душепереселеніи совершенно теряло свое религіозно-философское значеніе и даже самая его идея при свѣтѣ христіанской истины оказывалась ложной, потому что христіанское ученіе о твореніи міра и чашіе воскресенія мертвыхъ исключаетъ всякую идею душепереселенія. Въ первые вѣка христіанства въ системахъ гностиковъ и манихеевъ и наконецъ у христіанъ, раздѣлявшихъ образъ мыслей Оригена, эта идея носилась подобно блуждающему огоньку надъ изсохшимъ болотомъ, или, лучше сказать, надъ могилой пережитой и

отжившей религіозной и умственной жизни язычества. Подобно такому огоньку она увлекала мысль, блуждающую во тьмѣ языческихъ заблужденій, но неизбѣжно должна была исчезнуть въ свѣтѣ христіанской истины. Исчезая, идея душепереселенія возвращала свой первоначальный смыслъ, т. е. становилась простою формою представленія существованія безсмертной души среди тлѣнной и преходящей матеріи и служила выраженіемъ простаго и естественнаго факта матеріальныхъ измѣненій и превращеній. Этотъ фактъ въ связи съ идеей безсмертія далъ ей начало, поддерживалъ ее въ продолженія цѣлыхъ вѣковъ, пока языческое религіозное и философское созерцаніе давало ей особый смыслъ и значеніе; но и въ послѣдствіи, когда язычество исчезло со сцены исторіи, тотъ же самый фактъ пробуждалъ ту же самую идею, какъ онъ пробуждаетъ ее и въ настоящее время и заставляетъ повторять древнее заблужденіе, противное истинной вѣрѣ и истинной наукѣ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Вступленіе—1—18.

I. Ученіе о душепереселеніи въ кругу тѣхъ міросозерцаній, въ которыхъ философская мысль еще не выдѣлилась изъ религіозныхъ вѣрованій—19—192.

Главнѣйшіе источники и общая критическая оцѣнка ихъ—19.

Душепереселеніе у некультурныхъ народовъ—у новыхъ — 25; у древнихъ—34. Развѣтїе вѣрованій въ душепереселеніе въ связи съ образованіемъ космогоническихъ и антропологическихъ идей у мексиканцевъ, перуанцевъ и кельтическихъ племенъ,—вѣрованія мексиканцевъ и перуанцевъ—35; вѣрованія кельтскихъ племенъ—39.

Душепереселеніе у культурныхъ народовъ древняго міра—45.

Развѣтїе ученія о душепереселеніи въ связи съ пантеистической системой индѣйцевъ. Слѣды древнѣйшихъ индѣйскихъ вѣрованій относительно посмертной участи челоуѣка, представляемые Ведами—47. Развѣтїе пантеизма въ системѣ браминовъ—54.—Ученіе о душепереселеніи въ упанишадахъ и заветахъ Ману—74; въ философскихъ системахъ—86; въ буддизмѣ—108.

Ученіе о душепереселеніи въ дуалистическомъ міросозерцаніи парсійцевъ. Основныя начала парсійской космогоніи и антропологіи—125. Сходство древнѣйшихъ вѣрованій и представленій о посмертной участи души у парсійцевъ съ индѣйцами, за исключеніемъ душепереселенія—136. Развѣтїе ученія о душепереселеніи—143.

Душепереселеніе у египтянъ. Вѣрованія египтянъ о посмертной участи челоуѣческой души и отношеніе ихъ къ религіозному міросозерцанію—149. Развѣтїе ученія о душепереселеніи—156.

Душепереселеніе въ народномъ религіозномъ міросозерцаніи грековъ и римлянъ. Древнія представленія грековъ о посмертной жизни души по изображенію поетовъ — 166. Развѣтїе идеи душепереселенія въ мистеріяхъ—171. Распространеніе греческихъ идей о посмертной жизни души между римлянами—185.

II. Ученіе о душепереселеніи въ философскихъ системахъ—193—201.

Критическое указаніе главнѣйшихъ источниковъ—193. Происхожденіе ученія о душепереселеніи въ философскихъ системахъ—195.

Душепереселеніе у пифагорейцевъ и послѣдующихъ философовъ до Платона—203.

II

Душепереселеніе у Платона—219.

Отсутствіе ученія о душепереселеніи въ философскихъ системахъ послѣ Платона и возрожденіе его у неопиѳагорейцевъ и неоплатониковъ—250.

Душепереселеніе у іудейскихъ раввиновъ въ системѣ каббалы—284.

III. Слѣды ученія о душепереселеніи въ первые вѣка христіанства въ гностическихъ системахъ, у манихеевъ и Оригена—292—342.

Критическое указаніе главнѣйшихъ источниковъ—292.

Душепереселеніе въ различныхъ гностическихъ системахъ—295.

Душепереселеніе у манихеевъ—312.

Идея душепереселенія у Оригена—326.

IV. Заключительные выводы—343—360.

Первоначальное происхожденіе и развитіе идеи душепереселенія—343. Религіозно-философское значеніе ученія о душепереселеніи—350.

ОПЕЧАТКИ.

<i>Стр.</i>	<i>Строк.</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Нужно читать:</i>
16	снѣзу 4	неудобство	неудобства
17	сверху 8	реданіяхъ	преданіяхъ
—	— 15	народомъ	народовъ
24	— 2	Jai	Sai
26	сн. 9	обнаруживающаго	обнаруживающагося
44	св. 4	въ него	съ нею
86	сн. 16	вѣрованія	вѣрованіе
87	св. 15	съ соединеніи	въ соединеніи
90	сн. 5	Саякья	Санкья
107	св. 9	ея	его
—	сн. 9	есть	есмя
111	св. 7	и безнадежный	безнадежный
129	сн. 10	Бундегемъ	Бундегешъ
141	— 2	впрочемъ цѣлые	цѣлые
159	— 14	Thismegistus	Trismegistus
—	— 9	Tside	Jside
162	св. 14	стороны о	стороны представленія о
170	— 9	наслаждаясь	наслаждаюсь
183	сн. 6	развивалась	развилась
190	— 5	Matem.	Metam.
—	— 1	spesulative	speculative
195	— 3	Платона	Плотина
196	— 1	ультура	культура
202	св. 8	займствованіе	займствованіе,
204	— 14	<i>ξίσματα</i>	<i>ξίσματα</i>
205	сн. 5	орфика	орфики
207	— 3	<i>ἡ ψυχή</i>	<i>ἡ ψυχή</i>
210	— 5	carpentur	carpentur
211	— 8	начала	начало
—	— 2	Döllender	Döllinger
214	— 3	Jimpl.	Simpl.
216	св. 1	первичнику	первоисточнику
217	сн. 6	развитіе	равными
219	св. 4	и тѣлѣ	и тѣмъ
226	— 8	низнала	ниспала
271	сн. 12	мѣсто	мѣста
276	— 9	направленіи	направленія