

ДИССЕРТАЦИЯ

Титульный лист:

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
Сектор заочного обучения
Выпуск 1964–1968 гг.

Студент священник
Александр Мень

КАНДИДАТСКОЕ СОЧИНЕНИЕ ПО КАФЕДРЕ
Основного Богословия

на тему:

**ЭЛЕМЕНТЫ МОНОТЕИЗМА
В ДОХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЯХ
И ФИЛОСОФИИ**

Троице-Сергиева Лавра
1967–1968 гг.
г. Загорск

ВВЕДЕНИЕ

1. С самого начала своего явления в мире христианство находилось в окружении множества религий. Немалое число их исчезло или пришло в упадок в евангельскую и апостольскую эпоху. Некоторые религии возникли уже позже Р.Х. Все они декларировали свою уникальность и истинность. Поэтому перед христианским сознанием очень рано встала задача осмыслить своё отношение к иным мировоззрениям и найти им место в своей вероучительной системе. В настоящее время параллельно с христианством существуют другие религиозные учения, исповедники которых насчитываются сотнями миллионов¹. И, таким образом, проблема нехристианских религий теперь не менее актуальна, чем в апостольскую и патристическую эпохи.

Единственной дохристианской религией, отношение которой к Новому Завету было определено в Церкви с самого начала, была религия ветхозаветная. Хотя гностики и Маркион пытались вырыть непроходимую пропасть между Евангелием и религией израильской, церковное учение решительно отвергло эти попытки². Уже в Евангелии мы находим факт живой связи обоих Заветов. На ней настаивают апостолы и отцы Церкви. Выделяются те элементы, которые в ветхозаветной религии принадлежат прошлому, а также и те, которые остаются живыми и действенными в христианстве. Таким образом Ветхий Завет определяется как истинная богооткровенная религия, отражающая первоначальную дохристианскую фазу высшего откровения в человечестве³.

1 По статистике на 1959 г. на Земле в настоящее время около 330 млн магометан, 320 млн индусов, 120 млн исповедников примитивных культов, 120 млн буддистов (кроме Китая). Общая численность конфуцианцев и буддистов достигает около 500 млн. Кроме этих представителей великих религий имеется также 21 млн шинтоистов (Япония), 12 млн иудаистов, 6 млн сикхов (Индия), полтора миллиона джайнистов (Индия) и около 100 тысяч парсов. (H. Glasenapp, Die nicht christlichen Relig., 1959, s. 304).

2 Тертуллиан, Против Маркиона. XVII; см. Л. Дюшен, История древней Церкви, М., 1912, т. 1, стр. 102 и сл.; А. Гарнак, История догматов, ч. 1, кн. 1, V, пар. 13; В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви, т. II, 1913.

3 Мф 5,17; 21,42; 26, 54 и др.

Значительно сложнее обстоит дело с христианской оценкой языческих религий. С одной стороны, Церковь видит в язычестве своего противника, а в богах – демонов⁴, но, с другой стороны, она не отрицает и того, что в язычестве содержались элементы истинного богопочитания. Апостол Павел прямо указывает на наличие естественного Откровения у народов, находящихся вне ветхозаветного круга.

Обращаясь к афинянам, апостол говорит о богоискании в недрах язычества. Люди, по его словам, были сотворены «дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас; ибо Им мы живём и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: мы Его род»⁵. В известном месте Послания к Римлянам ап. Павел говорит о том, что язычники потому виновны, что, познав истинного Бога, оставили Его ради идолов. Это «естественное откровение» даётся прежде всего через рассмотрение мира. «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы»⁶.

В этом отношении апостол примыкает к Ветхому Завету, который допускает и среди язычников откровение Божие. Так, мы видим в лице идумеянина Иова исповедника монотеизма, читаем о моавитском прорицателе Валааме, говорящем по вдохновению Божию. Языческие цари фараон, Навуходоносор видят вещи сны, ниспосланные свыше, а персидский царь Кир назван у пророка Исайя помазанником Господним⁷.

2. Для раннехристианских писателей и отцов Церкви проблема язычества не была отвлечённой проблемой. Живя в самом сердце языческого мира, они должны были определить своё отношение к политеизму и античной философии.

Хотя в разгар антиязыческой полемики мы находим у раннехристианских писателей тенденцию к полному отрицанию какой-либо ценности в язычестве, тем не менее существует и иная точка зрения, выраженная особенно ярко у отцов и учителей доникейского периода.

4 Св. Иустин, 1 Апология, 25, 26. По этому вопросу см. еп. Хрисанф, Религия древнего мира, т. III, стр.532.

5 Деяния, 17, 27.

6 Рим., 1, 20.

7 Иов, 1, 1; 22; Быт. 41; Дан. 4,1; Исайя, 45, 1.

Так, св. Иустин Мученик указывает на элементы истины в естественных религиях и философии. В качестве доказательства он приводит факты предвосхищения христианских идей в античном мирозерцании. «Когда говорим, – пишет он, – что всё сотворено и устроено Богом, то окажется, что мы высказываем учение платоново; когда утверждаем, что мир сгорит, то говорим согласно мнению стоиков; и когда учим, что души злодеев, и по смерти имея чувствование, будут наказаны, а души добрых людей, свободные от наказаний, будут жить в блаженстве, то мы говорим то же, что и философы»⁸.

Св. Иустин видел в античных философах союзников христианства в их борьбе с политеизмом. «Сократ был обвинён в тех же преступлениях, что и мы; ибо говорили, что он вводит новые божества и не признаёт тех, которых граждане почитали богами. А он, изгоняя из государства и Гомера, и других поэтов, учил людей отвращаться демонов – злых и делавших то, что описывали поэты, и увещевал их приобретать познание неведомого им Бога посредством исследования разума»⁹.

Сходные мысли мы находим в древнем сочинении «Увещание к эллинам», которое приписывали св. Иустину. Там автор отмечает элементы монотеизма в Орфической религии, а также в писаниях Сивиллы, Софокла и доктрине Пифагора. То, что Платон наряду с истинным Богом признавал низших богов, автор «Увещания» объясняет его боязнью языческих властей. Говоря о Сивилле, автор книг прямо утверждает, что через неё язычникам «легче будет познать истинную религию». «Обратитесь к изречениям Сивиллы и смотрите, сколько благ она доставит вам, ибо ясно и открыто предсказывает пришествие Спасителя нашего Иисуса Христа»¹⁰.

Апологет Афиногор видел во многих философах и поэтах античности противников многобожия. Он говорил об Эврипиде, который, сомневаясь в богах, взывает Бога единого, о Платоне и Аристотеле, которые учат о «едином Творце вселенной, несотворён-

8 Св. Иустин, I Апология, 20. Св. Феофил антиохийский, К автолику, II, 8.

9 Св. Иустин, II Апология, 10. Мы не касаемся здесь мнения апологетов, которые считали, что свои учения философы почерпнули из ветхозаветных книг. Это мнение не исключает самого факта признания ими ценности эллинской философии.

10 Увещание к эллинам, 37, 38.

ном Боге»¹¹. Многие философы являлись в глазах Афиногора как бы мучениками за правду. «Не в наше только время, – говорил он, – по какому-то божественному закону и разуму порок обыкновенно враждует против добродетели. Так и Пифагор был сожжён вместе с другими тремястами человек; Гераклит и Демокрит – первый был изгнан из города Ефеса, другой из Авдер, был признан за сумасшедшего, и Сократ был афинянами осуждён на смерть»¹².

Св. Феофил Антиохийский, епископ, приводя множество высказываний языческих писателей о Боге, говорит о «возвращении их к единовластительству Божию»¹³.

Писатель II в. св. Минуций Феликс в своём «Октавии» рассматривает различные умозрительные системы греков и показывает, насколько они приближались к христианскому учению.

«Что может быть, – говорит он, – яснее и справедливее слов мантуанского поэта Марона, который говорит, что изначала разум приводит в движение и дух животворит небо и землю и остальные части мира ... Потом в другом месте он этот разум называет Богом ... Пересмотрим, если угодно, учение философов, и мы увидим, что все они, хотя и в различных словах, выражают одну и ту же мысль ... Начну с Фалеса Милетского, который первый из всех начал рассуждать о вещах небесных. Он считал воду началом всех вещей, а Бога тем разумом, который образовал из воды всё существующее. Мысль о воде и духе слишком глубокая и возвышенная, чтобы могла быть изобретена человеком – она передана от Бога. Видишь, как мысль этого древнейшего философа совершенно согласна с нами. Далее Анаксимен и после Диоген Аполонийский Бога считали воздухом бесконечным и неизмеримым. И мнение это о божестве похоже на наше. Анаксагор представляет Бога бесконечным Умом. По Пифагору Бог есть дух, разлитый во всей природе, от которого получают жизнь все животные. Известно, что Ксенофонт считал Бога бесконечным, имеющим разум, а Антисфен говорил, что хотя много Богов, но собственно главный Бог один ... Платон гораздо яснее и по содержанию, и по выражению изложил своё учение о божестве, и его можно было бы принять за небесное, если бы только оно не было омрачено примесью народных убеждений. Так, в Тимее Пла-

11 Афиногор, Прощение о христианах, 6.

12 Там же, 31.

13 Св. Феофил, К Автолику, II, 38.

тон говорит, что Бог по самому своему имени есть Отец всего мира, создатель душ, создатель неба и земли»¹⁴.

Даже в самой языческой религии Минуций Феликс видит черты единобожия. «Те, которые хотят иметь верховным владыкой Юпитера, – говорит он, – заблуждаются только касательно имени, но они согласны с нами о единстве власти. Поэты также прославляют “Отца богов и людей” и говорят, что «такова душа у смертных, какую создал её Отец всего»¹⁵.

Тертуллиан, несмотря на свой резко полемический тон, также считал философов противниками язычества. «Они явным образом, – говорит он, – разрушают ваше богослужение, порицают ваши суеверия»¹⁶. Указывая на Сократа, африканский пресвитер утверждал, что этот философ «предусматривал истину»¹⁷.

В книге «О свидетельстве души» Тертуллиан ссылается на христианские книги, которые, разобрав античную философию, показали, что в христианстве есть много такого, что было известно древним.

Такой взгляд на христианскую мысль Климент Александрийский выразил в лаконичной формуле: «Философия была таким же детоводителем эллинов ко Христу, каким закон Моисеев был для иудеев»¹⁸.

В эпоху обострившейся борьбы с язычеством, когда христианство было близко к своему торжеству, этот взгляд проявлялся меньше. Это можно объяснить тем, что язычество в эти годы стало более ожесточённым и непримиримым¹⁹. Но тем не менее христиане не отвергли античного наследия. Достаточно напомнить тот факт, что такие великие учителя Церкви, как Капподокийцы и Иоанн Златоуст, не гнушались греческой философией и литературой. Они, уже будучи христианами, прошли курс Афинского училища,

14 Минуций Феликс, Октавий, XIX.

15 Там же, XVIII.

16 Тертуллиан, Апология, 46.

17 Тертуллиан, Свидетельство души, 1.

18 Климент Александрийский, Строматы, II, II. Об отношении доникейских учителей Церкви к античной культуре: Э. Гэтч, Эллинизм и христианство, (Общая история европейской культуры, т. VI), стр. 60; А. Гарнак, История догматов, 1 ч. II кн., гл. IV, пар. 21.; М. Карьер, Искусство в связи с общим развитием культуры, т. III, гл. 1.

19 Ф. Фаррар, Первые дни христианства, СПб, 1988, стр. 733 сл.

и их творения изобилуют ссылками на греческих писателей²⁰. Св. Василий Великий в особой беседе рекомендует христианскому юношеству пользоваться древней литературой, извлекая из неё то, что соответствует христианскому учению²¹.

В средние века античная литература была в значительной степени утеряна и забыта. Однако даже то, что сохранилось, было широко использовано отцами Церкви и христианскими мыслителями Запада и Востока. Так, св. Дионисий Ареопагит принимал ряд положений неоплатонизма, св. Иоанн Дамаскин использовал философию Аристотеля. Последняя имела огромное значение для западного богословия. Для Альберта Великого, Фомы Аквинского и других великих схоластов Аристотель был «философом» по преимуществу²². С XIV и XV веков возрождается влияние платонизма в христианской мысли. Оно находит яркое выражение в учении Фичино и Мирандоллы²³. В Византии это влияние проявлялось почти всегда. Одним из представителей христианского платонизма был Иоанн Пселл²⁴.

Эта традиция привлечения античного наследия к разработке христианского мировоззрения сохранялась на протяжении веков. Уже в новое время мы находим развитие элементов платонизма в системах Л. Лопатина, о. П. Флоренского и других христианских мыслителей²⁵.

20 Об отношении отцов Церкви к античности см.: Ф. Фаррар, Жизнь и труды отцов и учителей Церкви, т. 1-2. Классическое образование получили св. Григорий Богослов, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Амвросий Медиоланский, бл. Иероним, бл. Августин, св. Иоанн Златоуст.

21 Св. Василий Великий, Беседы, XX.

22 О влиянии Аристотеля на средневековую мысль см. В. П. Зубков, Аристотель, М., 1963, стр. 194 и сл. Там же библиография вопроса. А. Штёкль, История средневековой философии, 1910.

23 О судьбах платонизма и неоплатонизма см. П. Блонский, Философия Плотина, стр. 296 сл., М., 1918; П. Виллари, Джироламо Саванарола и его время, т. 1, 1913.

24 См. Ф. Успенский, Очерки византийской образованности, 1892, стр. 158 и сл.

25 В русской религиозной философии влияние платонизма особенно существенно. Оно сказывается прежде всего в системе Вл. Соловьёва и его преемников: С. Булгакова, Н. Лосского, Л. Карсавина, С. Франка. См. N. Zernov, Russian religions Renaissance of XX century, London, 1963.

3. Несмотря на существование этой традиции, проявлялась и другая тенденция в оценке дохристианской религии и философии. В доникейский период негативное отношение к «естественным религиям», ярко проявившееся у Татиана и Егезиппа, было продиктовано соображениями полемики. Но в новое время оно имело совершенно иной источник.

В XVII и XVIII вв. с развитием деизма, рационализма и просветительства у многих философов возникло скептическое отношение ко всей истории религии²⁶. Они склонны были видеть в ней набор суеверий и диких нелепостей. Для Вольтера, Дидро, Гольбаха религиозная история (в том числе христианская) была лишь цепью преступлений, продиктованных невежеством и фанатизмом²⁷. Даже те из философов, которые были готовы отдать дань уважения христианству, клеймили древние верования как чистое суеверие. Незаметно это воззрение стало проникать и в христианскую мысль. История дохристианских религий стала рисоваться как история одних лишь заблуждений. Но, тем не менее, необходимо признать, что такой взгляд не укрепился в богословии. Проповедниками его оставались в основном позитивисты, ибо для христианского сознания оно не может быть приемлемым. Если встать на эту точку зрения, то история человеческого духа полностью обесмысливается. Тысячелетия дохристианской истории превращаются из промыслительной подготовки к принятию Евангелия в царство мрака и заблуждений. Это решительно противоречит как учению апостола Павла, так и отношению отцов и учителей Церкви к древности.

Для христианского взгляда на доевангельский период истории очевидно, что духовная жизнь человечества была богоисканием, имела теологический смысл. Истина брезжила как в древних религиях «естественного откровения», так и в древних философских системах.

В XVIII в., когда древние верования третировали как плод невежества и дикости, реальные знания о языческих религиях были крайне скудны. Мир первобытных народов был почти совершенно неизвестен, египетские иероглифы ещё не были расшифрованы, так же как и клинопись; были, в сущности, неизвестны Веды и буд-

26 См. И. П. Вороницын, История атеизма, М., 1930, стр. 82 сл.

27 См. А. Г. Вульфус, Основные проблемы эпохи «Просвещения», 1923, стр. 41.

дийская литература, Авеста была только что переведена, китайские источники доходили до Европы через третьи руки. Таким образом, историки религии были в плену субъективных конструкций, имея возможность делать крайние выводы из произвольных предпосылок.

XIX век уже в первые свои десятилетия располагал более обширным материалом²⁸. Произведения священной письменности египтян, персов стали достоянием Европы. В России появляются первые переводы из Махабхараты²⁹. Мистики Екатерининского и Александровского времени обращаются к изучению древних учений. На Западе Гегель делает первую попытку осмысления религиозной истории с точки зрения своей философии самораскрытия Абсолютного Духа³⁰. Шеллинг развивает «философию откровения» и даёт тонкий анализ понятия «миф» и «мифотворчество»³¹.

В православном богословии в эти годы всё больше упрочается мысль о том, что и «языческие» религии несут в себе зерно истины, а не представляют собой чистое суеверие. Этот взгляд великолепно выражен у святителя И н н о к е н т и я Х е р с о н с к о г о.

«В каком отношении христианская религия, – спрашивает он, – к прочим существующим религиям? Есть ли это отношение противоположности или сходства? Ни то, ни другое в строгом смысле и отдельно, а – отчасти противоположность, отчасти же сходство. Употребим сравнение: христианство по отношению к прочим религиям есть то же, что свет полуденный у людей, живущих под экватором, по отношению к свету солнечному у обитателей других частей земного шара. Свет один и тот же; различие только в степени. Некоторые народы могут сравниться в сем отношении с людьми, живу-

28 Историю открытий в области востоковедения см. у В. Бузескула, Открытия XIX и начала XX вв. в области истории древнего мира, ч. 1, 1923; В. Бартольд, История изучения Востока в Европе и России, 1925; Церен, Библейские холмы, М. 1966. Впервые египетские иероглифы были расшифрованы Шамполлионом, клинопись – Г. Раульсоном, авеста впервые была переведена в XVIII в. а Дюперроном, первые переводы индийских памятников были предприняты в ту же эпоху В. Джонсом.

29 Этот перевод величайшего религиозного памятника Востока был сделан Н. Новиковым и вышел в свет в 1788 г., т.е. через три года после первого её появления на английском языке в переводе Вильсона.

30 Г. Ф. Г е г е л ь, Философия истории, Собр. сочинений, т. VIII, 1935.

31 О значении Шеллинга в развитии философии религии см. С. Булгаков, Свет невечерний, М. 1917.

щими у полюса, где слабо действуют лучи солнечные, [С ТЕМИ,] у которых солнце над головою. Ещё сравнение: христианство можно сравнить с человеком взрослым, хорошо понимающим свои обязанности, а прочие религии – с недорослями, которые бывают различных видов: одни из них могут только лепетать “Бог, вечность, ад”; другие знают более ... Христианство по духу своему всемирно ... во всех религиях более или менее прилично всё, что есть в христианстве»³². И далее святитель, развивая мысль древних апологетов, показывает, что в дохристианских учениях издревле присутствуют предвосхищения Евангелия.

Это замечательное воззрение святителя Иннокентия как бы определяет всё дальнейшее развитие русской богословской и философской мысли в отношении религиозной истории.

4. В православном богословии с конца XIX в. мы находим ряд значительных исследований, посвящённых истории религии. Ещё прот. Т. Буткевич в своей обширной работе о религии, анализируя различные гипотезы, развивал телеологическое понимание религиозной истории³³. Вл. Соловьёв в своих «Чтениях о Богочеловечестве» сделал попытку построить философию истории религии³⁴. Он наметил три основных фазы дохристианской мысли и веры. Первая была целиком обращена к природе, Бог искался в явлениях природы. Это стадия натуралистическая. Во второй фазе, характерным представителем которой являлся буддизм, природа отвергается и Бог взыскуется в чистом духе. Третья фаза, связанная с эллинской философией, и в частности с Платоном, характерна признанием видимого мира, который коренится в невидимом. Соловьёв утверждал, что религиозная история должна иметь смысл в общем Плане Домостроительства Божия.

«Ни один из моментов религиозного процесса, – писал он, – не может сам по себе быть ложью ... Религиозный процесс не может состоять в том, что чистая ложь сменилась чистой истиной, ибо в

32 Иннокентий Херсонский, О религии христианской /Собрание сочинений, 1877, т. XI, стр. 242.

33 Прот. Т. Буткевич. Религия, ее сущность и происхождение, Харьков, т. 1–2, 1902–1904. Истории религий Буткевич посвятил ещё ряд исследований: всеобщность и изначальность религии в роде человеческом, Харьков, 1898. Язычество и иудейство, 1886.

34 Вл. Соловьёв, Чтения о Богочеловечестве /Собрание соч. 2-е изд. т. III, стр. 39.

таком случае эта последняя явилась бы разом и целиком без перехода, без прогресса – и притом возникал бы вопрос: почему это внезапное явление истины имело место в данный момент, а не во всякий другой?»³⁵

Точно так же и московский богослов В. Д. Кудрявцев считает «естественное откровение» необходимым и закономерным этапом религиозной истории. Бог, согласно Кудрявцеву, именно потому может быть познан человеком, что человек создан по Его образу и подобию. «Если человек есть образ Творца, то естественно, что он созерцает в своём Первообразе в высшей степени те свойства, которые составляют богоподобие его природы. Человек, верно замечает Якоби, потому необходимо антропоморфизует Бога, что Бог, создавая его, теоморфизировал»³⁶.

Первым опытом раскрытия этой мысли на конкретном материале были работы е п и с к о п а Х р и с а н ф а. Исследование его остаётся до сих пор наиболее значительным религиозно-историческим трудом в православной науке³⁷. Целью книги, в соответствии с её заглавием, было отыскание в язычестве того, что относилось к «естественному откровению», и того, что являлось заблуждением. Поднимая колоссальный материал, анализируя его с мастерством первоклассного учёного, еп. Хрисанф облакает свои мысли в изумительно изящную форму. Книга его полна тонких наблюдений и интересных мыслей. Но ввиду того, что конкретные данные по религиозной истории пополнялись с удивительной быстротой, возникла потребность в новом исследовании.

Такое исследование предпринял проф. Московской духовной Академии А. Введенский. Он замыслил монументальную работу, которая обнимала бы весь мир естественного откровения и вскрывала бы внутреннюю логику религиозно-исторического процесса. Книга Введенского была одновременно и аналитической, и синтезирующей. К сожалению, она не была закончена. Первый и единственный вышедший том «Религиозного сознания язычества» охватывал лишь проблему происхождения религии и религии Ин-

35 Там же, стр. 37.

36 И. Д. Кудрявцев, Сочинения, т. II, стр. 204 и сл.

37 Еп. Хрисанф, Религии древнего мира в их отношении к христианству, т. I–III, СПб., 1975. Первый том посвящён первобытному политеизму, Китаю и Индии, второй – Египту, семитам, Греции и Риму, третий – ветхозаветной религии.

дии³⁸. Но уже и на этом материале была ясно видна основная мысль богослова: представить религиозную историю не как коллекцию заблуждений, а как живую нить богоискания. В этом же направлении шли работы С. Глаголева, которые, впрочем, носили по сравнению с трудами еп. Хрисанфа и Введенского скорее компилятивный характер³⁹.

В высшей степени интересную попытку осмысления религиозной истории предпринял М. Тареев в своей книге «Искушение Христа»⁴⁰. Здесь уже ход конкретно-аналитический сменяется подходом богословским и религиозно-философским по преимуществу. Это, впрочем, не означает, что предпосылкой работы не было углублённое исследование первоисточников и литературы.

Основная мысль М. Тареева заключалась в том, что «религиозное развитие дохристианского человечества совершалось в направлении от человеческого самооправдания к богооправданию, от религиозной вражды к богосыновской вере. Каждая значительная ступень этой эволюции представляет нам борьбу человека с религиозным искушением и некоторую победу над ним. Полной победы над религиозным искушением, полной реализации богосыновней веры дохристианская история не дала, но она показала ряд постепенно восходящих религиозных ступеней, постепенно возрастающих побед, причем каждой новой ступени победы соответствует изменяющаяся высота в характере борьбы. На низших ступенях религиозного сознания богоборчество имеет характер грубо-магический, и примирение с Богом принимает формы резко-натуралистические, но на высших ступенях богоборчество переносится на нравственную почву и победа достигается путём борьбы с искушениями, размещающимися по шкале восходящих степеней нравственной высоты сознания и напряжённости богоборческой

38 А. Введенский, Религиозное сознание язычества, 1901. Вопросу о происхождении религии Введенский посвятил отдельное исследование: Вера в Бога, её происхождение и основание. Там даётся изложение и критика различных теорий возникновения и сущности религии.

39 С. Глаголев, Очерки по истории религии, ч.1, 1902; Ислам, 1904; Религия в Японии и Корее, 1904; Греческая религия, 1910.

40 М. М. Тареев, Испытание Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви. (Основы христианства. Система религиозной мысли, т. III, Христианское мировоззрение, 1908, стр.157.)

жажды, сознательности стремлений к примирению с Богом, к религиозному союзу»⁴¹.

Сходная мысль была положена в основу исследования Н. Боголюбова «Философия религии». Боголюбов делит все религии на натуралистические и супранатуралистические. Первые есть религии «мироутверждения». Вторые (к ним относятся христианство, иудейство, ислам) характеризуются «ревностью о славе Божией»⁴².

Кроме вышеуказанных трудов в русской литературе следует отметить обзорные работы, принадлежащие прот. Галахову, свящ. А. Ельчанинову, прот. Боголюбскому⁴³. Освещались проблемы дохристианских верований и в различных курсах Основного богословия. Монографические исследования, освещающие отдельные стороны религиозной истории, мы укажем в дальнейшем.

Дохристианскую религию рассматривали и позднейшие философы и богословы. Отметим хотя бы Н. Бердяева, который в своём истолковании религиозно-исторического процесса был близок к Вл. Соловьёву и М. Тарееву, и Н. Арсеньева, который дал блестящий анализ дохристианской мистики в сравнении с мистикой Церкви⁴⁴.

5. Если рассматривать дохристианскую религию и мышление как ступени в подготовке к Новому Завету, то естественно может возникнуть вопрос: как же понимать современный нехристианский мир? Античная религия, как и религия классического Востока, исчезли, когда их историческая миссия завершилась. Но буддизм, индуизм, примитивное язычество живы и поныне; жив и ислам, возникший шесть веков спустя после христианства. Это недоумение разрешается рассмотрением самих этих религий. Несмотря на то что сегодня они являются современниками христианства, это не лишает их дохристианской природы. Различные народы имеют

41 Там же, стр. 173.

42 Н. Боголюбов, Философия религии, ч.1, Киев, 1918, стр. 92 сл.

43 Прот. Галахов, О религии, 1915; А. Ельчанинов, История религии, 1901 (написана в сотрудничестве с о. П. Флоренским и С. Булгаковым); прот. Н. Боголюбский, Богословие в апологетических чтениях, М., 1913. Из авторов нехристианских укажем на книгу С. А. Токарева, Религия в истории народов мира, М., 1964.

44 Н. Бердяев, Смысл истории, Берлин, 1923; Философия свободного духа, ч. 1–2, Париж, 1927; Н. Арсеньев, Жажда подлинного бытия, 1959.

свою духовную историю, отличающуюся от истории других народов. Подобно тому, как цивилизация неравномерно распространяется по лицу земли, так и духовная культура народов находится на различных ступенях. Народы, принявшие ислам и принимающие его теперь, чаще всего ещё не достигли той ступени внутреннего развития, на которой принятие христианского благовестия будет органичным⁴⁵. Им, вчерашним язычникам, доступнее простой монотеизм ислама. Можно сказать, что все великие религии «чреваты христианством», все они отличаются незавершённостью и внутренне тяготеют ко Христу. Долгое время христианизации во многом препятствовала колониальная психология. Народы Африки и Азии видели в христианстве «религию белых». В настоящее время положение меняется. Христианские миссионеры пришли к признанию духовных ценностей туземных религий и в своей проповеди исходят именно из них⁴⁶. Так поступал ещё ап. Павел, в проповеди перед иудеями ссылаясь на пророчества, а перед афинянами – на греческих поэтов.

В этом отношении характерна беседа, которая происходила однажды между миссионером Уильбуром Чеслингом и туземцами северной Австралии. Когда миссионер попросил австралийца вырыть ему яму на холме для установления креста, тот захотел узнать, что будет стоять на этом месте. «Марайян», – ответил Чеслинг. Туземец был поражён, потому что «марайянами» назывались тотемные столбы со священными символами, на которые разрешалось смотреть только посвящённым. «Если мы поставим его здесь, его увидят женщины и дети», – забеспокоился он. Тогда миссионер разъяс-

45 См. об этом понимании Вл. Соловьёвым места ислама в религиозной истории, который, по его мысли, является «духовным млеком» для народов примитивной культуры. (Вл. Соловьёв, Жизнь Магомета, Собр. соч. т.VII, стр. 203.)

46 См. Informations Catholiques Internationales, 1957, 7, G. Mosmans, L'Eglise a l'heure de l'Afrique. Tournai, p. 43, 1962. В 1951 г. Папа Пий XII говорил: «Церковь никогда не относилась с презрением и пренебрежением к языческим доктринам; более того, она их освобождала от ошибок и очищала от всяческой скверны, а затем освящала и возвышала христианской мудростью. В равной степени языческое искусство и культуру, которые в некоторых случаях поднялись на очень высокую ступень, Церковь воспринимала доброжелательно, развивала их с большим прилежанием и доводила до такой степени расцвета, которой они в прошлом никогда не достигали. Церковь никогда не осуждала местные обычаи народов и их традиционные учреждения, но освящала их». (Information Catholiques Internation[al ?], 1957, 1, IV, p. 4.)

нил ему, что этот марайян – священный символ Иисуса («Иисусов тотем»), который является Спасителем всех: и мужчин, и женщин, и детей, – а потому крест могут видеть все⁴⁷. Какая замечательная проповедь всеобщности и экзотеричности Евангелия, изложенная на языке, понятном аборигену! Ещё больше помощи оказывает проповедникам христианства проникновение вглубь религиозной традиции культурных народов. Отныне не европеизация, а отечественная религия нередко служит преддверием к Евангелию. Христианизация азиатских и африканских стран всё больше и больше приобретает местный колорит, что является вполне закономерным и оправданным. Примером этого может служить индийский монастырь Ашрам Саксидананда, в котором христианские иноки живут подобно индийским муни, практикуя приёмы восточного подвижничества. В своей жизни они стремятся опытным путём пройти по стезе, которая открывает внутреннюю динамику индуизма в направлении к Евангелию⁴⁸.

Итак, не только мёртвые, но и живые религии мы можем рассматривать как ступени к христианству. И, следовательно, не негативизм, а стремление к глубокому пониманию должно руководить нами при изучении этих религий. В этом нет ничего от попытки создать некую «пан-религию», в которой бы совершенно неправильно и антиисторично все верования ставились бы на одну доску. Подлинная оценка мировых религий – это признание в них элементов откровения и способности развиваться в направлении к религии Богочеловечества.

О том, что в отношениях между религиями в наши дни на смену враждебности приходит дух братства и уважения, свидетельствуют многочисленные факты. Так, на конференции церквей и религий в 1952 г. по вопросу о мире Святейший Патриарх Алексий, обращаясь к епископам, священникам, пасторам, муллам, раввинам и ламам, говорил: «Мы уверены, что решению столь возвышенной и благородной задачи не могут мешать различия в религиях, которые мы исповедуем, потому что все мы веруем во Единого Бога и признаём любовь и мир высшими началами человеческого общения»⁴⁹.

47 У. Чеслинг, Среди кочевников северной Австралии, М., 1961, стр.170.

48 См. статью Э. Бэнца в «East and West», апрель 1957.

49 См. Конференция всех церквей и религиозных объединений в СССР, посвящённая вопросу защиты мира, 1952, стр. 27.

Следует отметить и решения Ватиканского Собора, который признал единство веры в Бога у монотеистических религий, а также обращение ко всем верующим мира Папы Павла VI в энциклике «Экклезиам суам»⁵⁰.

6. В данной работе будет рассматриваться область «естественного откровения», и потому необходимо остановиться на содержании этого термина. Иногда под словом «естественное откровение» понимаются исключительно усилия одного лишь человеческого разума в понимании божества. Однако ни религия, ни философия не могут исчерпаться одним лишь разумом. Напротив, интуиция, чувство, озарение присущи им в значительной мере. Древние христианские писатели ссылались на поэтов и на Сивиллу как на вдохновенных предсказателей пришествия Господа. Но особенностью провозвестия Сивиллы, как указывает св. Иустин, является именно иррациональное достижение. Следовательно, дохристианская мистика не должна целиком относиться к субъективной и рациональной сфере. Какая-то степень истинного мистического прозрения должна быть признана в большинстве религий, ибо без этого прозрения религия – ничто. Разумеется, полнота Откровения содержится в Ветхом и Новом Завете, но и «естественные» религии не могут мыслиться как совершенно лишённые мистического откровения. В дальнейшем, когда мы будем употреблять термин Откровение, мы будем иметь в виду такое неполное, но, однако, действительное прозрение древних. Понятие о Едином Боге в «естественных религиях» имеет своим источником безусловно не только силу разума⁵¹.

7. В предлагаемой попытке проследить судьбы монотеизма в «естественных религиях» автор опирался на исследования отечественных богословов и на изучение священной письменности древних народов. Из зарубежных авторов наибольшее значение для

50 Ufficio stampa 28/ X 1965, П. П а в е л VI, Экклезиам суам, Рим, 1964. Следствием этих решений явилось изменение отношений между представителями разных религий. Тёплая встреча Папы в Индии была бы немислима сто лет назад. В Ватикане неоднократно были встречи с главами буддийских, иудейских и мусульманских общин. В последнее время совершались даже совместные молебствия (Испания, Англия), на которых присутствовали представители важнейших монотеистических религий.

51 Прот. П. Светлов, Христианское вероучение, 1910, т. 1, стр. 3–4.

излагаемой концепции имели В. Шмидт, К. Даусон, Г. Глазенапп, В. Копперс и др.

В основу изложения положена мысль о борьбе Магизма и Единобожия. Магизм есть представление о мире как о чём-то завершённом и статичном; он видит долг человека в соблюдении ритуалов, необходимых для поддержания космического строя, а награду за исполнение их – в процветании здесь на земле. Магизм обращается не к Богу, а к богам, ибо они сулят ему урожаи, победы, преуспевание. Магизм психологически коренится в падшей природе человека, пожелавшего стать «яко божи». Магия есть попытка человека получить власть над природой.

Магизму противостоит вера в Единого Бога и учение великих основателей религий, которые отрицают механическое понимание культа и переносят его в область внутреннюю. Но в силу многообразных причин великие религии не смогли прийти к идее становящегося мира, мира, идущего к совершенству. Откровение Царства Божия было явлено лишь в ветхозаветной религии и завершилось в Личности и учении Иисуса Христа. Однако великие дохристианские религии прошли большой путь исканий, который привёл их поистине к порогу Нового Завета. Несмотря на падения, уклоны и заблуждения, основным направлением истории дохристианского духа было стремление к Откровению Божественной полноты. Прежде чем было явлено Слово миру, мир должен был испытать все пути к Истине и убедиться, что без Божественной помощи он не в силах обрести спасение.

Эти мысли были намечены автором в ряде статей, которые были опубликованы в «Журнале Московской Патриархии»⁵².

Ввиду того, что развитие многих религиозных и философских систем древности шло хронологически параллельно, автору пришлось отказаться от хронологического метода изложения и избрать метод географический, разделив работу на соответствующие главы: классический Восток, Дальний Восток, Древняя Греция, Иран. Исключение сделано для первобытной религии и для эпохи Эллинизма.

Невозможно излагать религиозные учения вне всякой связи с конкретной исторической обстановкой, в которой они возникли. Поэтому образу каждой религии предпосылался краткий очерк истории её родины.

52 ЖМП, 1960, № 11, стр. 50; 1961, № 1, стр. 45; 1962, № 1, стр. 60.

Характер работы обусловил неизбежную сжатость изложения во многих частях и не позволил в примечаниях давать исчерпывающую библиографию. Точно так же и в конце работы приводятся лишь важнейшие источники и литература вопроса.

При цитировании первоисточников, таких как Трипитака, Упанишады, произведения античных философов, ссылки давались не на страницы переводов, а на главы и разделы памятников. Издания переводов указаны в Приложениях. Там же дан список важнейших священных книг Востока.

Известная трудность возникала при написании слова «Бог». В данной работе автор писал его с большой буквы лишь тогда, когда рассматриваемое в данной религии понятие о Нём приближается к монотеизму. Под монотеизмом мы имели в виду ч и с т о е единобожие, исключающее существование других богов. В том случае, когда в какой-либо религии боги объявлялись проявлениями Единого, мы употребляем слово «монизм».

В заключение приношу благодарность моему руководителю проф. М. А. Старокадомскому за ценные советы и помощь при написании этого курсового сочинения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

МОНОТЕИЗМ И ПЕРВОБЫТНАЯ РЕЛИГИЯ

I. ВОПРОС О ПРАМОНОТЕИЗМЕ

1. Священное Писание о первобытном откровении

Повествуя о первозданном состоянии человека, Священное Писание указывает на совершенно особое отношение его к своему Творцу. В книге Бытия человек непосредственно беседует с Богом, созерцая его как бы лицом к лицу. Нет ещё той преграды между миром невидимым и человеческим духом, которое образовалось после грехопадения. Бытописатель образно говорит о том, как Создатель ходит по саду, в котором обитают первые люди¹. Разумеется, это антропоморфистское выражение не следует понимать буквально. По толкованию св. Иоанна Златоуста оно означает «близость Божию к человеку»². Таким образом, библейский Эдем не есть только лишь место обитания первых людей, но означает, согласно св. Григорию Богослову, «небесную жизнь», жизнь без греха и богопротивления, когда духовные очи человека были открыты живому созерцанию Неба³.

Можно ли в таком случае называть это живое богообщение религией в тесном смысле слова? Ведь религия есть «связь», восстановление нарушенного единения человека с Творцом. Жертвы, согласно Св. Писанию, в Эдеме не приносятся.

Пока в Адаме «пребывали Слово Божие и заповедь – имел он всё, – говорит св. Макарий Египетский. – Ибо Само Слово было его наследием, было для него всем ... Адам был другом Божиим»⁴. Осенённый Словом Божиим, имел он мудрость и обретал высшее знание о мире и Боге. Это было «первое общечеловеческое Откровение»⁵. Оно питалось тем, что человек «жил в непрестанном общении с Богом»⁶. Не размышления и не наблюдения определяли веру первых людей, а прямое соприкосновение с Божественной Славой⁷.

1 Быт, 3,8.

2 Св. Иоанн Златоуст, Беседа на «Бытие». Творения. XVII, 1, стр. 137–138.

3 Св. Григорий Богослов, Песнопения таинственные, VII.

4 Св. Макарий Египетский, Духовные беседы, послания и слова, 1904, стр. 96.

5 Г. Властов, Священная летопись, СПб., 1879, т.1, стр. 26.

6 А. П. Лопухин, Библейская история, СПб., 1889, т.1, стр. 104.

7 Это не означает, впрочем, что первозданный человек уже был в состоянии полного совершенства. Дары, которыми он обладал, давали ему

Грехопадение отторгло человека от Бога. Поддавшись искушению поставить свою волю выше воли Творца, воспротивившись Божественному велению, люди захотели «быть как боги»⁸. Дарованные им духовные силы и свободу они употребили для ложного самоутверждения и тем разрушили своё первозданное состояние. Врата Эдема, живое богообщение закрылись для них. Отныне история человеческого рода будет определяться двумя направлениями. Одно будет вести по пути богопротивления и самооправдания, углубляя разрыв, другое будет проходить под знаком неистребимой жажды Бога, поисков возврата в лоно Высшей жизни. Именно на этом втором пути и явится религия как стремление обрести утраченное общение с Богом.

«Пафос религии, – говорит о. С. Булгаков, – есть пафос расстояния, и вопль её – вопль богооставленности»⁹.

Но духовная катастрофа, постигшая человека, не могла не отразиться и на его религиозной жизни. С одной стороны, грех, возрастая, увеличивал преграду между землёй и Небом, с другой же – в само религиозное богоискание стали проникать элементы греховности. Уже в истории Каина и Авеля мы видим первого недостойного жертвоприносителя¹⁰. Те самые причины, которые привели человека к Грехопадению – желание поставить свою волю вне зависимости от воли Божией, – привели к появлению корысти, требовательности, неискренности в отношении человека к Богу. В стремлении вернуть утраченную власть над миром природы человек отвращается от Единого Создателя и ищет помощи у богов и духов. Так зарождается язычество.

Однако в первое время после падения человека ещё сохраняется понятие об истинном Боге, и лишь впоследствии оно оказывается отеснённым языческими представлениями.

возможность непрестанного духовного возрастания (см. П. Светлов, Христианское вероучение, т. 2, стр. 16 и сл.)

8 Быт. 3, 5. «Назначением человека, – говорит М. М. Тареев, – было отображать на земле божественную славу, которая должна была проявляться через него и для него, но для него только как для образа Божия: исходя от Бога, к нему должна была возвращаться эта слава. Искушением для Адама было удержать эту славу для самого себя, быть богом в своей исключительности, в себе самом найти источник блаженства, истины и правды» (М. Тареев, Испытания Христа, стр. 167)

9 С. Булгаков, Свет невечерний, М., 1917, стр. 321.

10 Быт. 4, 5.

«С библейско-теистической точки зрения, – замечает проф. А Введенский, – история человечества началась не язычеством. Напротив, язычество ... выступает в истории сравнительно поздно¹¹».

2. Теории исконного политеизма

Однако ещё в античную эпоху мы обнаруживаем иную точку зрения. Выразителем её явился римский поэт-эпикурец Лукреций Кар (99–55 г. до Р.Х.). Он полагал, что, созерцая многообразие явлений природы, первобытные люди создали себе пантеон воображаемых небожителей, и это было началом религии¹².

Особенно широкое распространение эта теория исконного политеизма получила с эпохи Просветительства и Энциклопедизма. Так, Джон Толанд (1676–1722) считал, что происхождение религии связано с суевериями, возникшими на основе сновидений¹³. Томас Гоббс (1588–1679), воскрешая воззрения Лукреция, говорил, что «боги первоначально были созданы человеческим страхом»¹⁴. А философ-сенсуалист Давид Юм (1711–1776) упрямо утверждал, что «политеизм или идолопоклонство должен быть первоначальной и наиболее древней религией человечества»¹⁵. Это мнение он подтверждал тем фактом, что большинство народов древности исповедовало язычество, и оно является единственной верой «диких племён». Но в конечном счёте он исходил не из этих фактических данных, а из общей уверенности в том, что на начальных стадиях развития человечество должно было обладать и грубо примитивными верованиями.

Эту концепцию поддерживали многие писатели и философы XVIII в.: Вольтер, Дидро, Гольбах, Ламетри, Морешаль, Вольней и др. В XIX в. гипотеза изначального политеизма продолжала развиваться, приобретая самые разнообразные формы.

Среди многообразных вариаций указанной гипотезы упомянем прежде всего теорию анимизма (от anima – душа), которая

11 А. В. Введенский, Религиозное созерцание язычества, 1902, стр.210.

См. также Покровского, Библейское учение о первобытной религии.

12 Лукреций Кар, О природе вещей, стр. 772 и сл.

13 Д. Толанд, Избранные сочинения, Л., 1927, стр. 46.

14 Т. Гоббс, Избранные произведения, М., 1964, т. 2, стр. 136–137.

15 Д. Юм, Сочинения, 1966, т. 2, стр. 372.

была разработана английской школой исследователей во главе с Эдуардом Тейлером (1832–1917). Согласно теории анимизма первобытный человек, размышляя над своими сновидениями, пришёл к выводу о наличии в себе некоей духовной сущности. Такую же сущность, или «душу», он предположил во всех окружающих предметах. Так возникла вера в духов, из которой развились все прочие виды религии, а позднее вера в Единого Бога. Этот взгляд был изложен Тейлером в книге «Первобытная культура», которая, в отличие от работ XVIII в., уже опиралась на солидный фактический материал¹⁶. «Первобытная культура» вышла одновременно с книгой Дарвина «Происхождение человека» (1871) и была встречена с восторгом.

К теории анимизма примыкал и другой известный английский учёный Джеймс Фрэйзер (1854–1941), автор многотомного труда по мифологии «Золотая ветвь» (первое издание – 1890). Он внёс в тейлеровское понятие о религии второй элемент, помимо веры в духов: стремление привлечь их на свою сторону, т.е. культ и магию¹⁷.

Все прочие теории первоначального политеизма так же в основном повторяли тезисы своих предшественников.

И теория фетишизма, объявляющая первым объектом поклонения материальные предметы – камни, деревья, палки, кости¹⁸, и тотемистическая, связывавшая религию с сознанием рода¹⁹, и психоаналитическая, выводящая религию из подавленных пси-

16 Русский перевод: Э. Тейлор, Первобытная культура, М., 1939. Разбор антимистической теории см. А. Введенский, Вера в Бога, её происхождение и основание, стр. 71 и Л. Леви-Брюль, Первобытное мышление, М., 1930.

17 Основоположителем её был энциклопедист Ш. де Брос (1709–1777). Подробное изложение и разбор старых теорий о происхождении религии см. у Т. Буткевича, Религия, её сущность и происхождение. (Обзор философских гипотез.), 1902, т. 1–2; Н. Боголюбов, Философия религии, 1918, стр. 145.

18 Д. Фрэйзер, Золотая ветвь, вып. 1–4, М., 1928. Этот перевод сделан с французского одноименника книги Фрэйзера. Отправляясь от одного загадочного античного ритуала, Фрэйзер использует сравнительно-мифологический материал для его истолкования.

19 Эту теорию развивал в начале XX в. Эмиль Дюркгейм (см. сб. «Происхождение религии в понимании буржуазных учёных», Л., 1932, стр. 43), который, несмотря на свою позитивистскую направленность, видел в религии корень всей культуры. Критику Дюркгейма см. у Н. Боголюбова, цит. соч., стр. 129.

хических комплексов²⁰, – все они сходились в одном: у истоков религии они видели лишь суеверное поклонение духам, силам, богам, т.е. язычество, а возникновение монотеизма относили к поздним историческим временам, связывая его с установлением единодержавной царской власти. Характерно, что этот тезис настолько утвердился в умах, что даже учёные религиозно настроенные находились под его гипнозом и готовы были признать его за непреложный тезис науки²¹.

3. Причины возникновения теорий исконного политеизма

Какими же материалами пользовались авторы теории изначального язычества в своих попытках проникнуть в тайну первобытного мышления? Мы находим у них широчайшее применение сравнительно-религиозного метода. Остатки материальной культуры народов каменного века – рисунки, амулеты, предметы бытового и ритуального обихода – во многом оказывались сходными с этими последними у народов примитивного уровня цивилизации – аборигенов Австралии, Африки, Полинезии, Америки и пр.²² Поэтому религиозные представления «диких» племён послужили главным источником для реконструкций Тейлора, Фрэзера и большинства других исследователей. Смелые аналогии между обычаями, верованиями, традициями у народов разных стран и эпох давали им богатую пищу для решительных доказательств первоначальности язычества.

В какой степени факты эти могут быть признаны заслуживающими доверия? Нет нужды доказывать, что ни авторы, писавшие в XVI–XVIII вв., ни тем более античные мыслители не могли иметь надёжных сведений о быте «первобытных» племён. Сочинения их пестрят ошибками, поверхностными наблюдениями, фантастическими вымыслами. Такие авторы, как Юм или Гоббс, не располагали, по сути дела, никакими достоверными сведениями о примитивных народах. Записи моряков и торговцев, полные вымысла, не-

20 З. Фрейд, Тотем и табу, 1924; К. Абрагам, Сон и миф, М., 1912; О. Ранк, Значение психоанализа в науках о духе, СПб., 1914, стр. 91.

21 См., например, А. Мензис, История религии, СПб., 1899.

22 Т. Ахелис, Очерк сравнительного изучения религии, СПб., 1906, стр. 54.

понимания, презрения к туземцам, были их единственными источниками. Миссионеры в ту эпоху ещё не сумели достаточно глубоко проникнуть в сущность туземных культур и больше заботились об искоренении народных верований, чем об их изучении²³.

Точно так же обстояло дело и с Тейлором и Фрэзером, которые сплошь и рядом оперировали материалом, полученным из вторых и третьих рук. Данные, которые они использовали, при всём их внешнем богатстве и разнообразии, были далеко не всегда достоверны и равноценны. Работая в своих кабинетах, они были бесконечно далеки от того мира первобытной культуры, который они исследовали. А между тем, вопрос о характере первоначальной религии тесно связан с глубоким изучением всей культуры «примитивных» народов в целом²⁴.

На пути познания туземных культур долго стояло существенное препятствие, которое можно назвать «разобщённостью цивилизаций». В самом деле, трудно оспаривать тот факт, что народы и культуры разных стран во многом были чужды друг другу. В част-

23 Неосведомлённость путешественников долгое время была настолько велика, что многие из них допускали существование народов, совершенно лишённых религии. В настоящее время среди учёных в с е х направлений полностью оставлено это утверждение. Исключение составляет запоздалая попытка объявить безрелигиозным народ, последний представитель которого умер почти сто лет назад (В. Ф. Зыбковец, Дорелигиозная эпоха, М., 1950 стр. 121). Речь идёт о жителях о. Тасмании, стоявших на крайне низкой ступени внешней цивилизации. Объявление этого вымершего племени «безрелигиозным» основано на том, что в тасманийском языке отсутствуют такие слова, как Бог, Дух святой и т.д. (Зыбковец, там же, стр. 149). Однако это утверждение явно противоречит фактам. По данным авторитетных исследователей, у тасманийцев существуют не только понятия, обозначающие демонические силы, но и имя некоего высшего Существа Тиграна-Марабуна. К демонам прилагается около семи названий (W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, 81, s.16). В. Ф. Зыбковец, признавая существование этих терминов, отвергает их мистический характер, пытаясь истолковать их как обозначение чувства страха перед ночью и хищными животными. (там же, стр. 153). Между тем, известно, что на острове нет и никогда не было ни одного животного, опасного для человека. (см. Н. А. Бобринский, География животных, М., 1951, стр. 129).

24 Ни Тейлор, ни Фрэзер никогда не жили среди дикарей, а изучали их культуру по музейным экспонатам и литературе, а упомянутый выше автор книги о тасманийцах говорит, что Тейлор был «тенденциозен в подборе фактов, умышленно замалчивая те из них, которые не укладывались в прокрустово ложе его теории» (Зыбковец цит. соч., стр.155).

ности, это относится к народам так наз. Средиземноморского круга и круга Несредиземноморского²⁵. Для европейца было так же трудно понять китайскую музыку, как и примириться с женскими модами центральной Африки. С другой стороны, европейская культура являлась в совершенно неожиданном свете для народов неевропейских, как об этом свидетельствует материал, собранный в книге Ю. Липса «The savage hits book» – «Дикарь даёт сдачи» (1937). Поэтому для того, чтобы проникнуть вглубь чуждой культуры, а особенно в тайны её религии, недостаточно проводить поверхностные параллели между случайно собранными фактами.

Только учёные, которые многие годы жили среди «дикарей», вошли в их быт, насколько это возможно сроднились с их психологией (не говоря уж о тщательном изучении их языка), могут быть авторитетными свидетелями о примитивных верованиях.

Особенно следует подчеркнуть важность владения языком. Н. Н. Миклухо-Маклай считал, что даже его долгая жизнь среди папуасов мало что дала в деле изучения их религии из-за несовершенного знания их языка. «Я откровенно сознаюсь, – писал он, – что моё продолжительное пребывание между туземцами Берега Маклая – главным образом вследствие далеко для этой цели не хватающего знания языка – было недостаточно для того, чтобы достигнуть вполне удовлетворительного понимания мирозерцания и примитивной формы так называемых религиозных идей у папуасов»²⁶.

Бесчисленное количество поспешных и неправильных выводов в отношении туземной религии было сделано именно из-за отсутствия глубокого знания языка у путешественников, которые не обладали объективностью и осторожностью Миклухи-Маклая.

Другой причиной непонимания являлось недоверчивое отношение туземцев к европейцам, которые пренебрежительно и насмешливо отзывались о их верованиях. Но в тех случаях, когда исследователь был основательно знаком с местными обычаями и проявлял к ним уважение, туземцы нередко посвящали его в тайны своей религии.

25 Под Средиземноморским кругом здесь имеются в виду культуры, выросшие на фундаменте классического Востока, Эллады, Рима и христианства

26 Н. Н. Миклухо-Маклай, Собр. соч., т. III, стр. 450.

О том, насколько трудно проникнуть в религиозный мир туземцев, свидетельствует экспедиция Пьера Доминика Гэсов середине нашего века. Желая снять на кинолентку священные ритуалы племени Тома (Африка), члены экспедиции подверглись мучительному обряду татуировки, согласились на все условия, проявили максимум уважения к местным верованиям, но всё было тщетно. Африканцы едва разрешили им снять лишь некоторые обряды, не допустив до самых главных²⁷.

Известный исследователь Гренландии Кнуд Расмуссен, много лет проживший среди эскимосов, вспоминал о своей попытке познакомиться с их религией через расспросы туземца Иггюгарьюка, считавшегося заклинателем. Это оказалось в высшей степени трудно. Только после длительных уговоров и заверений Иггюгарьюк, по словам Расмуссена, «так определённо утверждавший, что он не заклинатель духов и ровно ничего не знает из древней истории своего народа, переменял фронт, почувствовав ко мне доверие и поняв, как я серьёзно отношусь ко всем этим вопросам. Поэтому мне удалось с его помощью заглянуть в глубины эскимосской культуры»²⁸.

Исследователь малайского племени семангов Скит рассказывает аналогичный случай. «Хотя я имел много бесед с семангами как с западными, так и с восточными на тему об их религии, – пишет он, – они высказывали полное неведение относительно какого-либо Высшего Существа, пока в один прекрасный день один из них не воскликнул в необычайно доверчивом тоне: “Теперь мы по правде готовы рассказать тебе о всём, что мы знаем”, – и сейчас же принялись сообщать мне сведения о Та-Понн (т.е. Хозяине Понн), чрезвычайно могущественном и добром Существом, которое описывалось ими как Создатель мира»²⁹.

Другой учёный, М. Вановербург, расспрашивал негритоса Масигуна о том, кто, по его мнению, сотворил человека, но тот не мог ответить ничего определённого. Тогда учёный спросил, что делают соплеменники Масигуна с мясом, которое они добывают на охоте.

«– Вы всё решительно забираете домой?

– Да, ну да, но только не всё решительно, а отрезаем от туши маленький кусочек.

27 П. Д. Гэсо, Священный лес (Магия и ритуальные тайны Тома), М., 1963.

28 К. Расмуссен, Великий санний путь, М., 1958, стр. 65.

29 См. сборник Религия наименее культурных племён, М., 1931, стр. 113.

– Что же вы делаете с этим кусочком?

– Мы втыкаем его на заострённый бамбуковый или ротанговый, или ещё на какой-нибудь прут, поджариваем его минуту на огне, а затем втыкаем бамбук с мясом в дерево. Но это лишь очень маленький кусочек мяса.

– Вы втыкаете его в дерево и оставляете его тут, и это всё?

– Ну нет, мы немножко кое-что говорим.

– Что же именно?

В результате выясняется, что негритосы говорят слова, обращённые к “Никаву” (никав по-ибангокски – Господь, Хозяин).

– Вы говорите – Никав, а кто же этот малый? (Я умышленно употребил это выражение, скорее умягчающее или даже слегка презрительное.)

– Кто он? (И тут выражение его лица показало глубокое изумление перед моим невежеством.) Ну тот, конечно, кто поставил на место землю. (И в этой связи он сделал широкий жест и вытянул руку, двигая ею слева направо)»³⁰.

Следует учитывать, кроме того, что у многих народов запрещено рассказывать о тайнах религии непосвящённым и тем более иноземцам. Австралийский юноша, например, проходит длинный цикл испытаний: его проводят через огонь, выбивают ему зуб, не дают пищи до «тех пор, пока не сочтут его достойным подвергнуться одному из высших обрядов, лицезреть самые священные символы и ритуалы тайной жизни и узнать о существовании Великого Всеобщего Отца»³¹.

Итак, три важных препятствия очень часто мешают правильному пониманию духа первобытной религии: 1 – разобщённость культур, 2 – недостаточная подготовка, в частности в области языка, у исследователей, 3 – скрытность туземцев и их особое отношение к своим религиозным тайнам.

³⁰ Там же, стр. 135.

³¹ А. Элькин, Коренное население Австралии, М., 1952, стр.167. О посвящении (инициации) туземных юношей см. Л. Леви-Брюль, Первобытное мышление, стр. 234, К. Тахтарев, Очерки по истории первобытной культуры, Л., 1924, стр.119.

4. «Открытие» первобытной культуры

В конце XIX и особенно в XX в. культурная изолированность народов начала ослабевать. Несмотря на то, что это было время мировых войн и геноцида, контакты между самыми отдалёнными народами и эпохами необычайно укрепились и возросли. В оценке мировой культуры стала исчезать «европо-центрическая» точка зрения, третирующая Несредиземноморские цивилизации³². Европеец глубже проник в духовный мир неевропейских народов, и наоборот. Для современного европейца живопись Аджанты и Тас-сила, египетская скульптура и искусство Бенина, критские фрески и иранская миниатюра – уже не просто памятники прошлого. Они приобрели жизнь подлинных произведений искусства. В Японии восторженно встречают выставки икон и античных статуй, Европа восхищается Хокусаем и искусством инков. Ритмические мелодии африканских и индейских танцев входят в плоть и кровь современной музыки Европы и Америки. Культура «дикарей» уже не кажется мёртвым пережитком каменного века, об этом, например, свидетельствует успех выставок африканского искусства³³.

Целые армии исследователей и миссионеров, прошедших великолепную подготовку, устремляются в те заповедные миры, где люди ещё живут жизнью наших далёких предков. Многие белые на десятки лет поселяются среди дикарей и собирают обширный материал по их верованиям и обычаям. Они постепенно завоёвывают доверие туземцев и проникают в их тайны. Так, например, такие крупные исследователи, как Б. Спенсер и Гиллен, жили среди австралийцев почти тридцать лет, прошли все обряды посвящения и стали полноправными членами общины. В. Копперс много лет прожил среди огнеземельцев и опроверг представление об их дикости, сложившееся со времён Дарвина. Бартон прожил среди африканского народа балуба 43 года. Таких примеров можно насчитать многие десятки³⁴.

³² См. об этом О. Шпенглер, Закат Европы, 1923, т. I, стр. 16 и сл.

³³ Эту мысль хорошо высказал французский писатель Андре Мальро в речи на заседании ЮНЕСКО (см. Курьер ЮНЕСКО, 1960, май, стр. 9).

³⁴ См., например, Э. Лундквист, Дикари живут на западе, Т. Хейердал, Аку-аку, М., 1959. В настоящее время нередко делают упор на ошибках миссионеров и их отрицательном влиянии, забывая при этом, что именно миссионеры воспитали национальные кадры туземной интеллиген-

Результаты самоотверженного труда исследователей пре-
взошли все ожидания. Перед европейцами открылся новый изу-
мительный мир и духовное богатство тех, кого они ещё недавно не
хотели признавать настоящими людьми³⁵.

И с самого начала рухнула легенда о некоем «стихийном ма-
териализме» дикарей, о котором говорили некоторые авторы.
Концепция дикаря о действительности, по словам Кристофера
Даусона, «никогда не ограничивается тем, что он видит и трогает».

Он так далёк от материализма, что, как говорит Мэри Кингс-
лей, нельзя заставить его думать в терминах материи. «Его ум ра-
ботает в том направлении, что всё происходит действием духа, в то
время как мы думаем, что всё происходит от действия предмета на
предмет»³⁶. «Примитивная мысль, – утверждает Л. Леви-Брюль,
– ориентирована совсем иначе, чем наша, прежде всего она напря-
жённо мистична»³⁷.

Жизнь таких народов, как австралийские туземцы, оказалась
сплошной мистерией. Цель и смысл существования своего австра-

ции, берегли памятники туземной культуры. В эпоху колониализма
они были единственными, кто относился к туземцам как к людям. Так,
Д. Эллис справедливо отмечает, что «в идеологии испанских мисси-
онеров был элемент сочувствия к краснокожему человеку как к боже-
ственному творению, элемент, который полностью отсутствовал у боль-
шинства поселенцев. Убеждение, что у него была достойная спасения
душа, вдохновляла миссионеров на огромные жертвы в его интересах»
(J. Ellis, *American Catholicism*, 1955, p. 5). См. об этом Бемер, Иезуиты,
М., 1910.

35 О том, как совсем недавно относились к «дикарям», свидетельствует
хотя бы высказывание известного пропагандиста дарвинизма и анти-
христианина Эрнста Геккеля: «Разум является большей частью досто-
янием лишь высших человеческих рас, а у низших весьма несовершен-
но или вовсе не развит. Эти первобытные племена, например ведда и
австралийские негры, в психологическом отношении стоят ближе к
млекопитающим (обезьянам, собакам), чем к высоко цивилизованному
европейцу» (Э. Геккель, *Чудеса жизни*, СПб., 1935, стр. 27). Ему вто-
рят другие материалистические авторы прошлого века, как, например,
К. Фохт. А американский этнограф Луис Морган, пользующийся таким
авторитетом у современных отечественных авторов, доказывал «отста-
лость дикаря в умственном и нравственном отношении, неразвитого,
неопытного, порабождённого своими низшими животными инстинкта-
ми» (Л. Морган, *Первобытное общество*, Л., 1935, стр. 27).

36 Ch. Dawson, *Religion and progress*, London, 1938, p. 86.

37 L. Levi-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1937, p. 80.

лиец видит в общении и конечном соединении с незримым духов-
ным миром, который для него гораздо реальнее мира физического³⁸.

«В религиозном опыте примитивных, – пишет американский
этнограф П. Радин, – мы находим все градации и оттенки пере-
живаний, которые существуют в развитых или высших религиях;
мы находим здесь подлинных мистиков наряду с рационалистами,
конформистами, революционерами – потрясателями основ, идеа-
листами и прагматистами»³⁹. А знаток австралийских аборигенов
А. Элькин считает представление о том, что примитивный быт
будто бы не даёт возможности развиваться духовной жизни, в кор-
не ошибочным. «Белые, – пишет он, – склонны недооценивать фи-
лософские способности примитивных народов, однако отсутствие
одежды и сложного хозяйства вовсе не означает отсутствие мысли.
Примитивные народы могут уделять созерцанию больше времени,
чем мы, и мы заблуждаемся, считая, что когда австралиец вроде бы
сидит без дела и смотрит в пространство, то он ни о чём не дума-
ет»⁴⁰. Католический епископ Александр Ле-Руа идёт здесь ещё
дальше. «Дикари, – не без иронии пишет он, обращаясь к мисси-
онерам, – встречаются только в нашем цивилизованном обществе,
их порождает «цивилизация»»⁴¹.

Параллельно с успехами этнографии далеко вперёд ушла и
археология. Она засвидетельствовала наличие высокой духовной
культуры у палеолитического человека. «За много веков до того,
как человек научился строить дома, обрабатывать землю и при-
ручать животных, он был прекрасным художником»⁴². Рисунки и
скульптуры верхнего палеолита, найденные и вновь находимые в
пещерах и относящиеся к самой ранней поре существования че-
ловечества, представляют собой великие произведения мирового
искусства. Но созданы они были не в чисто эстетических целях.

38 См. А. Элькин, *Цит. соч.*, стр. 244.

39 P. Radin, *Die religiose erfahrung der Naturvolker*, 1951, s. 35.

40 А. Элькин, *Цит. соч.*, стр. 185.

41 «*Anthropos*», 1906, В. 1, 5, 6.

42 G. Chesterton, *Об искусстве первобытного человека*. См. Г. Обер-
майер, *Доисторический человек*, СПб, 1913; З. А. Абрамова, *Изо-
бражения человека в палеолитическом искусстве Евразии*, М., 1966;
А. А. Формозов, *Памятники первобытного искусства на территории
СССР*, М., 1966; Г. Кюн, *Искусство первобытных народов*, Л., 1933;
A. Montagu, *Man: his first million year*, N. Y. 1957, p. 215.

Убедительные данные свидетельствуют о том, что эти изображения носили культовый характер. Сходство их с произведениями искусства современных примитивных племён даёт все основания предполагать у первых людей богатую духовную жизнь, не уступающую таковой у аборигенов Африки, Австралии, Азии, Америки.

И замечательно, что первые памятники религиозного искусства появляются в ориньякскую эпоху, т.е. в эпоху появления человека современного типа (*Homo sapiens*).

Для христианской интерпретации религиозной истории факт открытия богатого духовного мира примитивных людей не является чем-то неожиданным. Напротив, она всегда исходила из представления о том, что в первые эпохи существования человека зерно Первоначального Откровения ещё не совсем было заглушено ростками язычества⁴³.

5. Следы прамоноотеизма

Одним из самых замечательных открытий, сделанных современными исследователями, было обнаружение у подавляющего большинства народов начальной ступени цивилизации, даже самых примитивных, веры в Единую Высшую Силу. «Последнее основание первобытной религии, – говорит К. Даусон, – не вера в духов или таинственные существа, но неясная недифференцированная интуиция трансцендентного бытия – Океан сверхъестественной энергии, Море свободной и неопределимой Сущности. Дикарь не анимист, не политеист, ибо таинственная Власть, которой он поклоняется, не вполне тождественная с какой-либо из индивидуальных форм, через которую Она проявляется. Он не пантеист, ибо существенное качество этой Власти – её трансцендентный или сверхъестественный характер»⁴⁴.

Этот факт, который всё более и более находит себе подтверждение в культурах народов всех широт, опрокинул традиционные представления старой анимистической школы и теории фетишизма. «Схема, которая и поныне доверчиво преподносится в колледжах, – говорит о. Вильгельм Копперс, – и согласно которой ре-

43 А. Д. Сухов, *Философские проблемы происхождения религии*, стр. 207, М., 1967.

44 Ch. Dawson, *Religion and progress*, p. 95.

лигия началась с поклонения камням и деревяшкам, а затем через почитание деревьев и животных развилась в культ божеств с получеловеческими, полуживотными чертами и наконец поднялась до божеств с чисто человеческим обликом, – схема эта стоит по научному уровню ближе к Геродоту, чем к современному исследованию»⁴⁵.

Ярким примером в этом отношении являются так называемые карликовые народности: пигмеи, или негрилли Конго, бушмены, андаманцы и др. (см. табл. 1). Эти племена сохранили в своём быте черты наиболее древних этапов истории цивилизации. Они не обрабатывают землю, не занимаются скотоводством, не строят постоянных жилищ. Их жизнь проходит, как правило, в непрерывных кочёвках, в охоте и собирании готовых даров природы. Некоторые из них не знали до последнего времени огня, а другие добывали его трением⁴⁶.

Нет никакого сомнения, что именно такой образ жизни вели первобытные охотники на заре человечества. Можно поэтому полагать, что и духовный облик этих народов, отделённых от цивилизованного мира тропическими лесами и пустынями, должен в какой-то степени воспроизводить духовную культуру палеолитической эпохи. И что же мы видим? Пигмейские народы характеризуются чертами, которых никто прежде не мог ждать от «дикарей».

«В области социальной жизни, – говорит выдающийся современный этнограф о. Вильгельм Шмидт (1880–1954), – мы находим у них прежде всего вполне определённое устройство отдельной семьи. У них развитая моногамия и брак значительно более подходит к идеалу неразрывной связи, чем у позднейших народностей. Замечается также настоящая нравственная упорядоченность, признание различия морального добра и зла. Правда, эти первобытные народности обнаруживают свою истинную человеческую природу в том отношении, что у них нередко случается нарушение морали – и было бы нелепым преувеличением не признавать это-

45 W. Koppers, *Der urchen und sein Weltbild*, s. 233, 1950.

46 W. Schmidt, *Die Pigmaenvölker als älteste uns errichtbare Menschheitschicht*, 1925-6. Центральнаяафриканские пигмеи были долгое время неизвестны европейцам. Об их существовании достоверно узнали лишь в конце XIX в. после путешествия немецкого исследователя Г. Швейнфурта к верховьям Нила. – 2870/0. О физическом облике пигмеев см. работу католического автора Ф. Брикнера, *Расы и народности человечества*, стр. 516, СПб., 1914; Х. Матей, *Пигмеи*, Бухарест, 1966.

го. Ещё хуже было бы, однако, в угоду каким-либо теориям отрицать вопреки всем почти единогласным показаниям наблюдателей, что нравственность этих народностей во всех отношениях лучше и выше большинства других диких и культурных народов. Относительно их религиозных верований достаточно сказать, что народности эти обладают настоящей, вполне разработанной религией, с определёнными верованиями, определённым культом, состоящим из молитв и жертвоприношений, и некоторыми моральными учениями. Далее мы можем добавить, что религия эта хотя и проста, но всё же сравнительно столь чиста и высока, что положительно является ещё вопрос, могут ли считаться некоторые свойственные ей черты антропоморфизма препятствием к тому, чтобы признать её настоящим этическим монотеизмом (р.н. – А. М.)⁴⁷.

Один путешественник, много лет проживший в Африке, пишет, что «у пигмеев самые высокие моральные устои из всех народов, с которыми ему приходилось сталкиваться»⁴⁸.

Некоторые авторы делают всевозможные попытки умалить значение наблюдений над бытом и культурой пигмеев, чтобы отвергнуть у них наличие монотеизма и моногамии. Так, в предисловии к книге Э. Патнем советский этнограф Шаревская утверждает, что наблюдения автора доказывают отсутствие у них следов единобожия⁴⁹. Между тем Э. Патнем ни слова не говорит о пигмейской религии. Более того, она пишет: «Я знала, что пигмеи во многом доверяли мне, т.к. я никогда не вмешивалась в их личную жизнь и не интересовалась их религиозными взглядами»⁵⁰. Что же касается моногамии, то наличие её совершенно явствует из наблюдений Э. Патнем.

О другом карликовом племени – семангах (Малайя) исследователь их Поль Шебеста пишет: «Религиозные воззрения всех

47 В. Шмидт, Цит. по Г. Обермайеру, Доисторический человек, стр. 483; «У большинства негриллей моногамная семья» (Х. Матей, Пигмеи, стр. 100).

48 Д. Хантер, Охотник, М., 1960. Быт и психический облик пигмеев ярко изображены в книге известного английского путешественника Л. Котлоу «Занзабуку» (русс. пер. М., 1960), который жил среди них в 1937, 1946, 1955–1956 гг.

49 Б. И. Шаревская, Предисловие к книге Э. Патнем, Восемь лет среди пигмеев, М., 1961, стр. 8.

50 Там же, стр. 63.

карликов Малайского полуострова одинаковы. Все веруют в Высшее Существо»⁵¹.

Таким образом, у истоков культуры и религии стоит такое мировоззрение, которое старыми авторами и их сторонниками относится к самым поздним этапам истории. И чем менее народ затронут прогрессом материальной цивилизации, тем более сильны в нём исконные черты духовной жизни: вера в Бога, нравственные принципы, моногамия и пр. Однако, как мы увидим далее, не только пигмеи, но и большинство народностей сохранило в своей религии следы первобытного монотеизма.

Факты, закладывающие прочный фундамент для теории пра-монотеизма, были с наибольшей систематичностью собраны в капитальной двенадцатитомной работе католического этнографа о. Вильгельма Шмидта «Der ursprung der Gottesidee» – «Происхождение идеи Бога», последний том которой вышел посмертно в 1955 г. и которая содержит более десяти тысяч страниц⁵².

В. Шмидт был руководителем большого центра этнографических исследований. Этот центр, так же как и научный журнал, вокруг которого группировались сотрудники Шмидта, был назван «Антропос». Школе «Антропоса» принадлежит заслуга развенчания мифа о какой-то психической неполноценности примитивных народов. Естественно поэтому, что она подвергалась гонениям со стороны нацистских властей, и сам о. Шмидт вынужден был эмигрировать. Но исследования его и его учеников продолжались. Среди них особенно выдвинулись В. Копперс и М. Гузинде, проводившие работу среди огнеземельцев, П. Шебеста, изучавший религию малайцев, а также многие другие крупные учёные с мировыми именами.

То, что многие из них были католиками, дало повод их противникам обвинять их в фальсификации. Так, один из отечественных авторов, выступая против концепции пра-монотеизма, защищаемой автором этих строк в ЖМП, отвергает всякую ценность этнографических данных школы Шмидта⁵³. Но такие попытки немногочисленны. Крупнейший отечественный археолог А. Л. Монгайт

51 П. Шебеста, Среди карликов Малакки, Л., 1928, стр. 62.

52 W. Schmidt, Der ursprung der Gottesidee, 1912–1955.

53 ЖМП, 1960, № 11, стр. 51; 1962, № 1, стр. 61. А. Д. Сухов, Философские проблемы происхождения религии, М., 1967, стр. 124 сл.

вынужден, например, признать, что «спорить со Шмидтом и критиковать его отнюдь не легко», потому что труды его школы «буквально подавляют обилием фактического материала, собранного в различных частях света»⁵⁴.

Следует при этом отметить, что христианская мысль вовсе не связана с этнографическими факторами роковой связи. Грехопадение совершилось в глубинах праистории, о которых мы можем не иметь никаких вещественных памятников. И отход от монотеизма мог совершиться настолько быстро, что первые следы человеческой культуры могли фиксировать уже лишь эту деградировавшую религию. Следовательно, признание наличия следов монотеизма у примитивных племён не есть вывод из каких-то умозрительных предпосылок, а результат исследований совершенно позитивного характера⁵⁵.

Бросим хотя бы беглый взгляд на эти данные этнографии.

а. У австралийских племён обнаружено, в самой различной форме, понятие о Высшем Существо, хотя оно часто бывает отодвинуто на задний план пантеоном богов и духов. Племя аранда называет его Алитвира, племя лоритья – Тукура. У обитателей Виктории знание о Боге, который сотворил всё и называется Бунджил, открывается только посвящённым. «У племени нгарито и тоддора женщины не знают его имени и называют его Папанг – Отец»⁵⁶. У племени кайтиш – это небесный отец Атнау. У юго-восточных племён Австралии – это Байаме и Бунджил. В некоторых случаях это Верховное Существо выступает как учредитель мистерий и зачинатель цивилизации⁵⁷.

54 А. Л. Монгайт, Археология и современность, М., 1963, стр. 24.

55 Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что теория Прамонотеизма развивается не только среди католических учёных. В частности, впервые выдвинута она была Э. Д. Лэнгом, который богословом не был. Её защищает такой известный автор, как Г. Кюн.

«Самая первоначальная форма религии, – читаем мы в отнюдь не богословской книге, – это, пожалуй, монотеизм.» (Г. Шмидт, Философский словарь, М., 1961, стр. 92).

56 С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 356.

57 Австралийских аборигенов нередко стараются принизить, обвиняют в бесчестности, воровстве и т. д. Однако известно, что они делают исключение для миссионеров и других доброжелательных лиц. «Ведь вы относитесь к нам по-другому», – говорит один туземец европейцу (Ч. Маунтфорд, Коричневые люди и красные пески. Путешествие в

б. «Что касается Африки, – пишет С. А. Токарев, известный этнограф, – то здесь почти повсеместно находим представление о небесном божестве»⁵⁸.

Согласно верованию племени тиндига – Высшее Божество Ишооко есть источник нравственных заповедей⁵⁹. Пигмеи бамбути чтут единое начало под именем Отца или Матери.

У других пигмейских народов Африки мы находим веру в Верховное Божество, именуемое Кхмвума, что значит Творец, Господь. «Кхмвума они не считают жестоким и грозным властелином, каким представляют его себе большинство племён банту, а справедливым беспристрастным владыкой, который карает за проступки, но помогает в беде». При этом характерно, что с внешней стороны религия негриллей отличается удивительной простотой. «В отличие от населения банту, негрилли не имеют тайных обществ, не имеют церемоний с тотемистическими танцами или масок тотемов как принадлежностей культуры»⁶⁰.

Бушмены, которые живут в условиях быта едва ли более примитивного, чем бамбути, имеют веру в Высшего Духа, которого они называют Тора. Тора – «это великий Некто, он выше всех вещей... Тора сотворил всё, но они (бушмены – А. М.) не знают, где он живёт» [60]. Другие имена Бога у бушменов – Хише, Хуве, Эробе. Его также называют Цгана: «Цгана сделал все вещи, и мы молимся ему», – говорил молодой бушмен путешественнику, но тут же добавил, что гораздо больше известно о нём посвящённым⁶¹.

У африканского племени тога есть смутное представление о Высшем Существо Тило, к которому не обращаются с молитвами,

дикой Австралии, 1958, стр. 133). Таким образом, их нравственность не очень-то уступает нравственности белых.

58 С. А. Токарев, Ранние формы религии, стр. 365.

59 См. «Волшебный рог», Мифы, легенды и сказки бушменов, стр. 20, 34; Х. М а т е й, Пигмеи, стр. 69, 71, 83.

60 Сб. Религии наименее культурных племён, стр. 215. Следует заметить, что бушмены не обрабатывают земли и не держат домашних животных (И. Бьере, Затерянный мир Калахари, М., 1963, стр. 106). Что касается нравственности, то бушмены отнюдь не подтверждают характеристики, которую Л. Морган давал примитивным народам. Так, Бьере отмечает, что «у бушменов практически нет воровства». (там же, стр. 90).

61 И. Бьере был настолько поражён чистотой и величием представлений бушменов о Боге, что подумал: «что могут дать бушменам миссионеры?» (И. Бьере, Цит. соч., стр. 117).

предпочитая духов. У баганда «последним из богов почитается Катонда. Его называют творцом богов и людей, а также всего мира. Ему был выстроен храм в отдалённом округе, и культ его мало подерживался»⁶². Это очень характерная черта. Понятие о Боге редко связано с Его особым культом или связано в очень слабой степени. У некоторых племён даже запрещалось обращаться к нему с частными молитвами. Так, у племени базима Высший Бог Имана явно заслонён поклонением богам. «Почти во всех этих случаях небесное божество – не предмет культа». Как бы ни назывался он: Ньямби – у банту, Мулунгу – у восточноафриканских племён, Енгай – у масаев, зулусов, кулункулов – он стоит как бы «позади культа»⁶³.

в. Следы древнего монотеизма находят и у народов Полинезии и Океании. У адаманцев Бог известен под именем Пулуга, и опять-таки «никакого культа этого Пулуги нет». Творцом «Тангора» называют его в Новой Зеландии. При этом характерно, что среди племён, стоящих на более высоком уровне цивилизации, понятие о Высшем Существе почти исчезло.

г. Обратимся к Америке. Индейцы называют Творца «Тахмахнаус» – Великий Дух, а в других случаях «Хавенейу» – Держатель небес. Молитвы Великому Духу у индейских племён поражают порой своей чистотой и искренним чувством⁶⁴.

Нередко Высшая Сила рисуется индейцам как нечто непостижимое. «Дакотский вождь объяснял Д. Уолкеру, что формы, которые мы видим, не суть реальные формы, а их “тонвапи”, т.е. проявления божественной силы».

Это перекликается с воззрениями маорийцев, согласно которым каждое создание обладает вечным элементом «тойора», а Тойора вселенский – душа Верховного Бога.

Среди охотничьих народов Северной Америки это понятие о неопределённой Сверхъестественной Силе достигло крайнего выражения под такими именами, как Оренда у ирокезов, Вакан – у сиу, Манито – у алгонкинов, Иок – у тлинкитов. Так, Свантон

62 Б. И. Шаревская, Старые и новые религии тропической и южной Африки, М., 1964, стр. 122.

63 С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, М., 1964, стр. 35.

64 См. Всевидящий глаз. Легенды североамериканских индейцев, 196? [NB!], стр. 12 и сл.; А. С. Токарев, Ранние формы религии, стр. 362; Т. Ахелис, Очерк сравнительного изучения религий, стр. 29, СПб., 1906.

пишет о тлинкитских индейцах Аляски: «Тлинкиты не делят Вселенную произвольно на ряд частей, управляемый рядом сверхъестественных существ. Напротив, сверхъестественная Сила представляется им безликой громадой, непостижимой по природе, но когда она является людям, она может проявиться в любом аспекте»⁶⁵.

д. С этим необычайно сходны представления народов Сибири и Севера. На языке эвенков, гиляков, эскимосов одно и то же слово означает и Бога, и мир. Буга эвенков – это и Вселенная, и Высший её Владыка. И здесь, так же как и у других народов, мы находим следы угасания монотеизма. Например, Ульгень алтайских племён – существо, далёкое от человека, не вмешивающееся в его дела⁶⁶.

Мы не будем приводить больше примеров. Приведённых уже достаточно, чтобы сделать вывод. Следы монотеизма есть почти повсеместное явление у примитивных племён.

«Если мы ближе всмотримся в религиозные представления примитивных народов, – пишет австралийский исследователь Л. Шредер, – то нам в глаза бросится замечательное обстоятельство, идущее вразрез с господствующими теориями о происхождении религии из почитания душ или природы. Эта именно широко распространённая, если не всеобщая вера в Высшее Благое Существо, которое по большей части представляется Творцом ... И напрасно кто-нибудь старался бы обессилить это доказательство веры в Высшее Благое Существо указанием на возможность европейского или исламистского влияния, так как такую веру мы находим у народов, которые, не имея ещё никаких интимных соприкосновений с европейцами или магометанами, боязливо сохраняют себя от таких сношений, даже питают ненависть к этим народам»⁶⁷.

С христианской точки зрения этот факт наличия элементов монотеизма у примитивных народов и у народов каменного века есть свидетельство о том, что за порогом Грехопадения человечество сохраняло отзвуки Первооткровения. Более того, этот факт

65 Ch. Dawson, Religion and progress, p. 88.

66 А. Анисимов, Религия эвенков, М., 1958, его же Космологические представления народов Севера, М., 1959, стр.9 и сл.; Л. Я. Штенберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 30; С. А. Токарев, Ранние формы религии, стр. 363–364.

67 Л. Шредер, Сущность и начало религии, 1909, стр. 25, 29.

свидетельствует о непрекращающемся действии «естественного откровения» в человеческом сознании.

«Для того, – говорит о. В. Шмидт, – кто твёрдо хранит веру в существование Личного Бога, подкрепляемую религиозными учениями и научными изысканиями, или вновь приобрёл её (а это всегда было свойственно лучшей части человечества, исключая поверхностных материалистов и экзальтированных идеалистов) – для того не будет ничего удивительного в том, что Творец заботится о людях. Он найдёт, напротив, вполне естественным, что тем древним людям, которые не могли иметь культурного и религиозного наследия, полученного от родителей и предков, Бог послал сверхъестественную помощь, которая была им особенно необходима после Грехопадения.

Тот же, кто имел несчастье никогда не верить в Бога или потерять веру, тот найдёт здесь сильное подкрепление веры, как бы некое новое религиозно-историческое доказательство бытия Божия. Невозможно понять вообще древнейшей религии человечества во всей её полноте и своеобразии, не признавая бытия Божия, непосредственного воздействия Того, Кто дал людям религию, Сам научил людей с древнейших времён через интуицию веры, заповеди нравственности и акты богопочитания.

Высшее Существо присутствует уже в религии древнейших людей; они в Него верят, Ему повинуются, Его почитают. Это не продукт их субъективных желаний, не просто результат причинно-следственного мышления, но реальная личность, творческой силе которой человечество обязано своим реальным существованием. Эта сила утверждает себя не только как убеждение сильное и подавляющее, но как сама Истина, которая даёт человеку познание, которого он никогда бы не достиг только своим мышлением и исследованием или достиг бы лишь неполно и неуверенно»⁶⁸.

Но при этом, наряду с верой в Единую надмирную Силу, в религии первобытных народов очевиден и отход от этой веры. «В новое время, – пишет Г. Бутце о центральноафриканских пигмеях, – образ Бога постепенно бледнеет в представлении бамбути и уступает место божествам второстепенным, олицетворяющим силы природы»⁶⁹.

68 W. Schmidt, Der Ursprung ... 1, s. 494.

69 Бутце, В сумерках тропического леса, М., 1956.

Таким образом, ещё в наши дни мы можем наблюдать тот процесс, который привёл к возникновению язычества. То, что этот процесс совершается донныне, объясняется тем, что духовная история человечества не происходила прямолинейно-равномерно. Различные племена в различное время проходили сходные стадии. Здесь можно провести аналогию хотя бы с эволюцией материальной культуры. В глобальном масштабе она имела некоторые общие черты, но локально завоевания цивилизации приходили к разным родам в разное время.

Возникновение язычества составляет трудную проблему для историков религии. Никакие хозяйственные и социальные изменения не могут дать исчерпывающего объяснения для религиозной истории. Но для библейского мирозерцания религиозный упадок первоначального человека является чем-то само собой разумеющимся. Он представляется результатом углубления последствий Грехопадения, отходом человека от истоков Откровения⁷⁰.

70 В XIX в. этот взгляд на возникновение язычества развивал Вл. Соловьёв, (Мифологический процесс в древнем язычестве, Соч. т. 1). В своей работе он опирался на Шеллинга (1804) и на исследования М. Мюллера – известного исследователя мифов (см. М. Мюллер, Религия как предмет сравнительного изучения, стр. 77).

II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА И МАГИИ

1. Аниматизм

Даже если рассматривать проблему возникновения язычества отвлечённо, естественным будет предположить, что переход от изначального монотеизма к политеизму совершился не внезапно. Должны были существовать какие-то посредствующие формы религиозных верований, которые предшествовали бы язычеству в его окончательном виде. Данные этнографии и археологии, а также древнейшие памятники религиозной письменности проливают некоторый свет на этот вопрос. Теперь уже легче проследить пути зарождения политеизма как в первобытном обществе, так и у народов цивилизованных. Последние нередко у истоков своей истории ещё имели, как мы увидим в дальнейшем, явные следы монотеизма, и лишь в историческое время у них развились языческие верования.

Характерно, что у большинства племён, сохранивших элементы единобожия, почти не существует, как было сказано, культа Высшего Существа. О Нём знают, но мыслят Его бесконечно удалённым от мира, от жизни людей. Образ Его в сознании первобытного человека тускнеет, расплывается, обезличивается. Это связано с постепенной утратой личного общения с Богом. Мы видим, что в Библии на первых этапах праистории Бог ещё обращается непосредственно к людям, но со временем это богообщение становится уделом немногих избранников.

Эту первую ступень, следующую за прамонотеизмом, можно найти во многих религиях примитивных народов. Так, у алгонкинов под именем Маниту почитается не столько личный Бог, сколько некая безличная сила¹. Подобное представление мы встречаем и у туземцев Малайи, которые говорят о таинственной сверхъестественной стихии, именуемой Мана². У папуасов её называют, по свидетельству Миклухи-Маклая, Оним.

По воззрениям ряда австралийских племён существует Вангарр – «вечная неопределённая безликая сила, которая проявила себя в дни создания и продолжает оказывать благотворное влияние по сей день»³.

1 С. А. Токарев, Религия в истории народов мира, стр. 90

2 Там же, стр. 54.

3 У. Чеслинг, Среди кочевников северной Австралии, М, 1961, стр. 169.

Эскимосы так и называют эту сверхъестественную Энергию – Хила, т.е. Сила⁴. У африканцев она носит самые различные названия. У жителей Западного Судана её имя Ньяма, у зулусов – Умойя, у угандийцев – Жок, у северных конголезцев – Элима. Утверждают даже, что это верование – характерная особенность всех африканских религий⁵.

Особенно интересно представление о безликой Энергии у североамериканских индейцев, религия которых часто находится именно в той переходной стадии, когда монотеизм сменяется верой в Духовную Стихию. «Религиозная вера дакотов – не в их божествах как таковых, она в таинственном непознаваемом Нечто, которого они суть воплощения ... Каждый будет поклоняться некоторым из этих божеств и пренебрегать другими, но величайшим объектом поклонения, каков бы ни был его проводник, является Таку Вакан, который сверхъестественен и таинственен. Ни один термин не может выразить полного смысла дакотского слова Вакан. Оно охватывает полноту тайны, скрытую власть и божественность»⁶.

Эта Сила пронизывает собой всю природу, объемлет в духовном единстве людей, животных, растения, камни. Она тождественна с идеей Маны у полинезийцев. В науке, как правило, термин Мана прилагается ко всем верованиям этого типа, объединённым словом аниматизм⁷.

Но если в аниматизме есть ещё определённые монотеистические черты, то в то же время в нём содержится зародыш будущего политеизма и магизма. Мана распределяется, по мнению туземцев, неравномерно; люди могут обладать ею в большей или меньшей степени. Тот человек, которого сопровождает удача на охоте, который отличается ловкостью и красотой, – тот «имеет много Маны». Эта Энергия может передаваться от одного человека к другому, от одного предмета к другому и приобретает как бы «служебный» ха-

4 С. А. Токарев, Цит. соч., стр. 89; К. Расмуссен, Цит. соч., стр. 65

5 Б. И. Шаревская, Религии Африки, стр. 188, 67, 98.

6 Ch. Dauson, Religion and progress, p. 55.

7 Те авторы, которые отрицают возможность монотеизма у истоков религии, рассматривают аниматизм как её первоначальную форму. См. А. Д. Сухов, Философские проблемы происхождения религии, стр. 126. О теории аниматизма см. Н. Glasenapp, Ук. соч. стр. 15; С. А. Токарев, Аниматизм. Философская Энциклопедия, М., 1960, т. 1, стр. 67.

рактар, становится связанной с целями и желаниями человека, мечтающего о силе и могуществе⁸.

2. Богиня-Мать

Наряду с этим процессом обезличивания Высшего Единства всё больше и больше в первобытном мирозерцании начинает выступать Всеобщая женственная стихия как своеобразная Душа Мира.

Вл. Соловьёв в своём исследовании о мифологическом процессе дал блестящий анализ этого выделения из Божественного Единства – Богини-Матери⁹.

Мистически напряжённое сознание первобытного человека с утратой живого непосредственного богообщения ещё не потеряло ощущения мистичности всей природы в целом. Богиня-Мать, душа природы начинает рисоваться как всеобщая Родительница всех живущих, как супруга Божественного Отца.

В противоположность далёкому Богу это женское личное божество вполне конкретно, близко и представляется неустанно пекущемся о нуждах людей. Она – владычица лесов и морей, посылающая удачу в охоте и дающая изобилие.

Палеоархеология приносит нам поразительные свидетельства о всеобщем распространении культа Богини-Матери. На огромном пространстве от Пиринеев до Сибири и по сей день находят женские фигурки, вырезанные из камня или кости¹⁰.

8 Л. Леви-Брюль, Первобытное мышление, М., 1930, стр. 270.

9 См. Вл. Соловьёв, Мифологический процесс в древнем язычестве, Соч. т. 1. В этой работе философ опирается в основном на изучение Веданты.

10 См. П. П. Ефименко, Первобытное общество, стр. 403, 1938; М. К. Дикшит, Введение в археологию, М., 1960, стр. 167; А. С. Токарев, Цит. соч., стр. 13, 15; З. А. Абрамова, Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии, М.:Л., 1966, стр. 64 и сл.. Некоторые связывают изображения «венер» с матриархатом и пытаются вывести религию Матери именно из этого социального уклада. Сам же матриархат объясняют чисто экономическими причинами (см., например, О. Косвен, Очерки истории первобытной культуры, стр. 110, М., 1953). На самом деле одних экономических причин для объяснения матриархата недостаточно. Скорее наоборот: культ Матери окружил женщин особым ореолом. Известно, что в глубокой древности жреческие функции чаще всего принадлежали женщинам (см. В. Богораз, Эйнштейн и религия, стр. 23, 1923; Анисимов, Религия эвенков, 179–180, 182–184, 204; Шаревская, Религии Африки, стр. 63; Л. Штернберг, Первобытная

Все эти изображения, древнейшие из которых найдены в Австрии, условно называют «венерами» (см. табл. 2). Всех «венер» объединяет одна общая черта: руки, ноги, лицо у них чаще всего едва намечены. Главное, что привлекает первобытного художника, – это органы деторождения и кормления. Эта особенность объясняется тем, что «венеры», по мнению большинства исследователей, были культовыми изображениями, идолами и амулетами, посвящёнными всеобщей родительнице и кормилице – Богине-Матери.

Изображения «венер» обильны и в исторических слоях. Они были найдены и в доарийской Индии, и в доизраильской Палестине, и в Финикии, и в Шумере, и на Апеннинском полуострове¹¹.

Живым остатком этого древнейшего верования являются культы Матери у различных народов примитивной цивилизации.

У маори Мать-земля именуется Пэпа; она супруга Небесного Отца¹². У эвенков Подкаменной Тунгуски – это Багады Энинатын. Она «мыслится хозяйкой вселенной и одновременно матерью зверей и людей. Кетское божество Томам (ам – дословно мать) функционально подобна эвенкийской Бугады Энинатын¹³. Другое название эвенкийской богини – Бугады Мушун¹⁴.

У народов манси богиня связана с огнём. Огонь называется Най, что значит Великая Женщина. Это представление настолько живо реалистично, что мужчинам запрещается раздеваться донага перед огнём¹⁵.

религия, стр. 356; С. А. Токарев, Религия в истории ... стр. 147–148; Д. Чаттопадахья, Локаята Даршана, М., 1961, стр. 300 и сл.). Отсюда перенос этого отношения к женщинам на социальное устройство.

11 См. сравнительные изображения у В. К. Никольского, Атлас по истории религий, табл. 77, М., 1930; Д. Чаттопадахья, Цит. соч., стр. 333; А. И. Немировский, Идеология и культура раннего Рима, 1964, стр. 57; Д. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 246.

12 А. Рид, Мифы и легенды страны Маори, М., 1960, стр. 9 и сл.

13 А. Анисимов, Космологические представления народов Севера, М., 1959, стр. 21.

14 А. Анисимов, Религия эвенков, М., 1958, стр. 29; В. И. Анучин, Очерки шаманства у енисейских остяков, СПб., 1914, стр. 160; Л. Штернберг, Первобытная религия, стр. 160; В. И. Равдоникас, История первобытного общества, т. II, стр. 31, Л., 194.

15 А. Ф. Анисимов, Этапы развития первобытной религии, М., 1967, стр. 97.

У народов, связанных с морским промыслом, божественная Мать приобретает черты Владычицы Морской. Представление об этой Седне, Хозяйке океана, существовало «у всех народов, начиная с мыса Дежнева и Чукотского полуострова в Азии и кончая Гренландией западной и восточной»¹⁶.

В Индии, поразительным образом сохранившей наряду с развитыми религиями древнейшие верования, богиня известна под именем Шакти и Пракрити¹⁷. В одном древнеиндийском тексте она прямо связывается с ростом и рождением, а на одной интересной индийской печати из Хараппы (до-арийская эпоха) можно рассмотреть изображение женщины, из которой поднимается растение¹⁸.

В передней Азии и Африке Богиня-Мать почиталась среди всех культурных народов. «Та, которая рождает плоды земли», – египетская Исида, малоазиатская Кибела, скорбь которой приносит умирание растений осенью, её двойник в Греции Деметра, карфагенская Танит, вавилонская Иштар, сидонская Астарт, Артемида Эфесская, изображавшаяся с десятками грудей, как бы готовая накормить весь мир, – всё это лишь перевоплощения древней Матери мира. В языческой Руси слово «Мать-земля» имело не просто метафорическое значение. Оно обозначало душу природы, богиню, супругу «Хозяина неба»¹⁹.

Можно ли рассматривать этот культ, стоящий у самых корней язычества, как плод одного лишь заблуждения? Не находим ли мы в Писании учения о том, что природа не мертва, а имеет сокровенное духовное начало в своей глубине?²⁰ Вера в Богиню-Мать несомненно питалась некоторым природно-мистическим опытом. Но роковым в ней было то, что она подменяла поклонение Богу поклонением духовным существам, тварной природе.

16 В. Г. Богораз, Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки, (Сб. Советский фольклор, 1935, № 4–5, стр. 38).

17 Д. Чаттопадахья, Цит. соч., стр. 296.

18 Там же, стр. 322.

19 С. А. Токарев, Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX вв., М., 1957, стр. 774.

20 Пс. 103, 21, 27, 150, 6. Святоотеческая и агиографическая письменность содержит множество примеров, свидетельствующих о том, что животные чувствуют святость и её духовную силу. Это есть косвенное подтверждение того, что природный мир не чужд некоторой своеобразной одухотворенности. (См. П. Флоренский, Столп и утверждение истины, гл. Тварь.)

Религия Матери была лишь прелюдией к следующему этапу первобытной религии.

3. Тотемизм, анимизм, пандеманизм

Богиня-Мать почиталась всеобщей родительницей. Из её лона, по представлению первобытных людей, вышли растения, животные, люди. Поэтому естественно возникло чувство кровного родства всех существ как детей одной матери. Для охотников каменного века зубры и медведи, орлы и бобры – такие же дети природы, как они сами²¹.

Идея братства человека и животного нашла своё выражение в широко распространённых мифах, согласно которым предки людей носили смешанные звериные черты. Индейцы, например, верят, что эти существа легко могут менять свой облик. В этих мифах об оборотнях обычно выражение «животные-люди»²².

В пещерах – местах обитания доисторического человека – нередко попадаются изображения таких оборотней. У них причудливо перемешаны человеческие и звериные черты²³.

Эта вера оказала огромное влияние на общественный уклад древних людей. Ею объясняется возникновение такого своеобразного явления, как тотемизм. Тотем – это, как правило, животное, которое считается предком-покровителем данного племени. Тотемизм характерен для огромного большинства австралийцев, индейцев, африканцев²⁴.

21 Когда эвенки охотятся на медведя, они окружают его берлогу, произнося слова «уготовров», а когда медведь убит, они долго извиняются перед ним, уверяя, что они не виновны в его гибели (Анисимов, Религия эвенков, стр. 106). У северных народов есть обычай, по которому после раздела туши тюленя какую-нибудь её часть бросают в воду со словами: «Тюлень ушёл в море!» (Богораз, Эйнштейн и религия, стр. 26).

22 Ю. П. Аверкиева, О тотемизме у индейцев Северной Америки, Труды Института этнографии, 1959, т. 51, стр. 260; Леви-Брюль, Первобытное мышление, стр. 61; Iensen, Mythus und Kultur Naturvolker, s.81.

23 См. Г. Обермайер, Доисторический человек, стр. 288; З. А. Абрамова, Цит. соч., табл. XXVI, XXVII.

24 Слово «тотем» взято из языка индейцев-алгонкинов, и так же как термины «табу» и «мана» (Полинезия) стало прилагаться к верованиям разных народов. Д. Хайтун, Тотемизм, его сущность и происхождение, 1958.

Некоторые выдвигают гипотезу, согласно которой тотемы – это не что иное как объекты охоты или животные, внушающие особый страх. Но это опровергается тем фактом, что часто тотемами бывают животные, совсем не опасные или не ценные для промысла. С. А. Токарев совершенно справедливо отмечает, что «нельзя видеть основу тотемизма в этой “хозяйственной” его стороне»²⁵.

Источник тотемизма – вера в единство человека и природы и ощущение одухотворённости всего мира. Тотемизм не есть какая-то особая форма религии. Религиозной основой его является именно это ощущение всеобщей одухотворённости.

Что же поддерживало это мироощущение в первобытном человеке? Страх, утверждают некоторые авторы. Человек боялся ядовитых змей, хищников, боялся поэтому темноты. Его мистическое восприятие природы имело вполне материальные причины. Крики ночных птиц он относил за счёт лесных духов. Но такое объяснение – плод естественного непонимания, свойственного людям городской цивилизации. Наивным было бы думать, что люди, отцы и деды которых веками охотились в лесах и тундрах, настолько плохо знали жизнь природы, что могли принять крик филина за лешего, а обезьяну, за злого духа.

Автор этих страниц во время контактов с охотниками Сибири мог наглядно убедиться, что местные звероловы чувствуют себя в тайге как дома. Каждый шорох, каждый звук, каждая примета леса знакомы ему. Из поколения в поколение передавался опыт охотников, непрестанно обогащаясь. Их знания природы до сих пор поражают учёных. И поэтому считать, что страх внушил древним охотникам веру в духовные существа – по крайней мере неосторожно.

Исследователь, изучавший дикое племя кубу (о. Суматра), спросил одного из туземцев: «Ходил ли ты когда-нибудь ночью в лесу?» – «Да, часто». – «Слышал ли ты там стоны и вздохи?» – «Да». – «Что же ты подумал?» – «Что трещит дерево». – «Не слышал ли ты криков?» – «Да». – «Что же ты подумал?» – «Что кричит зверь». – «А если не знаешь, какой зверь кричит?» – «Я знаю все звериные голоса» ... – «Значит, ночью в лесу ты ничего не боишься?» – «Ничего». – «И ты никогда не встречал там ничего неизвестного, что могло бы тебя испугать?» – «Нет, я знаю всё»²⁶.

25 С. А. Токарев, Ранние формы религии, стр. 65.

26 В. Фольц, Римба, М.; Л., 1926, стр. 98. «Австралиец, – говорит Элькин,

Такой диалог можно было бы повторить с охотниками многих уголков земного шара, и результат, несомненно, был бы тот же.

Правда, в жизни первобытных людей страх имеет место. Но это вполне житейский страх. Страх голода, страх неудачи в охоте, встречи с опасными животными. Разумеется, в суровых условиях Арктики или тропиков причин такого страха больше, чем в умеренных странах. И тем не менее, мы не видим, чтобы обитатели этих широт были бы менее религиозными, чем эскимосы и африканцы. Следовательно, корни веры в духовный мир нужно искать в чём-то другом.

Примитивный человек не философствует и не строит гипотез, как думал Э. Тейлор. Он видел мир «полным духов» не потому, что прибегал к логическим операциям, а потому что ощущал мистическую тайну в природе. В глазах первобытного человека духовный мир, по словам Л. Леви-Брюля, «даже более реален, чем мир повседневного опыта. Он тоже является объектом опыта. Но опыт этот есть опыт сверхъестественный и поэтому имеет высшее значение. Короче, по мнению Вирца и Тейлора, к существованию этой сверхъестественной реальности человек приходит путём заключения. Мне же представляется, наоборот, что она ему непосредственно дана»²⁷.

Само собой разумеется, что эти души стихий, эта таинственная вселенная гораздо больше заботила и интересовала доисторического человека, чем далёкое и туманное Божество. Вступить в дружественный союз с духами леса или моря, приобрести невидимых помощников – вот что казалось им жизненно важным.

Конечно, в первобытном мировоззрении было немало суеверий, бессмыслицы, плодов невежества. Но глубинная основа первобытного мироощущения заслуживает самого серьёзного подхода и отношения. Главным пороком его было, как и в религии Матери, не само признание одушевлённости мира, а обоготворение тварных сил.

Эту ступень религиозного сознания Вл. Соловьёв называет «смутным пандемонизмом». «Стихийному пандемонизму рели-

– чувствует себя среди природы непринуждённо, так как, включая все её биологические виды и явления в свою общественную систему, он тем самым включает природу в единое родство» (Элькин, Цит. соч., стр. 183).

27 L. Levi-Bruhl, La mythologie primitive, p. LXIV, 36.

гиозного мировоззрения, – говорит он, – соответствует так называемое шаманство в области религиозного культа»²⁸.

Так как с течением веков общая духовная интуиция людей продолжала слабеть, то среди них стали выделяться люди, обладающие особой мистической одарённостью, – шаманы. Эти люди путём приведения себя в состояние экстаза искали общения с миром духов, стремясь заручиться их помощью²⁹. Здесь мы не будем рассматривать такое интересное явление, как шаманизм, отметим только, что оно имело огромное, по существу всеобщее распространение. Шаманизм был тесно связан с магией, которая играла значительную роль в первобытной религии.

4. Магическое мирозерцание

Для нас важны здесь, прежде всего, субъективные, внутренние причины, которые руководили древними магами. Целью магии было повлиять на окружающий мир, чтобы заставить его служить человеку. Это было как бы продолжением того стремления, которое руководило первыми людьми в их желании «быть как боги».

«Анализируя принципы мышления, лежащие в основе магии, – говорит Д. Фрэзер, – мы обнаруживаем, что они сводятся к двум: первый принцип гласит, что сходное происходит от сходного, что следствие подобно своей причине; согласно второму принципу, предметы, которые когда-то находились в длительном контакте или общении между собой, продолжают действовать друг на друга тогда, когда это общение прекратилось»³⁰.

Эти принципы не носили какого-то специально мистического характера. Мир был един для первобытного человека, и он искал в нём закономерностей, которые можно было бы использовать в своих интересах.

Так, туземцы Новой Гвинеи при охоте на морского зверя помещают в остриё гарпуна маленькое жалящее насекомое, чтобы при-

28 Вл. Соловьёв, Первобытное язычество, его живые и мёртвые остатки (Собр. соч., т. VI, стр. 231).

29 См. В. М. Михайловский, Шаманство. Сравнительно-этнографический очерк, М., 1892, стр. 6; Харузина, Этнография, т.1, стр. 452; В.Г. Богораз, К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии, «Этнографическое обозрение, 1910, № 1–2, стр. 8.

30 Д. Фрэзер, Золотая ветвь, ч. 1, Магия и религия, стр. 37.

дать остроту гарпуно. Колумбийские индейцы в те дни, когда долго нет рыбы, изготовляют чучело рыбы и бросают в реку. Считается, что это действие должно привести косяки к их берегам. Африканские шаманы льют воду на землю, полагая этим вызвать дождь. Этим же целям служат ритуальные танцы и церемонии. Существуют особые магические приёмы для нанесения вреда противнику, для привлечения сердца женщины, для улучшения урожая, для охотничьей удачи³¹.

Искусство палеолитического человека свидетельствует об огромном значении магии в его жизни³².

Д. Фрэзер очень верно характеризует сущность магии, говоря о том, что «её основоположения тождественны основоположениям современной науки»³³. Пусть та причинная связь, которую видит в мире магия, иллюзорна – сам принцип этой связи лежит в основе всех наук.

Итак, не желание вернуться к Богу, а самоутверждение – вот душа магизма. «Магия, – говорит В. Копперс, – является сорняком, паразитирующим на теле религии, у всех народов мира»³⁴. Человеку хочется поставить незримые силы себе на службу.

Поэтому главный нерв магизма – скрытое богоборчество, и он стоит, по словам В. Шмидта, «в самом резком противоречии к религии»³⁵. Он утилитарен, потусторонен. Высшим благом для мага являются блага земные.

Маги и заклинатели обладали огромным авторитетом в племени. Их окружало суеверное почитание, которым они пользовались для захвата власти. Очень часто именно маги становились вождями племени или соединяли в своём лице жреца и правителя³⁶.

Магизм со своим обрядовым детерминизмом вносил в религию слепую веру во всемогущие ритуалы и заклятий. На духовную сферу переносилась мертвенная причинность вещей, являлось отношение к высшим силам, лишённое всякого живого религиозного чувства

31 Там же, стр. 44, 39.

32 А. С. Токарев, Сущность и происхождение магии (Труды Института этнографии, 1959, стр. 7; П. Ефименко, Первобытное общество, стр. 427).

33 Д. Фрэзер, Золотая ветвь, стр. 73.

34 W. Koppers, Der Urmensch und sein Weltbild, s. 230–33.

35 W. Schmidt, Der Ursprung der Sotteside, Band 1, s. 5.

36 О роли магии в возникновении царской власти см. Д. Фрэзер, Цит. соч. стр. 71, 73, 105, 117.

и мистической жажды. Отсюда такие, на первый взгляд странные, факты, как избиение идола, если он не выполнял требования человека.

Развитие интеллектуальной культуры приводит мир демонов, духов и предков в более стройную систему. Постепенно из этого мира выделяются племенные и природные боги. Появляется политеизм как таковой. И в нём магическая тенденция продолжает усиливаться.

Магическое мирозерцание замыкало всю вселенную в неуловимую цепь причин и следствий, в которой огромную роль играли ритуалы и заклания. Если не будут совершаться ритуалы, то может не взойти солнце, не прийти весна. Стало возникать убеждение, что сакральные церемонии так же необходимы богам и демонам, как людям свет и пища.

Но эти плевелы не смогли совершенно заглушить духовную жизнь человечества. С наступлением исторических времён незыблемая магическая система начала давать первые трещины. Образ Единого Благого Бога, заслонённый тучами язычества, время от времени открывался человеческому сознанию. Монотеизм, подобно маленькому ручью, находил себе дорогу среди скал. И там, где он оживал, он вступал в борьбу с магическим мирозерцанием.

ГЛАВА ВТОРАЯ

КЛАССИЧЕСКИЙ ВОСТОК

Двуречье и Египет

I. МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В РЕЛИГИИ ДВУРЕЧЬЯ

1. Месопотамия во всемирной истории

Священное Писание не случайно указывает на Месопотамию как на область обитания древнейших людей. У реки Евфрата, согласно Книге Бытия, начинается послепотопная цивилизация¹. Археология полностью подтверждает эти свидетельства Библии. Древнейшие письменные памятники действительно обнаружены в этом районе²; именно здесь получила развитие древнейшая цивилизация, названная впоследствии вавилонской. Значение её для мировой культуры теперь настолько очевидно, что возникли даже гипотезы, которые выводили из Вавилона все основы религии, философии, науки и пр.³ Но даже если оставить в стороне эти неоправданные крайности, остаётся несомненным, что культура Двуречья играла доминирующую роль во всей Передней Азии в течение многих веков. Она наложила свою печать на финикийскую, израильскую, ханаанскую, эламскую, урартскую, хеттскую, иранскую и другие культуры. Известный православный исследователь академик Б. А. Тураев указывает на то, что влияние вавилонской культуры сказалось не только на Востоке, но «и в классическом мире, в гностических системах первых веков христианства, даже может быть, в исламе и средневековой Европе»⁴.

Долгое время наши сведения о культуре Двуречья были смутными и отрывочными. В сущности, единственным достоверным источником для изучения её служила Библия, которая, впрочем, касалась Месопотамии лишь постольку, поскольку она имела отношение к Священной истории и истории Израиля⁵. Лишь в XIX в.

началось открытие древнеавилонского мира, продолжающееся и сейчас. Оказалось, что культура Вавилона не являлась чем-то однородным. Носителями её были разные народы, обитавшие в долине Тигра и Евфрата с V и IV тысячелетия до Р.Х.⁶

И всё же, в известном смысле, можно говорить, например, о религии Двуречья в целом. Народы этой области были настолько тесно связаны между собой, что в их мировоззрении образовалось определённое единство, позволяющее рассматривать её как одну религию.

Прежде чем мы обратимся к интересующему нас вопросу о монотеистической тенденции в этой религии, необходимо бросить беглый взгляд на общий ход внешней истории Двуречья.

Двуречьем называется южная часть Месопотамии, где существовали древнейшие поселения. Это была заболоченная равнина с тёплым климатом. Земледелие стало здесь возможным лишь в результате упорного труда людей по устройству ирригационных сооружений⁷.

Первые города возникают в Двуречьи вскоре после потопа⁸.

Населяет их загадочный для науки народ шумеры. До сих пор неизвестно, откуда пришли они в Двуречье, и не определена их этническая принадлежность⁹. Некоторые авторы считают, что

илем. Пророки в своих речах часто обращаются к Ассирии и Вавилону. Книга пророка Даниила говорит о Вавилоне времён Навуходоносора и его преемников. Многие представления о природе, элементы искусства, измерение, календарь Израиль заимствовал из Двуречья, как и другие окружающие народы.

- 6 Об открытиях в районе Двуречья и Ассирии см. Э. Церен, Библейские холмы, М., 1960, стр. 49 и сл.; W. Ch. Boscawen, La Bible et les Monuments, Paris, 1900.
- 7 В настоящее время этот район пришёл в запустение, т.к. хозяйство ведётся там на очень низком уровне. (См. Н. Д. Флиттнер, Культура и искусство Двуречья, М.; Л., 1958, стр. 9 и сл.)
- 8 Предание о потопе сохранилось в древней вавилонской литературе. (См. Эпос о Гильгамеше, пер. И. М. Дьяконова, 1961, стр. 72.) В двадцатые годы нашего столетия английский археолог Л. Вулли обнаружил при раскопках толстый слой речных наносов, свидетельствующий о наводнении огромной силы. Время катастрофы отнесено им к 4000 г. до Р.Х. (Л. Вулли, Ур халдеев, М., 1961, стр. 26.) Некоторые авторы отождествляют этот потоп с потопом, описанным в Библии. (См. W. Keller, The Bible as history, 1961; Hurper's Bible Dictionary, New York, 1961, p.197.)
- 9 Многочисленные портретные изображения шумеров дают некоторое представление об их внешнем облике. Они отличались широкими ску-

1 Быт. 2. 10; 11, 2.

2 См. И. М. Дьяконов, К возникновению письма в Двуречьи, Труды отдела культуры и искусства Востока, т. III, Эрмитаж, Л., 1940, стр. 28. Находящаяся в Эрмитаже пиктографическую надпись Дьяконов датирует временем между 3400 и 3200 гг. до Р.Х. Таким образом, это – древнейшая надпись, которая нам известна.

3 Эту точку зрения развивал известный ассириолог Гуго Винклер (1863–1916), и его теория получила название «панвавилонизма». Однако в настоящее время она никем из историков не разделяется.

4 Б. А. Тураев, История древнего Востока, Л., 1935, т. I, стр. 119.

5 Ветхий Завет говорит о связях Иудейского царства с Вавилонским и Ассирийским, о войнах, которые вели цари Ассирии и Вавилона с Изра-

они пришли с юга, со стороны Персидского залива. При этом ссылаются на миф о культуртрегере Эа и предание о стране Дильмун. Этот «вавилонский рай», по мнению большинства учёных, «отождествляется с островом Бахрейн в Персидском заливе»¹⁰. Но другие авторы не придают значения этим аргументам и склонны считать, что шумеры пришли с севера, с кавказских гор. Язык шумеров невозможно отнести ни к одной группе известных языков. По мнению Н. Марра он принадлежал к группе праязыков, образовавшихся на Кавказе¹¹. Культ возвышенностей, традиция построения храмов в виде башен истолковывается как воспоминание о древней гористой прародине шумеров. Напомним, что и Книга Бытия приводит людей, спасшихся от потопа, в Двуречье с кавказских гор¹².

Как бы то ни было, между IV и III тысячелетиями до Р.Х. шумеры населяют всю южную Месопотамию, которая именуется «Земля шумер» или «Земля Шинеар» (Сенаар в русск. пер. Библии)¹³.

Здесь они создают высокую культуру и развитую цивилизацию. Вырастают большие города с храмами, школами, ремесленными кварталами, торговыми рядами. Раскопки показали, что уровень внешнего быта был очень высок как в Уре Халдейском, так и в Лагаше, Уруке (библ. – Эрех), Нишпуре и др. шумерских городах¹⁴.

Земля шумер – родина математики, инженерного искусства, астрономии, здесь создаётся древнейший календарь и вырабатывается на основе рисуночного письма клинопись. В Шумере возникает богатая литература, развивается письменное право. Первые памятники религиозно-нравственного мышления также появляются у этого поистине гениального народа¹⁵.

Шумерские города в течение долгого времени являются независимыми «полисами», нередко враждующими между собой. В их

лами и выдающимися орлиными носами. Мужчины, как правило, брили головы. (См. Н. Никольский, Древний Вавилон, стр. 70 и сл., М., 1913.)

10 S. Kramer, The Sumerians and the world about them. (Сборник Древний Мир, 1963, стр.295.)

11 В. В. Струве, История древнего Востока, 1941, стр. 66.

12 Быт. 8, 4.

13 Быт. 11, 2.

14 С. Л. Вулли, Цит. соч., стр. 170 и сл.

15 О культуре шумеров см. С. Крамер, История начинается в Шумере, М., 1965.

политической истории уже около 2400 г. мы находим первую известную попытку социальной реформы, основанной на этических требованиях. Царь Лагаша Урукагина, захватив власть, освобождает народ от поборов, обеспечивает защиту неимущих, вдов и сирот. В проведении реформы он ссылается на веления Нингирсу – бога Ларсы¹⁶.

В III тысячелетии до Р.Х. в Месопотамию переселяются семитические племена. Они занимают её северную часть, названную Акодом. Они быстро усваивают туземную культуру и настолько усиливаются, что объединяют при Саргоне Аккадском всю Месопотамию под своей властью¹⁷.

Около 2000 г. новый поток семитических переселенцев появляется в Двуречье. Это амориты и арамеи. Среди последних находятся и праотцы израильского народа. К тому времени шумеры и семиты уже почти полностью смешались между собой. В области культуры также осуществилось слияние. Смешанное население Месопотамии говорит на семитическом языке, но пользуется клинописью. Происходит отождествление семитских и шумерских богов.

Около 1894 г. до Р.Х. вокруг небольшого городка на Евфрате Бабилы (что значит Врата Божии), известного в греческой транскрипции как Вавилон, образуется Вавилонское царство аморитов. Другая часть аморитов поселяется в Ханаане. Арамеи образуют могущественное царство Мари на Евфрате и заселяют Харран¹⁸.

Вавилонское царство быстро усиливается и усиливает свою гегемонию над окружающими областями. При знаменитом царе Хамураби [XVIII в. до Р.Х.] Вавилон подчиняет южные города Двуречья, Мари, Ассирийские области. Хамураби называет себя «царём четырёх стран света». В это время над Вавилоном поднимается огромная многоступенчатая башня, о строительстве которой известно из Библии¹⁹. Хамураби модифицирует древневосточное

16 В. В. Струве, Государство Лагаш XXV–XXIV вв. до н.э., М., 1961.

17 J. Klíma, Gesellschaft und Kultur der alten Mesopotamim, 1964, s. 46.

18 Н. Флиттнер, Цит. соч., стр. 178 сл.; А. П. Лопухин, Вавилонский царь правды Хамураби, СПб., 1904.

19 Большинство историков считают, что башня, описанная в Библии, находилась не в самом Вавилоне, а в Борсиппе близ Вавилона (еп. Хрисанф, Религия древнего мира, т. II, стр. 258–259). Епископ Хрисанф связывает это предположение с библейским толкованием названия «Бабель», т.к. по некоторым данным имя Борсиппы означает «город смешения языков».

право и на каменных столбах, расставленных по его империи, высекается его законодательство. Оно носит светский характер и не касается ритуальных законов. Несмотря на жестокость уголовных наказаний, в этом судеbnике есть немало гуманных законов²⁰.

С 1518 г. начинается политический упадок Вавилонского царства. Им овладевают последовательно касситы, ассирийцы, эламитяне. В эпоху господства Ассирии Вавилон два раза подвергается полному опустошению (689 и 648 гг. до Р.Х.). Вавилонские цари, однако, не складывают оружия и ищут путей для возврата былого могущества. В частности, они заключают союзы с окружающими народами. Вавилонский царь Мардук-Баладан посещает иудейского царя Езекию для образования антиассирийской коалиции²¹.

После падения Ниневии, разгромленной мидянами, Вавилон снова поднимает голову и при Навуходоносоре II (604–562 гг.), восторжествовав над Египтом и другими соперниками, на короткое время становится гегемоном Ближнего Востока. Навуходоносор покорил царство фараонов Финикию, разрушил Иерусалим. Он перестроил свою столицу и реставрировал знаменитую башню²².

Но при одном из преемников Навуходоносора Набониде (555–538 гг.) наступил внутривосточный кризис империи. Религиозная реформа, о которой мы будем говорить ниже, вооружила против царя жрецов и местную знать. Поэтому, когда К и р II, царь персидский, подступил к Вавилону в 538 г. до Р.Х., город сам открыл ему ворота, и его встретили как освободителя. Сын Набонида Балтазар (библейский Валтасар) заперся в цитадели и был убит²³. С этого момента Вавилон никогда больше не достигал политической независимости. Но его культурное влияние продолжало ощу-

20 «Для того, чтобы сильный не обижал слабого, чтобы сироте и вдове оказывалась справедливость, я начертал в Вавилоне ... мои драгоценные слова» (И. М. Волков, Законы вавилонского царя Хамураби, М., 1914, стр. 49.).

21 Исая, 39 1 сл.

22 См. З. А. Рогозина, История Мидии, второго Вавилонского царства и возникновения Персидской Державы, СПб., 1903, стр. 268; J. Klíma, s. 58.

23 См. Манифест Кира в Вавилоне (Древний мир и сборник источников, М., 1917, стр. 58).

щаться вплоть до эллинистической эпохи. Александр Великий хотел сделать Вавилон столицей своей Всемирной Монархии.

Такова в кратких чертах история государства Двуречья. Культуру её, как мы видим, создавали последовательно шумеры, амориты и другие племена. Главными творцами вавилонской религии были шумеры и семиты. «В своём окончательном виде она, – по словам Б. А. Тураева, – была результатом взаимодействия двух рас и, кроме того, продуктом тысячелетней культуры.»²⁴.

2. Элементы монотеизма в Шумере

Когда мы обращаемся к вавилонской религии, то сталкиваемся с одной трудностью, которая встречается уже при изучении первобытных культов. Подобно тому, как в религиозные тайны туземцы посвящают только прошедших инициацию, хранители вавилонского вероучения, жрецы, придерживались принципа эсотеризма. Поэтому далеко не всё, что может нас интересовать, мы находим в письменных памятниках Двуречья.

Даже тогда, когда письменно излагались какие-либо догматические формулы, они заканчивались призывом хранить их в тайне. «Посвящённый может открывать только посвящённому. Кто не посвящён в таинства, тот и не должен о них знать»²⁵. Этот эсотеризм в известной степени ограничивает наши сведения о религиозных и философских воззрениях древнего Вавилона. Однако, при всём этом мы располагаем достаточным числом памятников, проливающих свет на эту древнюю систему миросозерцания²⁶.

Можем ли мы обнаружить следы древнейшего монотеизма в верованиях шумеров? Очевидно, в историческую эпоху возникла вера в богов-покровителей городов. Но наряду с ними повсеместно почитается Небесный бог Ан. «Есть все основания полагать, – говорит известный знаток шумерской культуры американский историк Самуэль Крамер, – что бог неба Ан некогда почитался у шуме-

24 Б. А. Тураев, Цит. соч., стр. 119.

25 Цитируется по Церен, Библиейские холмы, стр. 26.

26 Наибольшее число памятников вавилонской литературы было найдено в библиотеке ассирийского царя Ассурбанипала. Переводы их имеются в работах Тураева, Дьяконова, Никольского, Струве и др. Шумерская литература представлена в цитированной книге Крамера.

ров главным божеством всего пантеона»²⁷. Но очевидно, это отзвук времён доисторических, т.к. уже в III тысячелетии мы находим у шумеров сотни богов²⁸.

У аккадских семитов пантеон развивается позднее. Пришельцы из аравийских степей и пустынь, семиты дольше других сохраняли в своей вере черты монотеизма²⁹. Их божество долго было лишено свиты и мифологии. Они называли его Бэн (библ. Вил), что значит Господь. Это наименование тождественно с ханаанским Ваал, сирийским Адонис и еврейским словом Адонаи. Иногда он именовался царём – Малек или Молох. Наряду с этим почтительным наименованием существовало и другое – свойственное всем семитам слово Эл. Оно означало просто Бог и, как думают некоторые, этимологически происходило от слова «могущество», «сила»³⁰. Слово Эл обозначает Бога и в Ветхом Завете. У вавилонских аморитов оно звучит как Илу (сравн. арабское Аллах)³¹.

В недавнем прошлом имели место попытки обнаружить имя Иегова (правильнее Иагве) в вавилонской клинописи³². Ассиуролог Иенсен, ссылаясь на работы Ф. Делича, утверждал даже, что благодаря открытию имени Иагвев клинописи «израильский народ лишается своей величайшей заслуги, а именно, что Израиль один из всех народов дошёл до чистого монотеизма»³³. Однако сам Делич отверг такое толкование своей находки, т.к., по его мнению, в Вавилоне было лишь «скрытое стремление к монотеизму»³⁴.

В настоящее время открытие Делича почти никем не истолковывается в том смысле, что имя Иагве было известно в Вавилоне в доизраильский период. Но даже если бы это оказалось и так, это несколько не подорвало бы библейской концепции. Хотя в Книге Исход и говорится, что имя «Сущий» было чем-то неведомым рань-

27 С. Крамер, Цит. соч., стр. 112.

28 Там же.

29 О религии древнейших семитических племён см. Э. Ренан, История израильского народа, СПб., 1908, стр.31.

30 У хананцев и финикийцев Эл именовался «отцом человечества». E. Wrisht, Biblical Archeology, London, Phil. 1957, p. 106.

31 См. М. Мюллер, Религия как предмет сравнительного изучения, стр.81.

32 Ф. Делич, Вавилон и Библия, СПб., 1909, стр. 22.

33 Там же, стр. 69.

34 Там же, стр. 70.

ше, в Книге Бытия мы находим указание, что это имя было открыто людям ещё до возникновения еврейского народа³⁵.

Наряду с Аном в Шумере почитали ещё двух великих богов. Это был Энлиль – бог земли и воздуха, и Эа – бог воды. То, что Энлиль в исторический период начинает приобретать некоторые черты, свойственные монотеистической религии, есть, вероятно, вторичное явление. Как полагают, Энлиль был общеплеменным богом шумеров, культ которого появился уже на исторической стадии, в то время как Ан был «далёким и непостижимым» божеством доисторического прошлого³⁶.

Как мы увидим, судьбы монотеистических стремлений проходят как бы круговой цикл: от прамонотеизма к пандемонизму и политеизму, и, наконец, к попыткам возродить монотеизм уже на более высокой стадии культуры.

В эволюции образа Энлиля важным было отождествление его с семитическим Элом. Постепенно он становится «добрым богом-творцом, определившим строение вселенной и создавшим её наиболее благотворные силы»³⁷. В мифах об Энлиле-творце мы впервые встречаемся с очень важным моментом религиозного мышления. Энлиль является не столько как творец, сколько как устроитель мира. На смену извечным смутным стихиям и Хаосу приходит организованный и дифференцированный космос³⁸.

Смутный пандемонизм и вера в Богиню-Мать, которые свойственны ранним стадиям шумерской религии, определили возникновение понятия о безликой первозданной Стихии. Впоследствии мы увидим, что это понятие было свойственно и поздневавилонской религии, и религии Греции, и Египта, и Индии. Иррациональный хаос приводится в порядок Энлилем, так же как в других религиях Зевсом, Мардуком, Амоном. Это была та стадия религиозного

35 Быт. 4, 26; Исх. 6, 3. См. сб. Библия и Вавилон. Апологетический очерк, СПб., 1904, стр.32.

36 Энлиль как племенной и национальный бог был покровителем царской власти. (См. Ф. Иеремиас, Семитические народы передней Азии, в книге П. Шантепи-де-ла-Сосей, Иллюстрированная история религий, СПб., 1913, стр. 219.)

37 С. Крамер, Цит. соч., стр. 113.

38 О роли Энлиля как демиурга см. Д. Г. Редер, Мифы и легенды древнего Двуречья, М., 1965. Это единственное на русском языке систематическое изложение вавилонской и шумерской мифологии.

сознания язычества, когда в нём впервые забрезжила идея Мирового Разума.

Возникновение обширного пантеона представлялось шумерам и многим другим народам как нечто вторичное. Первобожество Ан рождает богов и духов (аннунаков и игигов)³⁹. Мы не будем здесь рассматривать всю сложную теологическую систему древневавилонской религии, т.к. это не входит в нашу задачу. Отметим только, что параллельно с богами там всегда жило представление о некоей надмирной Силе, которая управляет как царством богов, так и царством смертных. Эта сила мыслилась как Судьба – Му. Это не было воззрение, свойственное лишь Двуречью, но оно почти повсеместно отличало всякое язычество. «Язычник, – говорит Д. Райт, – мыслил творение в терминах борьбы между различными силами природы и мировым Порядком как достижение гармонии среди многообразия. Но что было в природе, что привело её в порядок и установило гармонию с божественной волей? Верили, что некий принцип порядка был установлен в творении и ему были подвластны даже боги. Греки называли этот принцип Мойрой – роком, необходимо, что было вполне подходящим. Египтяне говорили о нём как о Маат, обычно переводимой как Правда и Справедливость, но она же была космической силой гармонии, порядка, равновесия, вечно нисходящей в творение»⁴⁰. Но далеко не всегда этот космический порядок мыслился как источник гармонии. Чаше надмирная Сила была безликой и иррациональной, а порядок и гармония оказывались делом рук личных богов.

Очень рано религия Двуречья оказалась связанной со звёздами. Идиограммой божества была звезда. Боги отождествлялись с планетами, неизменный ход небесных светил мыслился как выражение законов божественного мира⁴¹.

Другим элементом шумерского политеизма был культ божества умирающей и воскресающей природы. Постоянные природные циклы, подобно движению небесных тел, также казались проявлением божественных законов. Богом умирающей и воскресающей природы был в Месопотамии Думузи, или Таммуз⁴². Его культ

39 См. С. Крамер, Цит соч., стр. 106.

40 E. Wright, Biblical Archeology, p. 102.

41 Г. Винклер, Вавилон, его история и культура, СПб., 1913, стр. 64.

42 Ф. Иеремиас, Цит. соч., стр. 226.

был связан с обрядами оплакивания, как это имело место в религии Осириса и в некоторых других религиях Востока и Запада.

3. Религия Мардука

С возвышением вавилонской династии выдвигается бог весеннего солнца Мардук (см. табл. III). Он постепенно оказывается на месте демиурга Энлиля⁴³. О его превращении в царя богов повествует интересный миф, запечатлённый в древневавилонской поэме «Энума элиш»⁴⁴.

В первобытные времена, повествует поэма, когда ещё не существовало мира, в изначальной бездне свивались два исполинских чудовища – Апсу и Тиамат. Над бездной носился Мумму – дитя Апсу и Тиамат. В один прекрасный день из водного хаоса стала рождаться плеяда богов: Явила Ан, Энлиль, Эа, а за ними другие боги. Они попытались привести в порядок хаотическую вселенную, но Праотцы Бездны воспротивились им. Они создали чудовищ, которые напали на богов. Бог Эа победил Апсу и Мумму, но Тиамат всё же грозила им. Испуганные боги обратились к самому младшему из своей среды – Мардуку. Мардук обещал победить праотцев, но за это потребовал от богов признать его царём.

Облачившись в сверкающие доспехи, ринулся в бой Мардук. Мировое чудовище взревело и ринулось к нему навстречу. Но Мардук запутал её сеть [РЕД.] и пронзил её утробу вихрями. В страшных конвульсиях Тиамат гибнет, а победитель раздирает её тело на две части. Из одной он создаёт небо, а из другой землю. Решив показать богам свою мудрость, он начинает последовательные акты творения. Возникает твердь, появляются атмосферные воды, отделяется ночь от дня, создаются растения и животные. Боги-хозяева стихий вступают в свои права.

В заключение Мардук хочет, чтобы на земле кто-нибудь трудился ради богов, для того чтобы они пребывали в покое. С этой целью он убивает одного из демонов и, смешав с глиной его кровь, создаёт человека, «чтобы он трудился, богов освободив».

43 Там же, стр. 228. В связи с выдвиганием культа Мардука была проведена реформа календаря, которая заменила лунное летоисчисление солнечным.

44 См. W. Ch. Boscawen, La Bible et les Monuments, p.24.

В этом красочном мифе мы обнаруживаем те же мотивы, что и в мифе шумеров. Здесь также разумные и сознательные боги встают против тёмной Стихии и Бездны. Результатом их победы является выдвижение над пантеоном царя богов.

Однако победа Мардука не уничтожает тайной власти Мировой Судьбы, которая продолжает незримо править миром и богами. Она является предметом размышления древних вавилонских философов.

«Основные идеи вавилонского учения, – говорит Г. Винклер, – таковы: во вселенной царит один закон. Вселенная представляет эманацию или материализацию божества. Закон и вытекающее из него знание открыты человечеству богом и записаны в книгах. Этот закон, основывающийся на сути божества, проникает всё существующее, другими словами – всё существующее представляет воплощённое божество ... Божество едино, Оно проявляется в различных видах ... проявляется не в одной, но в нескольких или многих формах. Вот основная идея многобожия»⁴⁵. В такой философской форме вавилонская идея, разумеется, была выражена лишь в узких кругах жречества, но она не могла не оказывать влияния и на широкие массы людей, исповедующих вавилонскую религию. То, что божества с аналогичными функциями легко отождествлялись, вело постепенно к упрощению пантеона и усиливало монотеистические тенденции.

Эти тенденции проявились в двух аспектах. С одной стороны, понятие о Судьбе (наследие древних воззрений) делало монотеизм в его конечных философских выводах монотеистическим. А с другой стороны, возвышение Мардука способствовало приближению его религии к понятию о Высшем личном Божестве. «В лице Мардука, – говорит Тураев, – вавилонская богословская мысль приблизилась к идее Логоса»⁴⁶. Развитию религии Мардука способствовало усиление Вавилона при Навуходоносоре. Навуходоносор стремился поставить Мардука над всеми местными божествами и сделать его как бы единым богом империи. Так, в одном из текстов нововавилонского времени мы находим мысль о том, что все божества есть лишь воплощения отдельных сторон единой природы Мардука.

45 Г. Винклер, Вавилон, стр. 62.

46 Б. А. Тураев, Цит. соч., стр. 147.

Ниниб есть Мардук силы.
Нергал есть Мардук битвы.
Самалмаль есть Мардук сражения.
Энлилль есть Мардук власти.
Нево есть Мардук надзора.
Син есть Мардук лунного света.
Шамаш есть Мардук правосудия.
Адад есть Мардук дождей⁴⁷.

Таким образом Мардук оказывается действительным победителем стихийных богов доисторического мира. Он бог света и разума, бог-творец и мироправитель.

Для торжества общегосударственной религии Мардука Навуходоносор провёл ряд реформ. Прежде всего он восстановил вавилонскую башню, которая достигла девяноста метров высоты. Она должна была символизировать величие Вавилона, царя и его бога-покровителя. В планировке храмов он изменил прежней традиции, согласно которой святилища всегда были скрыты от глаз толпы. После реконструкции на расширенных дворах храма могли присутствовать большие толпы. «Теперь верующие могли видеть, как жрецы совершают жертвоприношение на алтаре под открытым небом и лицезреть через открытую дверь в полумраке святилища изображение божества»⁴⁸. Молитва стала общественной, и строгие приказы царя требовали участия всех в церемониях. Эта реформа нашла своё отражение в книге пророка Даниила⁴⁹.

После смерти Навуходоносора у Мардука появился сильный соперник. В древнем Харране с незапамятных времён уцелел культ Сина – бога луны. И хотя он был официально признан лишь «Мардуком лунного света», поклонение Сину не теряло своего самостоятельного характера. В 555 г. на престол был возведён зять Навуходоносора Набонид. Он был родом из Харрана, где царил культ Сина, «приобретавший всё более абстрактное и универсальное значение»⁵⁰. Набонид не любил Вавилона и предпочитал жить в

47 Н. М. Никольский, Древний Вавилон, стр. 257.

48 Л. Вулли, Цит. соч., стр. 232.

49 Дан, 3, 1 сл. О золотой статуе божества, поставленной в Вавилоне, свидетельствует и Геродот.

50 И. Д. Амусин, Кумранский фрагмент «молитвы» вавилонского царя Набонида (ВДИ, 1958, № 4, стр. 109). Истоки и значение лунного куль-

г. Тейме в Аравии, окружённый поклонниками Сина. Для него Мардук был лишь городским богом Вавилона. Зато Сина он стремился сделать универсальным богом своей империи. Это уничтожение Мардука вызвало большое недовольство вавилонского жречества. Именно жреческие круги возглавили оппозицию, которая открыла в 538 г. ворота Вавилона перед армией Кира⁵¹.

Однако торжество Мардука над Сином совпало с катастрофой, постигшей сам Вавилон. Развитие его религиозных воззрений приостанавливается, и скоро Вавилон сходит с исторической сцены.

Таким образом, в вавилонской религии мы видим следующие элементы, близкие к монотеистическому учению. 1) Пережитки древнейшего поклонения общешумерскому богу неба Ан (вавил. Ану), 2) выдвижение бога земли Энлиля на место царя богов и отождествление его с семитическим Бэлом, 3) появление Мардука как бога света и победа его над стихийными божествами, политическая тенденция к утверждению Мардука универсальным божеством, 4) богословская идея о том, что боги есть лишь воплощения Мардука. Наряду с этим ещё нечёткое понятие о неведомой судьбе Шимту есть трансформация веры в единую Матерь Мира.

4. Личная религиозность

Если мы обратимся к личной религиозности обитателей Двуречья, то найдём здесь много интересных и знаменательных свидетельств. Здесь перед нами уже не умозрения богословов и не планы политиков, а живые человеческие души, взыскующие Бога.

Хотя вавилонская религия никогда не стала монотеистической, но в многочисленных псалмах и гимнах, дошедших до нас от самых различных эпох, на то или иное божество нередко переносятся черты, свойственные высоким ступеням религиозного сознания.

та ещё недостаточно изучены, но всё более становится очевидным, что этот культ имел широкое распространение и к середине 1 тысячелетия до Р.Х. тяготел к монотеизму.

⁵¹ В своём манифесте при вступлении в Вавилон Кир объявил себя под особым покровительством Мардука. (См. З. Рогозина, История Мидии, стр. 366.)

Кто на небе есть высший? Ты един еси Высший!
 На земле кто есть высший? Ты един еси Высший!
 Когда звучит твоё слово на небе – склоняются ангелы,
 Когда звучит на земле – поклоняются духи.
 Когда ты говоришь в небе – даются явства.
 Когда ты говоришь на земле – появляется зелень.
 Когда ты говоришь – рождаешь истину.
 Слово твоё – далёкое небо, сокрытая преисподняя.
 Кто может постичь твои глаголы и сравниться с ними?
 Владыко! Нет тебе равного на земле и на небе!⁵²

Это отрывок из гимна, посвящённого Сину – богу луны, почитаемому в Харране и Уре Халдейском. В этом гимне у лунного божества проявляются явственные монотеистические черты.

О Боге промыслителе, заступнике страждущих говорит гимн Шамашу – солнечному божеству Вавилона, бывшему одновременно богом правосудия.

Несчастный громогласно взывает к тебе ...
 Слабый утеснённый, нищий молится тебе
 Удалённый от семейства и города взывает к тебе ...
 Ты не отвергаешь молящихся ...
 Ты разрешаешь оковы связанных
 И слушаешь молитвы величающих тебя.
 А они боятся тебя и чтут имя твоё
 И вечно славят величие твоё⁵³.
 Особенно часты обращения к Мардуку.
 О Владыко! Твой трон Вавилон
 Твой венец Борсиппа
 Ты своею мыслью обтекаешь небеса
 Ты своим взором видишь людские печали⁵⁴.

В молитве Навуходоносора, обращённой к Мардуку, царь называет его «Господом, владыкой вселенной»⁵⁵.

Эти и подобные тексты могут вызвать изумление тех, кто отрицает в язычестве всякое зерно подлинной религиозности. Однако

⁵² W. Ch. Boscawen, La Bible et les Monuments, p. 50.

⁵³ Пер. Тураева, Древний мир, стр. 29.

⁵⁴ M. Jastrow, Die Religion Babiloniens und Assiriens, 1905, s. 505, b. 1.

⁵⁵ M. Jastrow, The Religion of Babilonia and Assiria, 1898, p.256.

не следует впадать и в противоположную крайность и «монотеистическую тенденцию» принимать за чистый монотеизм.

Субъективно-психологическая сторона этой на первый взгляд противоречивой религии, сочетающей язычество с монотеизмом, определяется, прежде всего, спецификой самого религиозного переживания. «В момент переживания и душевного движения, – как очень тонко заметил Г. Геффдинг, – человек с такой полнотой поглощается тем, что даётся в представлении, что у него не остаётся места ни сопоставлению, ни сравнению, а может быть, даже и воспоминанию о других богах»⁵⁶. Душа молящегося настолько захвачена своим порывом к божеству, что оно психологически (а не теоретически) становится для него как бы единственным и единым богом. И имеем ли мы право категорически утверждать, что эта молитва язычника была лишь самообольщением?

Нередки среди вавилонских молитв и покаянные гимны, свидетельствующие о развитии идеи греховности. Вот один из характерных примеров такого рода псалмов.

Боже, кто знает обитель твою?
Твою великолепную обитель, твоё жилище
Я никогда не увижу.
Я скорблю, прости меня.
Обрати ко мне лицо твоё с высоты небесной,
С твоего священного жилища
И укрепи меня ...
К тебе взываю:
Установи для меня судьбы
Продли дни мои,
Даруй мне жизнь⁵⁷.

Однако понятие о грехе в Вавилоне ещё слишком тесно связано с понятием о ритуальной скверне. В покаянных гимнах чаще всего господствует чувство страха перед наказанием. Молящийся, как правило, просит земных благ и молится об избавлении от житейских бед. Не страх богооставленности, а страх кары довлеет в сознании вавилонянина. Одним словом, здесь религиозное чувство ещё слишком близко к рабскому⁵⁸.

56 Г. Геффдинг, *Философия религии*, б.г., стр. 152.

57 Б. А. Тураев, *История древнего Востока*, 1, стр. 141.

58 Ф. Иеремиас, *Цти*, Соч., стр. 250.

Вообще взгляд на место человека в творении был у жителей Двуречья довольно пессимистический. Человек был создан лишь для того, чтобы ублажать богов жертвами. Он не имел никакого высшего предназначения. У вселенной не было никакой перспективы. Она казалась вечным круговоротом, циклически сменяющим мировые периоды⁵⁹. Отсюда мрачные мотивы безысходности в великом шумеро-вавилонском эпосе о Гильгамеше⁶⁰. Отсюда отчаяние, звучащее в древней «Беседе господина и раба»⁶¹. Добро и зло, радости и печали, успехи и поражения – всё это рисуется в «Беседе» иллюзорным и бессмысленным. Всё на земле кончается ничтожеством, нет человеку спасения и нет смысла в его существовании.

«Поднимись на холмы разрушенных городов, – говорит раб господину, – пройдишь по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и позже: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?»⁶²

Совершая обряды и ритуалы, человек участвует в неизменном круговороте вселенной. Таинственные и грозные силы окружают его и часто не дают ответы на его вопрошания. Он песчинка в мире и живёт в постоянном страхе. Сквозь мглу этого пессимистического мироощущения время от времени пробиваются лучи страстного богоискания, живой молитвы, но в конце концов они остаются лишь искрами во тьме. «Вавилон не знал молитвы в библейском смысле, и не произвёл религиозного гения, а поэтому этим порывам не суждено было увенчаться» (Тураев). Особенности религиозного сознания вавилонян оказались слишком сильным препятствием к тому, чтобы естественное Откровение расцвело среди них и принесло плоды.

59 Г. Винклер, *Вавилон*, стр. 113. Учение о мировых периодах характерно для огромного большинства дохристианских воззрений. Идея круговорота отличает их от ветхозаветного откровения о грядущем Царстве Божию. (См. Ch. Dawson, *Religion and progress*, 1938, p. 80.)

60 Эпос о Гильгамеше, стр. 86.

61 Это произведение, проникнутое пессимизмом, близким к пессимизму Экклезиаста, датируется концом II тысячелетия до Р.Х. См. В. В. Струве, *Диалог господина и раба о смысле жизни* (сб. *Религия и общество*, 1926, стр. 4). См. перевод в ХДВ, стр. 277.

62 Там же, стр. 278.

II. СОЛЯРНАЯ РЕЛИГИЯ ЕГИПТА

1. Особенности египетской религии

Религиозность обитателей долины Нила ещё в античные времена вошла в поговорку. Вся культура и история Египта прошла под знаком религии. В этом отношении Египет уступает разве лишь Израилю или Индии.

Чужестранцев издавна поражала древность египетской цивилизации, которая восходила к баснословным временам¹. На самом деле она не старше цивилизации Двуречья, но впечатлению глубочайшей древности её способствовало то, что духовная традиция Египта действительно тянулась непрерывной нитью от неолита до христианской эпохи. Во времена римских императоров там всё ещё молились богам, которых почитали за три-четыре тысячи лет до этого.

Неудивительно, что создалось представление о какой-то окаменелой неподвижности нильской религии. Многие склонны были отрицать в ней какое бы то ни было развитие и историю. Такого мнения придерживались египтологи старой школы (Бругш, Пьерре, Ружэ и др.). Но чем больше египетских памятников становилось известно науке, тем менее казался оправданным такой взгляд². Достаточно сказать, что на протяжении столетий над пантеоном возвышались последовательно разные божества. Господство Гора сменилось культом мемфисского Птаха, который в свою очередь уступил первенство гелиопольскому Ра. Ра был отождествлён с фиванским Амоном и долгое время был высшим богом Египта, религия которого приближалась к монотеизму. И, наконец, в XIV в. до Р.Х. имела место попытка совершенно отбросить политеизм и ввести культ единого божества – Атона. Уже одно это показывает, что религия египтян не была чужда движению. В настоящее время большинство исследователей считают, что можно говорить об истории египетской религии.

При этом следует отметить своеобразие этой истории, сближающее её с Индией. На протяжении многих веков Египет был фактически изолирован от остального мира. Весь его внешний и духовный уклад благодаря этому отличался крайней консервативностью. Зажатая между двумя пустынями, запертая с севера морем, а

с юга – тропическими лесами, долина Нила долго оставалась как бы островом среди малодоступных человеку областей. Всецело зависящие от природных циклов (разлитие Нила), египтяне с упорством цеплялись за каждое древнее установление, за каждый обычай, за каждое божество. С появлением новых элементов в религии старые не исчезали, а занимали рядом с ними подчинённое положение³.

Этому способствовало своеобразное двоеверие Египта. При внешнем единстве государственного культа всегда сильно ощущалось, что народ предпочитает не тех богов, которым поклоняются цари и жрецы. Временами этот разрыв ощущался меньше, временами больше, но он всегда существовал⁴. И когда мы будем рассматривать монотеистический элемент египетской религии, то убедимся, что он в большей степени был присущ вере образованных классов.

Ещё одна характерная черта отличает религию египтян. Она была в очень сильной степени связана с политической историей страны. Возвышение того или иного города, той или иной династии определяло возвышение того или иного бога. И эта зависимость была настолько сильной, что за политическим упадком Египта последовал и упадок его религии⁵.

Источники, которыми мы располагаем, гораздо обширнее, чем источники Двуречья. Но тем не менее до сих пор приведение египетского мирозерцания в единую систему и начертание его истории представляет необыкновенно трудную задачу⁶.

Прежде чем перейти к египетской религии, бросим беглый взгляд на историю Египта.

3 Эта сложность египетской религии определяла ещё в древности у современников неегиптян «весьма различное отношение от благоговения и желания видеть в ней исходный пункт всех других религий до недоумения и иронии, особенно заметных у римлян, до отвращения, понятного в устах библейских пророков и законодателей» (Б. А. Тураев, Древний Египет, 1922, стр. 12).

4 М. Э. Матье, Религия египетских бедняков (сб. Религия и общество, 1926, стр. 29).

5 См. Н. Г. Франк-Каменецкий, Памятники египетской религии в фиванский период, М., 1917, в. 1, стр. 27, далее ФПЕР.

6 Из общих исследований по египетской религии и культуры следует отметить классическую работу французского ученого Г. Масперо, Древняя история народов Востока, М., 1915, т. 2. Источники, которыми пользовался Брестэд, изданы им в книге Ancient records of Egypt. Б. А. Тураев, История древнего Востока, Е. Мехер, Geschichte der Altertams.

1 Платон, Тимей.

2 См. Г. Ланге, Египтяне (Шантепи, История религий, 1, стр. 148).

2. Внешний ход египетской истории

Египет был населён с эпохи каменного века. В те времена на запад от него простирались обширные саванны, и население занималось преимущественно охотой. Но с высыханием саванн и превращением их в пустыни основное население сосредоточилось в долине Нила и занялось земледелием (между V и IV тысячелетием до Р.Х.)⁷. По Библии предки египтян принадлежали к хамитской группе народов. Очевидно, среди них довольно рано появился и семитический элемент. Этнография и археология подтверждают библейские данные о том, что предки египтян пришли из Азии. Впрочем, в образовании египетской народности принимали участие и африканские племена⁸.

Около IV тысячелетия в долине уже существовало несколько десятков независимых земледельческих областей – номов, – которые постепенно объединились в два царства – Дельту (Нижний Египет) и Верхний Египет. Около 3000 года царь Мена сумел сплотить их воедино и принял титул «царя обеих стран»⁹.

Время между 2800 и 2250 гг. называется обычно Царством Пирамид или Древним Царством. Царство Пирамид основывал родоначальник III династии Джосер, который возвёл ступенчатую пирамиду, во многом похожую на вавилонские зиккураты.

Это было время неограниченной монархии деспотического типа. Религиозные воззрения египтян связывали посмертную судьбу человека с гробницей. Поэтому для царей сооружались гигантские усыпальницы, среди которых самыми большими были пирамиды IV династии. Высказывалось мнение, что этот обычай, как и в Двуречьи, был связан с горным культом предков египтян¹⁰.

Фараоны V династии объявляют себя божественными существами – «сынами Солнца». Но очевидно, что это верование существовало и раньше. Царство Пирамид завязывает первые дипломатические связи с соседними странами, посылает торговые караваны

7 См.

8 Быт. X, 6. Г. Масперо, Древняя история народов Востока, стр. 15. Здесь обращается внимание на роль семитизмов в образовании египетского языка.

9 Г. Брэстэд, История Египта, 1, стр. 33.

10 «Гробница фараона считалась местопребыванием божественного духа» (М. Э. Матье, Искусство древнего Египта, стр. 49, М., 1961).

на север и на юг. Развивается земледелие, создаются ирригационные сооружения. Растут астрономические, математические знания, совершенствуется инженерная техника. Именно в это время жрецы впервые начинают выступать как обособленная группа.

Между 2250 и 2050 гг. Царство Пирамид распадается на феодалные уделы. Усилившаяся знать упорно борется за независимость, и, хотя при XI династии внешнеполитическая целостность кажется восстановленной, но несколько столетий феодализм расцветает в Египте. Этот период принято называть Средним Царством (2050–1700 гг.). Он был временем высочайшего расцвета египетской литературы¹¹.

Около 1700 г. страна оказывается во власти анархии. Восстания, мятежи, соперничество монархов – всё это сделало Египет беззащитным перед внешними врагами. Этим воспользовались амориты, обитавшие в Ханаане. Они вторглись в Дельту и почти без борьбы установили там свой контроль. Египтяне называли их «хекау-касут» – «иноземные цари», по-гречески «гиксосы»¹².

Около ста лет гиксосы правили Египтом из своей столицы на севере Дельты Хетварта (Аарис, Танис, Цан – библ.). По мнению большинства историков именно в это время Израиль переселился в Египет¹³.

В 1580 г. восстание в Фиваиде привело к изгнанию гиксосов¹⁴. Наступает эпоха Египетской Империи или Нового Царства (1580–1070). Фараоны XVIII и XIX династий идут в контрнаступление на Азию. При Тутмосе III (около 1500 г.) армия египтян достигает Евфрата¹⁵. В руках фараона оказываются вся Сирия, Палестина, Синай и Ливия. При Эхнатоне, занятом своей религиозной реформацией, Египет едва не утратил свои колонии¹⁶. Но при царях Сети I и Рамсесе II он снова укрепляется там, оставив своих главных соперников – хеттов¹⁷. После смерти сына Рамсеса Мер-

11 См. Б. А. Тураев, Египетская литература, стр. 65 сл., М., 1920.

12 ХДМ, сл. И. А. Лапис, Новые данные о гиксосском владычестве в Египте (ВДИ, 1958, № 3, стр.100).

13 См. Д. Введенский, Патриарх Иосиф и Египет, 1914, стр. 145.

14 ХДВ, стр. 76.

15 О возникновении египетской экспансии см. В.И. Авдиев, Военная история древнего Египта, т. 1, М., 1948.

16 См. ниже.

17 Б. А. Тураев, История древнего Востока, 1, стр. 300 сл.

наптах (XIII в.) снова наступает полоса анархии. Египту угрожают филистимляне и другие «народы моря». Рамсес IV (XII в.) отразил их нападение, но это было последнее усилие Империи. При слабых Рамсесидеях власть всё больше и больше сосредотачивается в руках военных и жрецов. В 1070 г. последнего Рамсесиды – Рамсеса XII сменяет на троне жрец Херихор. Империя приходит в упадок.

Время с XI по VI в. обычно называется эпохой Реставрации или Саисским Царством. Это было время коротких успехов в Азии (поход Шешонка на Иерусалим) и напряжённой борьбы с усилившимися соперниками на востоке. Египет ищет союза с Иудеей и Финикией против Ассирии и Вавилона. Но когда на сцене появляются персы, страна фараонов уже окончательно обессилена. В 525 г. персидский царь Камбис завоевал Египет и включил его в свою державу. Впоследствии Египет станет частью империи Александра и Римской провинцией.

3. Возникновение египетского пантеона

В настоящее время невозможно найти исходные моменты египетской религии, т.к. её истоки теряются во тьме тысячелетий. Однако существует довольно вероятное предположение, что Солнце есть «основное исходное божество Египта»¹⁸. Но так как в ранний период Египет не представлял собой чего-то целого, то трудно говорить о какой-то общей религии.

Каждый клан (а впоследствии ном) чтит своих собственных божеств. Происходили ли они от племенных тотемов – вопрос спорный, во всяком случае почитание сокола, крокодила, кошки, ибисов, коровы носит очевидно тотемистические черты. Скорее всего, тотемизм здесь сливался с религиозными представлениями, и на образы богов переносились зооморфные черты тотемов. Так, Гор изображался с головой сокола, Себек – крокодила, Хатор – коровы и т.д.¹⁹

Наряду с племенными богами номов существовал и общепочитаемый бог умирающей и воскресающей природы – Осирис. Егип-

18 Еп. Хрисанф, Цит. соч., стр. 34. Эту мысль подтверждает тот факт, что подавляющее большинство главных богов Египта в разные эпохи (Атум, Гор, Амон-Ра, Атон) были божествами солнца.

19 См. И. Л. Снегирёв, Древний Восток, табл. 109–112, Л., 1937.

тяне, в отличие от народов Передней Азии и ранней Эллады, верили в посмертное воздаяние, и, естественно, богом – покровителем загробного царства стал бог воскресения – Осирис²⁰. Мы не будем здесь рассматривать воззрений египтян на бессмертие. Эта тема заслуживает особого исследования, так же как и вся сложная система египетских богов. Укажем только на то, что объединение номов поставило племенных богов в известные отношения между собой, отношения, которые были осмыслены жрецами в виде родственных связей.

Небо в этих синкретических мифах не является отцом мира, как у многих других народов. Но оно олицетворяется женским божеством. Праотцем вселенной считался Н у н, бездна хаоса или Небытие, образ которого очевидно близок к образу Океана у вавилонян и греков²¹. Однако Нун не божество, а некая стихия, природа которой неясна из-за недостатка письменных источников.

Рожденные Нуном божества располагаются в Триады (муж, жена, сын) и Эннеады. По-видимому, жрецы считали, что этим путём лишь можно приблизить сознание народа к идее Единого. Сначала боги объявляются состоящими в родстве, потом постепенно отождествляются, и в конце концов жрецы выдвинули идею о том, что все боги есть воплощения одного Бога. Таким образом, иерархия богов рассматривалась ими как ступень к монотеизму²².

При первом объединении номов цари I и II династий сделали главой пантеона Гора – бога солнца²³. Когда столицей «Двух царств» стал Мемфис, выдвинулась роль покровителя мастеров Птаха. Но Гор не был оттеснён. Как свидетельствует древнейший «Мемфисский бословский трактат», жрецы отождествили Птаха с Гором и с «первобытным отцом богов» Нуном. В этом сказании «Гор превратился в Птаха» и явился его творческим «Словом». Птах ста-

20 См. А. Морэ, Страсти Озириса (в его книге «Цари и боги Египта», стр. 81 сл., М., 1914); Г. Ланге, указ. соч., стр. 153 сл.

21 М. Э. Матье, Древние египетские мифы, стр. 83, М., 1956. О сходстве египетской и вавилонской космогонии см. Ф. Гоммель, История древнего Востока, стр. 40, СПб., 1905.

22 Каждый город имел свою триаду. Так, в Мемфисе это были Птах, Сехмет, Имхотеп, а в Фивах Амон, Мут, Хонсу.

23 Был ли Гор первоначально божеством солнца, неизвестно. Скорее всего, в его образе слились древнейшее солярное божество с племенным тотемом сокола, почитаемого в Эдфу и Иераконполе. Впоследствии он был объединён в триаду с Осирисом и Исидой как их дитя. Таким образом Осирис также стал причастен к солярному культу.

новится тождественным с Атумом – богом солнца, и ему приписывается роль демиурга. «Вышли из него все вещи», «он родил богов, он создал города, он основал номы, он поставил богов в их святилища, он учредил жертвы и основал их храмы»²⁴. Таким образом, по словам Тураева, «Мемфисский богослов едва ли не в половине III тысячелетия до Р.Х. измыслил своеобразную монотеистическую систему и объяснил весь мир как результат мысли и слова божества»²⁵.

Жрецы в это время начинают выступать как значительная интеллектуальная сила. До этого жреческие функции принадлежали номархам и царям. Однако до того главенствующего положения, к которому жрецы пришли в эпоху Империи, было ещё далеко.

Богочитание в Египте было с самого начала сильно перемешано с магией. Болезнь и неурожай, успехи и плодородие – всё это ставили в прямую зависимость от сложных магических ритуалов. Они, в представлении египтян, прочно связывали мир богов, людей и духов. Для прорастания зёрен необходимы обряды Осириса, для благополучного переселения в иной мир нужны особые заклинания²⁶. Они ограждают от засушливого ветра, помогают разливу Нила, рождению ребёнка, охраняют от дурного глаза и т.д.

Магизм, рассматривавший вселенную как прочную взаимосвязь механических действий, противился углублению мистического и этического элемента религии. Несмотря на то, что уже в древнейших заупокойных культах нравственный момент начинает выступать довольно ярко, он постоянно перемешан с магическими представлениями. «Магия, – по словам французского египтолога А. Морэ, – придаёт аморальный характер египетской религии ... и делает безнаказанными злых и нечестивых, умеющих связать богов своими чарами»²⁷.

При V династии общеегипетское значение приобретает гелиопольский бог солнца Ра (правильнее Рэ), именуемый также Атумом. Он становится первым ярко выраженным «царским богом», покровителем династии. В культе Ра сливаются две тенденции: стремление обожествить царя-мага и тяготение к древнему соляр-

24 М. Э. Матье, Древнеегипетские мифы, стр. 84.

25 Б. А. Тураев, Египетская литература, стр. 41.

26 П. Страхов, Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании, стр. 46 сл., М., 1916; Д. Фрэнгер, Золотая ветвь, стр. 82, М., 1928.

27 А. Морэ, Магия в древнем Египте (в его книге «Во времена фараонов», стр. 307, М., 1913).

ному культу. Царь объявляется «Сыном Ра». За ним закрепляется значение верховного мага. «Сын богов, одаренный живыми диадемами, в которых воплощаются богини, с челом, повитым змеями ... царь есть первый и могущественнейший из магов»²⁸. В этой вере коренится и сам авторитет царской власти, которая происходит от власти мага-заклинателя²⁹.

Исполинский сфинкс и пирамиды должны были напоминать народу об этой сверхчеловеческой мощи земного владыки³⁰.

Таким образом, религия была теснейшим образом связана с существованием государства и царской власти. Последняя не просто освящалась религией, но была составной частью магического мирозерцания. Считалось, что от царя зависят громы и молнии, разлив реки и ветры пустыни.

Три основных тенденции египетской религии присутствуют, следовательно, уже на этой ранней стадии: культ царя и «царского бога», магия и суеверия и, наконец, жреческая попытка объединить богов в лице Единого высшего Бога.

Крушение Царства Пирамид в огне восстаний и междоусобиц нанесло первый ощутимый удар старым представлениям. Могилы были разграблены, статуи разбиты, заклятия не спасли мумий. В литературе той эпохи начинают звучать мотивы скептицизма и безысходности, напоминающие произведения Двуречья³¹.

В «Беседе разочарованного со своим духом» человек жалуется на жестокость жизни, на предательство друзей, на торжество зла. Он видит избавление только в смерти³². В «Песне арфиста» с насмешкой говорится о гробницах.

Кто спас их от разрушения? Сохранила ли память людей деяния предков? «Никто из ушедших не вернулся обратно». Поэтому «утешь своё сердце», ешь, пей и веселись!³³

Одновременно с этими гедонистическими и пессимистическими настроениями начинает пробуждаться нравственное сознание

28 Там же, стр. 312.

29 Д. Фрэнгер, Цит. соч., в 1 стр. 109.

30 Сфинкс, по общепринятому мнению, был высечен в эпоху Хефрена и воспроизводил черты лица этого царя.

31 См. предыдущую главу.

32 Перевод памятника в ЛДЕ, стр. 77.

33 Там же, стр. 84, перевод А. Ахматовой.

народа. Лучших людей Египта уже не удовлетворяет магическое миросозерцание. Посмертная судьба человека становится во всё большую зависимость от его поступков и мыслей. В «Книге мёртвых», исповедуясь перед загробным судьёй, душа говорит: «Вот я пришёл к тебе, владыка Правды, и принёс правду, я отогнал ложь. Я не творил несправедливого относительно людей, я не убивал своих ближних, я не делал мерзости вместо правды. Я не делал зла. Я не отдавал приказаний работать для меня больше, чем должно быть сделано для меня ... не причинял боли никому ... Я не заставлял плакать ... не развратничал»³⁴.

Однако религиозное возрождение в Египте было теснейшим образом связано с политическим возрождением. Только после упрочения Среднего Царства в общественной стабилизации стало возможно дальнейшее развитие религии.

В эпоху феодализма господствующее положение в стране получил город Фивы, где почитался местный бог Амон. Нам ничего не известно о первоначальном облике этого божества. Но когда Фивы возвысились среди других городов, жрецы сумели отождествить Амона с Солнечным божеством.

4. Солярная религия в доамарнскую эпоху

Бог Солнца, почитаемый в Гелиополе (егип. – Инну, библ. – Он), стал, как мы видели, во времена V династии государственным богом. Атум-Ра постепенно отождествлялся с другими богами: Гором-соколом, Себеком-крокодилом³⁵. Но отождествление его с Амоном было решительным поворотным пунктом в истории египетской религии, и в нём было положено начало «пантеистического солярного монотеизма», который впоследствии почти приблизился к чистому монотеизму³⁶.

В XVIII–XVII вв. до Р.Х. религия оказалась под угрозой со стороны иноземного соперника. Гиксосские завоеватели принесли с собой культ своего семитического бога Сутеха. Сутех, очевидно, был одной из трансформаций ханаанского Ваала, и его отождествили с египетским Сетом, врагом Осириса. Но это не значит, что на

34 Книга мёртвых, гл. 125, ДМ, стр. 9.

35 Д. Брэстед, История Египта, 1, 179.

36 Там же, 180.

религию Солнца было воздвигнуто гонение. Из того, что некоторые гиксосские цари носили теоформные имена, включавшие имя Ра (Аусер-ра, Сусерен-ра и др.), можно заключить, что гиксосы не отвергали поклонения Солнцу³⁷. Но выдвигая Сутеха во главу пантеона, они тем самым отрицали универсальное значение Амон-Ра, которое придавали ему египетские жрецы.

Изгнание гиксосов фиванскими фараонами и их блистательные победы в Азии вновь возвысили роль Амона. В эпоху XVIII династии необычайно возвышается роль жречества. Служители национального бога, они оказываются в роли патронов Империи. Многие фараоны оказываются обязанными им своим престолом³⁸.

Жрецы усердно трудятся над тем, чтобы осмыслить Амон-Ра как бога вселенского и всемогущего. В некоторых мифах мы видим его борющимся со Змеем – символом мрака и хаоса³⁹. Здесь – прямая аналогия с мифами о Мардуке и Зевсе.

Но с гораздо большей отчётливостью вырисовываются в эпоху Империи универсальные черты Амона как создателя богов и людей. В одном гимне этого времени мы читаем:

Хвала тебе, хвала тебе, Амон-Ра.
Мы превозносим твой дух,
Мы почитаем твой образ,
Ты лучезарный, многоликий...
Предвечный,
Сотворивший небо
И создавший землю,
Создавший моря и горы,
Творец вселенной –
Ты озарил землю во тьме,

37 См. И. Лапис, Указ. статья, стр. 102. Египетский жрец эллинистической эпохи Манетон говорит, что гиксосы «разрушили святилища богов» (Манетон у И. Флавия, Против Апиона, 1, 14), но это относится к первым временам нашествия, когда гиксосы вторглись в Дельту, и не доказывает наличия гонения против египетских богов.

38 Великий завоеватель Тутмос III был возведён на престол с помощью жрецов. При Аменхотепе III один из жрецов занимает должность первого министра, а другой – государственного казначея. (См. И.А. Стучевский, Храмовая форма царского хозяйства древнего Египта, М., 1962, стр. 56 сл.)

39 М. Матье, Древнеегипетские мифы, стр. 89.

Засияв в хаосе.
 Люди и боги появились после тебя.
 Всесильный
 Многоимянный
 Неведомый ...
 Кроткий
 Милосердный
 Любвеобильный
 Внимающий мольбам⁴⁰.

В этом гимне мы видим отражение уже не только универсальной, но и этической природы Амона. Черты древнего мифологического бога здесь почти отсутствуют, хотя упоминание о Хаосе показывает, что жрецы не отказались от древней идеи о Нуне как первооснове бытия. Что касается других богов, то они превращаются в этом гимне в тварных существ («Ты их всех сотворил»)⁴¹. Это нечто подобное «служебным духам» или ангелам; замечательно ещё и то, что древнее чувство страха перед божественным Всемогуществом уступает место любви («Сердца не насытятся любовью к тебе»⁴²).

В фиванском богословии, однако, продолжают господствовать два типично египетских фактора: традиция и политика. Именно древняя солярная традиция вынудила жрецов отождествить Амона с Ра. И в то же время Солнце не могло приобрести господствующее положение в религии, не будь оно отождествлено с государственным богом Фив.

«Сам по себе фиванский Амон, – замечает И. Г. Франк-Каме-нецкий, – претендуя на значение верховного бога, не в состоянии был выдержать соперничества с Ра, религия которого уже пустила слишком глубокие корни. С другой стороны, и солнечный бог, при изменившейся политической конъюнктуре, только благодаря сопоставлению его с Амоном мог сохранить своё преобладающее значение в египетской религии»⁴³.

В гимнах времён XVIII династии Амон нередко фигурирует с чертами бога войны. Он дарует победу фараону, повергает к его но-

40 Берлинский папирус 3049, 1–5, 8–18, 26–30, Перевод: ФПЕР, 1, стр. 33 сл.

41 Там же, 121.

42 Там же, 7.

43 ФПЕР, 1, стр. 44.

гам финикийцев и Кипр⁴⁴. Амон становится богом-царём, которому «все страны посылают дары» и перед которым «во прах повергнута вся земля»⁴⁵. Слава Империи – его слава, её триумфы – его триумфы. Цари соревнуются в воздании ему почестей. «Я заклал для тебя мириады быков, – обращается один фараон к Амону, – я не давал рукам отдыха, не исполнив всего для твоего двора»⁴⁶. Естественно, что этот рост могущества Амона усиливал фиванское жречество. И это, в свою очередь, не могло не вызвать оппозиции служивого сословия и самого царя.

Кроме того, Египет, включавший в то время (XV в. до Р.Х.) многие страны в состав своей империи, нуждался в религии более универсальной. Амон, поражавший азиатов, не мог стать их богом. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что за периодом блестящего царствования Аменхотепа III (около 1400 г.) последовала попытка большой религиозной Реформации, которая поставила себе целью уничтожить узко-национальные черты солнечного божества и подорвать влияние фиванского жречества.

5. Реформация Эхнатона

Среди попыток преодоления политеизма в древнем мире египетская Реформация занимает исключительное место. Кроме Израиля это был единственный пример того, как в государстве было отвергнуто почитание многих богов, и введение культа – единого Бога. При всей своей недолговечности этот религиозный переворот не остался без влияния на последующее духовное развитие Египта, и, быть может, это влияние было гораздо глубже и сильнее, чем это предполагают.

В историографии мы находим самые противоречивые оценки личности Аменхотепа IV – Эхнатона – фараона, осуществившего реформу (см. табл. IV). Одни видят в нём лишь честолюбца, стремившегося к абсолютной власти, другие – бездарного политика, погубившего наследие своего отца, третьи – мистика и пророка. Очевидно, в каждой из этих точек зрения есть своя доля истины. Сложная и многогранная личность реформатора не может быть

44 ФПЕР, 1, стр. 52–3.

45 Там же, стр. 54.

46 ХДВ, стр. 122.

истолкована односторонне. Единственное, что, по-видимому, не вызывает сомнения, – это то, что Эхнатон был человеком богато одарённым, обладавшим смелостью новатора и энтузиазмом пророка. «Первой личностью истории человечества» называет его Брэстед⁴⁷. Действительно, нужно было иметь несокрушимую волю и силу убеждённости, чтобы бросить вызов тысячелетним традициям родной культуры и религии и вступить в единоборство с могущественной корпорацией фиванского жречества. Искусство и богослужение, придворный этикет и традиционные верования – всё было подвергнуто при Эхнатоне радикальному преобразованию во имя Маат – Истины, в которую верил царь.

Реформа очевидно не была неожиданностью. Ещё в царствования своего отца Аменхотепа III будущий фараон проявлял равнодушие к Амоновой религии. Он предпочитал древнее Солнечное божество национальному богу Фив. Очевидно, в этом он испытал на себе влияние матери – царицы Тийи. То, что царь подарил ей барку, названную «Блеск Солнечного диска», свидетельствует о её симпатии к древнему солярному культу. Полагают, что Тийя была не царского рода и испытала на себе вражду жрецов⁴⁸.

Эхнатон, которого тогда звали так же, как и отца, Аменхотепом, рано столкнулся с деспотической властью фиванской иерархии и замыслил вступить с ней в борьбу.

Став царём (около 1400 г.), Аменхотеп IV проявил открытое пренебрежение к храмам Амона и других богов. Он воздвиг храм, посвящённый Атону – божественному Солнечному Диску – и начал проповедовать новую «истину» о божестве⁴⁹.

47 Г. Брэстед, История Египта, т. II, стр. 36. Эту высокую оценку фараона-реформатора разделяют многие как отечественные, так и зарубежные учёные. Так, Авдиев в своей ранней работе об Эхнатоне говорит: «В нём слились воедино лучшие черты египетского национального характера, духа и гения ... Как гинанская скала, одиноко высился Эхнатон над бушующим морем людей и событий своего времени» (В. Авдиев, Древнеегипетская реформация, М., 1924, стр. 87).

48 А. Морэ, Религиозная революция Аменофиса IV (в его книге «Цари и боги Египта», стр. 54. См. М. Матъе, Искусство древнего Египта, стр. 310 сл.).

49 Слово Атон означает Солнечный Диск. По мнению большинства современных авторов, его читают неправильно. Оно, по-видимому, проносилось как «Итон» или «Иот» (см. Ю. Я. Перепёлкин, Переворот

Главным источником для изучения этого религиозного переворота является «Гимн Атону», который, как полагают, принадлежит самому царю⁵⁰. По красоте и возвышенности гимн этот может по праву быть сравнён с величайшими произведениями религиозной поэзии⁵¹. Подобно 103 псалму он рисует картину природы при восходе и заходе солнца.

Великолепно твоё появление на горизонте,
Воплощённый Атон, житнетворец!
На небосклоне восточном блистая,
Несчётные земли озаряешь своей красотой.
Над всеми краями,
Величавый, прекрасный, сверкаешь высоко.
Лучами обняв рубежи сотворённых тобою земель,
Ты их отдаёшь во власть любимому сыну,
Ты вдалеке, но лучи твои здесь на земле,
На лицах людей твой свет, но твоё приближение скрыто.

Когда исчезаешь, покинув западный небосклон,
Кромешною тьмою объята земля.
Очи не видят очей.
В опочивальнях спят, с головой закутавшись, люди.
Из-под их изголовья добро укради – и того не заметят!
Рыщут голодные львы.
Ядовитые ползают змеи.
Тьмой вместо света повита немая земля,
Ибо создатель её покоится за горизонтом.
Только с восходом твоим вновь расцветает она ...
Тела освежив омовеньем, одежды надев
И воздев молитвенно руки,
Люди восход славословят.

Амен-Хотпа IV, М., 1967, ч. 1, кн. 1, стр. 7). Но в литературе принято употребление привычного слова «Атон». По своему значению это слово имело религиозный характер, т.к. видимый диск солнца отождествлялся с божеством или считался его воплощением.

50 См. поэтический перевод Гимна В. Потаповой в ЛДЕ, стр. 111.

51 В Гимне Солнцу «египетская религиозная поэзия, – по словам Б. А. Тураева, – достигла своего кульминационного пункта». (Б. А. Тураев, Египетская литература, в сб. Литература Востока, 1920, стр. 138.)

Верхний и Нижний Египет берутся за труд.
 Пастбищам рады стада,
 Зеленеют деревья и травы,
 Птицы из гнёзд вылетают,
 Взмахом крыла явленье твоё прославляя.
 Скачут, резвятся четвероногие твари земные.
 Оживают пернатые с каждым восходом твоим.
 Корабельщики правят на север, плывут и на юг.
 Любые пути вольно выбирать им в сиянье денницы.
 Перед лицом твоим рыба играет в реке.
 Пронизал ты лучами пучину морскую.

Жизнью обязан тебе зародённый в женщине плод.
 И в жилы вливаешь ты кровь,
 Животворишь в материнской утробе младенца ...
 Даже птенцу в скорлупе дыханье даруешь,
 Коль скоро ты лепку его завершишь,
 Скорлупу он, окрепнув, расколет
 И лапками переступая,
 Поспешит объявить о своём появлении на свет.

Нет числа разноликим созданьям твоим.
 Многообразие их скрыто от глаз человека.
 Ты – единый Творец, равного нет божества!
 Землю ты создал по нраву себе,
 В единстве своём нераздельном ты сотворил
 Всех людей,
 Всех зверей,
 Всех домашних животных,
 Всё, что ступает ногами по тверди земной,
 Всё, что на крыльях парит в поднебесье.
 В Палестине, и Сирии, Нубии золотоносной, в Египте
 Тобой предначертано каждому место его.
 Ты утоляешь потребности и нужды людей.
 Каждому – пища своя, каждого дни сочтены,
 Их наречья различны,
 Своеобычны обличья, и нравы и стать.
 Цветом кожи несхожи они,
 Ибо ты отличаешь страну от страны и народ от народа.

Ты – миродержец, озаряющий дальние земли сияньем своим
 Ты – дневное светило, Атон всемогущий.
 Ты – жизни источник для множества стран и народов...

Из этих отрывков видно, что Атон в новом учении является единым верховным божеством. В нём окончательно исчезают всякие черты мифологического бога. Он – Промыслитель и Вседержитель. Его видимый лик – Солнце – проливает свет на все народы. Его славословит вся природа. Он – Отец мира. Это не Амон – победитель, а Творец всех людей, отличающихся лишь цветом кожи и обычаями.

Подобное учение не могло возникнуть на пустом месте. Оно несомненно является «лишь логическим завершением того пути, по которому шло развитие фиванского богословия»⁵². Вражду со жрецами, фараон был, в сущности, их учеником, пошедшим дальше учителей. В то время как они шли к монотеизму путём эклектизма, компромиссов и отжествлений, реформатор совершенно покончил с политеизмом. Даже популярный Осирис был отеснен Атоном⁵³. В знак того, что он порывает со старой религией, Аменхотеп переименовал своё имя на Эхнатон, что значит «Угодный Атону».

Впрочем, если говорить о непосредственных источниках эхнатовой реформы, то, очевидно, она была тесно связана с древним культом Гелиополя. Имя Ра нередко ставится рядом с именем Атона⁵⁴. А как мы помним, Ра был «богом царя». Фараоны вели своё

52 ФПЕР, в. II, стр. 7.

53 Следует отметить, что существует и иная интерпретация религии Эхнатона. Отечественный исследователь Ю. Я. Перепёлкин в результате тщательного изучения источников пришёл к убеждению, что «распространённое мнение о новой вере Аменхотепа как о единобожии не соответствует действительности» (Ю. Я. Перепёлкин, Египет Нового Царства, в 1 т. Всемирной истории, М., 1956, стр. 350). Но тем не менее, эта точка зрения не разделяется почти никем из специалистов. Во всяком случае, трудно не усмотреть монотеистического характера Атона в Гимне Солнцу. Если Амон, Птах и Ра отождествляются с другими богами или объявляются их родителями, то Атон, по-видимому, был единственным богом, которого признавали Эхнатон и его последователи. Об этом свидетельствует хотя бы истребление самого имени «нутер» – «божество».

54 См. Ю. Я. Перепёлкин, Переворот Амен-Хотепа, стр. 7 и сл. Бог в надписях Эхнатона часто называется «Ра-Гор-горизонта, ликующий в небосклоне, который есть Атон».

происхождение от Солнца. В фиванский период жрецы Атона сумели поставить себя выше царя. Теперь же Эхнатон осуществляет «возврат к более человеческой форме религии, – вероятно, к старинному пониманию, имевшему свой расцвет в период Древнего Царства, когда бог Ра владычествовал над богами живущих»⁵⁵.

В связи с этим возвратом проповедуется и особое положение царя как «сына божия» и возвестителя воли Атона.

Всё для царя расцветает.
Так ведётся со дня мироздания,
Когда землю сотворил ты и возвеличил её
Во имя любимого сына, плоти от плоти твоей.
Царь, в Истине сущий.
Властитель обеих земель,
Повелевает он Верхним и Нижним Египтом.
Имя ему Эхнатон, Владыка сиянья ...⁵⁶

Царь с фанатическим упорством насаждал своё учение, но в Фивах, которые видели триумфы Амона, он имел слабый успех. Об этом периоде его деятельности свидетельствуют колоссальные статуи Эхнатона, в которых запечатлена негибкая воля человека, готового к борьбе. Скульптор по приказу царя отбрасывает традиционные условности стиля и изображает царя физически слабым, сутулым, с болезненным вытянутым лицом, но в то же время от этого портрета веет силой духа и убежденностью фанатика⁵⁷.

Жрецы оказали Реформации упорное сопротивление. Мы не знаем, в чём оно выражалось, но по намёкам в надписях Эхнатона можно заключить, что они распространяли опасные слухи и предпринимали враждебные действия⁵⁸. В ответ на это были закрыты храмы Амона в Фивах; но опустевшие святилища стояли как молчаливый вызов Эхнатону. Поэтому на шестом году царствования фараон решается на смелое дело. Он покидает столицу и в кратчай-

55 А. Морэ, Религиозная революция Аменофиса IV, стр. 73. Еп. Хрисанф считает, что «царь-реформатор хотел восстановить прежний чистый культ богу солнца, осложнившийся в его время; это была попытка не на изменение религии, а на восстановление её первобытных форм» (Еп. Хрисанф, Религии древнего мира, т. II, стр.38).

56 ЛДЕ, стр. 116.

57 М. Матье, Во времена Нефертити, Л; М., 1965, стр. 27.

58 Там же, стр. 9.

ший срок строит себе новую резиденцию в Амарне, которую называет Ахетатон – «горизонт Атона»⁵⁹. Это потребовало огромного напряжения и средств. Но царь был непреклонен. На юге вырастает новый город с храмами, дворцами, ремесленными кварталами. Там, на земле, не осквернённой другими богами, Эхнатон и его единомышленники учреждают новый культ, разрабатывают новые основы искусства⁶⁰.

Природа – единственный источник вдохновения для амарнских мастеров. Они откзываются от традиционной иконографии. Атон – бог вселенной не может иметь никакого облика кроме солнечного диска⁶¹. Царь повелевает, чтобы Маат – правда была во всём. И поэтому художники изображают его тщедушную фигуру со всеми натуралистическими подробностями. Всюду подчёркивается его естественность и простота. Его изображают в кругу семьи, обнимающим дочерей и жену. Застывшие позы, придававшиеся изображениям повелителей Египта, отбрасываются⁶².

Во дворце Ахетатона до сих пор сохранились изумительные фрески, как бы иллюстрирующие Гимн Солнцу. Здесь и цветы, и яркие птицы, и животные. Искусство амарнского периода – вершина египетского изобразительного творчества⁶³.

Эхнатон хотел затмить славу Фив, но Фивы не умерли, и оттуда приходили постоянно тревожные вести. Народ не понимал замыслов реформатора. Боги городов, профессий, номов были простым людям куда ближе «царского бога» Атона. Этим пользовались жрецы и постоянно вели пропаганду против Реформации. Их успеху содействовало и то, что фараон, занятый своими внутренними делами, забросил дела внешнеполитические. Восстала Сирия, одна за другой от Египта отпадали провинции. Племена «хабири» вторглись в Палестину, и египетские ставленники слали отчаянные

59 Там же, стр. 31.

60 М. Матье, Искусство древнего Египта, стр. 347 сл.

61 На памятниках той эпохи символом божества является солнечный диск с лучами, оканчивающимися руками. (См. М. Матье, Искусство древнего Египта, стр. 349 и др. изображения.) Точно так же и в письменности кроме слова «Атон» [ИЕРОГЛИФ] мы находим образ лучезарного диска. (См. Ю. Я. Перепёлкин, Переворот Амен-Хопта IV, т.1, ч. II, стр. 149.

62 В. Авдиев, Древнеегипетская реформация, стр. 71 сл.

63 М. Матье, Во времена Нефертити, стр. 28.

депеша в Ахетатон⁶⁴. Царь же оставался глух к их мольбам. Для народа же эти неудачи были наглядным свидетельством того, к чему ведёт измена Амону и национальным богам.

Чем сильнее росла оппозиция, тем непреклонней и фанатичней становился Эхнатон. Его окружали льстецы, превозносившие его учение и ожидавшие даров. Царь не скупился одаривать верных ему служивых людей, стремясь возвысить их перед жрецами и знатью⁶⁵.

В ответ на сопротивление Эхнатон начал настоящее религиозное гонение. Повсюду истреблялись имена богов, даже само слово «нутер» – «бог» – стало запретным как напоминавшее о старой религии. Не пощадил Эхнатон и имени собственного отца, в состав которого входило слово Амон. Очевидно, реформатор становился всё более фанатичным и непреклонным, решив любыми средствами сломить сопротивление. Параллельно идёт преувеличенное восхваление царя как пророка и сына божия. Власть его становится всё более деспотичной и нетерпимой⁶⁶.

Эхнатон умер на семнадцатом году царствования в угрожающей обстановке борьбы и перед лицом сильной оппозиции. Ему наследовали слабые люди, которые быстро оказались в руках жрецов, и в поразительно короткий срок реформа была сведена на нет. Ахетатон был заброшен и опустел. «Боги вернулись в свои храмы». Торжество жрецов было полным. «Сокрушён хулитель Фив», – провозглашалось повсюду. Имя «еретика из Ахетатона» было предано проклятию⁶⁷.

64 См., в частности, письма Иерусалимского царька к Эхнатону, описывающие бедственное положение в стране. (ДМ, в 1 стр.) О положении в Ханаане во времена Эхнатона см. Б. А. Тураев, История древнего Востока, т. 1, стр. 291.

65 Один из представителей «немху» – среднего сословия Маи пишет: «Я – немху по отцу и по матери. Создал меня властитель. Дал он мне, чтобы я стал, а прежде я был неимущим» (ХДВ, стр. 109).

66 Ф. Баллод намечает следующие этапы развития реформы: «Сперва терпимость к Фивам и фиванским учениям, потом религиозный переворот, замена фиванских учений “новым учением его величества”, замена старой столицы Фив – новой ... наконец, слепой фанатизм, борьба не на жизнь, а на смерть с жрецами и примкнувшими к ним ослеплёнными народными массами» (Ф. Баллод, Очерки истории древнеегипетского искусства, стр. 159, 1924).

67 См. надпись из Карнака, прославляющую возврат к прошлому, в ХДВ, стр. 112. Реставрация началась при малолетнем преемнике Эхнатона – Тутанхамоне и завершена фараоном Хоремхебом, основателем XIX династии (См. Д. Брэстед, История Египта, т. II, стр. 79 сл.).

Так кончилась первая в истории попытка ввести государственный культ Единого Бога. Несомненно, реформа Эхнатона имела много политических причин. Она отражала стремление царской власти оттеснить жречество и знать, опираясь на средние классы. В той роли, которую приписывал себе Эхнатон, мы видим тенденцию к созданию авторитарной религиозно-деспотической монархии с настоящим культом царя. И, тем не менее, ограничивать этим смысл Реформации было бы совершенно несправедливым.

Прежде всего, трудно оспаривать возвышенный и чистый характер атоновой религии, как она предстаёт перед нами в Гимне Солнцу. Понятие о Боге здесь полностью демифологизировано, очищено от национализма. Он является единым Промыслителем Вселенной. И хотя народным массам Атон был чужд, нельзя считать эту веру сухой и абстрактной. Слишком отвлечённые идеи не могут породить такой горячей веры и жестокой борьбы. Изумительное амарнское искусство обязано своим возникновением не только гению своих творцов. Искусство всегда живёт и дышит идеями, питается духовными источниками. То, что амарнские мастера создали непревзойдённые шедевры, достаточно свидетельствует о жизненности и духовной силе солярного монотеизма.

Существует мнение, что учение Эхнатона было принесено извне и обязано своим возникновением монотеистическим тенденциям соседних народов. Однако в истории солярной религии в доамарнскую эпоху мы, как это было видно из предыдущего, находим достаточно местных предпосылок для Реформации. Культ Атона при всём его отличии от старых культов (отсутствие антропоморфных и зооморфных изображений, отсутствие мифологии и магии) носил ярко выраженный египетский характер. Предполагать влияние израильтян на ход реформы вряд ли возможно. Эхнатон жил в домоисеево время, когда Израиль, обитавший на востоке Дельты и в земле Гесем, переживал известный религиозный упадок. Кроме того, в высшей степени сомнительно, чтобы фараон, презрительно относившийся к угнетённым азиатам, мог заимствовать у них религиозные идеи. Таким образом, реформа была чисто египетской попыткой возвыситься до монотеизма и преодолеть язычество.

6. Египетская религия после Эхнатона

Несмотря на то, что Реформация потерпела окончательное поражение, религия Атона не прошла бесследно для египетского религиозного сознания. Те самые жрецы, которые предали Эхнатона проклятию, невольно оказались под обаянием его учения. Ведь в их собственной религиозной традиции давно присутствовало тяготение к единобожию. Они выступили против «царя-еретика» не столько по внутренним, сколько по внешним причинам. Не единобожие вызвало их протест, а прежде всего желание царя подорвать их власть. Кроме того, они не могли не видеть, что, отказавшись от народных богов, они могут полностью утратить своё влияние на массы.

После смерти Эхнатона они предпочли идти по проторённому пути, пряча своё стремление к монотеизму под покровом отождествлений и синкретизма. Но в фиванских гимнах, составленных вскоре после ликвидации реформы, они всё же с большой смелостью исповедовали монотеизм.

Прославляя Амона, они, правда, повторяли традиционные эпитеты и сохраняли мифологические моменты.

Девять богов, возникших в Хаосе,
Сошлись лицезреть тебя, ты могучий,
Владыка владык, сам себя создавший ...
Боги увидели свои храмы открытыми,
Люди прозрели благодаря ему⁶⁸.

Но в то же время мы видим в этих гимнах очевидное влияние эхнатоновского Гимна Солнцу.

Деревья зеленеют перед лицом его,
Ветви их цветут под его лучами.
Рыбы речные скачут в воде,
Они снуют в реке /согретые/ его любовью,
Мелкий скот скачет перед лицом его,
Птицы машут крыльями,
Завидев его в его добрый час⁶⁹.

68 Лейденский папирус, ФПЕР, в. II, стр. 12.

69 Там же, стр. 13.

В 4-м гимне Каирского папируса мы находим отголосок символики амарнской эпохи⁷⁰.

Привет тебе от всего живущего,
Единый, единственный со множеством рук,
Спят все, но ты не спишь,
Помышляешь полезное для твари своей.

В 3-м гимне Каирского папируса говорится о создании богом всех народов, независимо от цвета кожи. Это тоже влияние амарнской идеологии⁷¹.

Ты – Атум, создавший всех людей,
Сколько их ни есть, давший им жизнь,
разделивший их по цвету кожи,
Слушающий бедного, который в утеснении...
Избавляющий боязливое от надменного,
рассуждающий между бедным и богатым.

Таким образом Амон, которого гимн именуется «Ра – почитаемый в Фивах»⁷², открывается уже не только как мировой Бог, но и как Бог Справедливости, защитник угнетённых. Эта этическая струя видна и в другом гимне этого времени, где Амон-Ра именуется «Владыкой Правды»⁷³. Прежде Амон был творцом лишь египтян и покровительствовал преимущественно сильным мира сего, а теперь Он представляется как создатель всех народов и одинаково проливающий свои милости на малых и великих.

Укрепление культа Амона способствует также военным победам XIX династии. Снова жрецы, одариваемые фараонами, приобретают огромные богатства и власть. Перестраивается Карнакский храм, поражающий многие поколения своими исполинскими размерами⁷⁴. Однако фиванское богословие не в состоянии далеко продвинуться вперёд. Среди жрецов мы не видим вдохновенных пророков, которые бы смогли обрести высшее откровение о Боге и объявить войну местным культам, как это было в Ветхом Завете.

70 Там же, стр. 16.

71 Там же, стр. 19.

72 Каирский папирус, III гимн, 20, ФПЕР, стр. 119.

73 Там же, стр. 21.

74 М. Матье, Искусство древнего Египта, стр.

те. Богословие жрецов приобретает всё больше и больше сухой надуманный характер; оно тщетно бьётся в попытках отождествить многообразные мифы и богов. Эта черта теологии Фив «становится господствующей и, заглушая последние проблески религиозного творчества, приводит к полному упадку религиозной поэзии»⁷⁵.

Духовная слабость религиозных вождей способствует укреплению «двоеверия». «Народ, – замечает Эдуард Мейер, – оставался на практике грубым политеистом»⁷⁶. Монотеистические идеи не проникли в массы, которые жили в царстве грубых суеверий и магии.

Абстрактный эклектизм жрецов, естественно, не мог найти живого отклика⁷⁷.

Таким образом, судьбы религии Амона продолжали оставаться в тесной зависимости от политического положения государства. При фараонах-завоевателях Сети I и Рамзесе II слава Амона держалась на их триумфах. Но когда на троне стали сменяться слабые люди, носившие славное имя Рамзесов (XI в. до Р.Х.), жрецы Амона достигли высшей точки своего могущества. Со смертью Рамзеса XII власть перешла к верховному жрецу Херихору⁷⁸. Казалось бы, подобная иерократия должна была надолго возвеличить Амона. На деле же это привело к религиозному упадку. Слабость Египта подорвала влияние Амона как бога Империи. Его соперники Осирис

75 ФПЕР, в. II, стр. 28.

76 Э. Мейер, История египетской литературы (Всеобщая история литературы Ф. Корша, т. 1, стр. 203); Erman, Die ägyptische Religion, 1905, s. 75.

77 Жрецами, по словам П. Тиле, «поддерживался в теории монотеизм, но так как он не ставил границ политеизму и право последнего на существование было признано, то монотеизм не имел никакого практического влияния на народную религию» (П. Тиле, Египетская религия, РВТ, стр. 6). См. Г. Масперо, Древняя история народов Востока, стр. 284.

78 Д. Брэстед, История Египта, т. II, стр. 205 сл. Некоторые историки считают, что «политическое усиление духовенства в Египте, вероятно, имело те же основания, что и в эпоху раннего средневековья в Европе возвышение политической роли пап» (Р. Виппер, Древний Восток и Эгейская культура, М., 1917, стр. 117). Однако существует и другая точка зрения, согласно которой Херихор и его окружение были больше военными, чем жрецами. (См. И. А. Стучевский, Храмовая форма царского хозяйства древнего Египта, М., 1962, стр. 65 сл.) Во всяком случае, приход к власти Херихора был симптомом политического упадка страны.

и номовые боги вновь оказались с ним в одном ряду. Отныне Египет никогда не вернёт былую славу, и божество Фив разделит с ним его закат.

В заключение остановимся на отношении египетской религии к Ветхому Завету. Израиль на протяжении многих веков жил бок о бок с египтянами. Добрососедские отношения сменялись войнами, вражда – взаимным обменом товарами и идеями. И тем не менее, влияние Египта на Израиль было ничтожным⁷⁹.

Оно сводится лишь к нескольким параллелям в священной письменности, параллелям, которые в сущности не затрагивали основные религиозные идеи⁸⁰. Когда мы сравниваем элементы монотеизма в Египте с монотеизмом библейским, то разница сразу бросается в глаза.

Для египетских жрецов единственным путём к монотеизму казался путь синкретизма и идентификации богов. Огонь озарения, который как бы пожирал души библейских пророков и заставлял их сокрушать все устои политеизма, был неведом в Египте⁸¹. Ис-

79 «Интересен тот факт, – пишет Д. Э. Райт, – что еврейское повествование о творении и потопе в Быт. 2 и 6–9 совершенно не сходны с египетской и ханаанской литературой. Это очень странно, так как израильтяне жили так много лет вблизи этих народов» (D. E. Wright, Biblical Archaeology, 1957, p. 44).

80 Существуют параллели в Книге Притчей с египетским Поучением Аменемопе (E. Drioton, Sur la sagesse d' Amenemope, "Melanges bibliques rediges en l' honneur d'Andre Robert", Paris 1957, p. 279), параллели некоторых египетских гимнов и библейских псалмов, египетские параллели в Книге Иова и др. О близком знакомстве библейских авторов с Египтом см., в частности, у Д. В. Введенского, Патриарх Иосиф и Египет, 1914.

81 «Та глубина религиозного переживания, которая получила наиболее яркое выражение в формуле credo quia absurdum и которая в значительной степени проявилась уже в этическом монотеизме израильских пророков, никогда не могла быть постигнута египтянами, конкретнейшими из людей, которые и загробную жизнь не представляли себе иначе как в виде повторения реальной земной жизни. Вот почему египетская религия на всех стадиях своего развития находится в столь безусловной зависимости от внешнего хода исторических событий. Вот почему все монотеистические попытки неизменно терпели в Египте крушение, лишь только менялась политическая обстановка, благоприятствовавшая возвышению одного культа над остальными. (ФПЕР, в. 1, стр. 27. См. также И. Г. Франк-Каменецкий, Религия Амона и Ветхий Завет, в Сборнике трудов Гос. Иркутского университета, отд. 1, в. 1, стр. 114, 1921. Его же, Религиозный синкретизм в Египте в Фиванский пери-

ключение составлял Эхнатон. Но, во-первых, мы слишком мало знаем о его религии, а во-вторых, политические мотивы были в его Реформации если не господствующими, то очень значительными. И даже если признать в нём своеобразного «пророка естественного откровения», он оставался на своей родине одиночкой, непонятым и отвергнутым.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК
Китай и Индия

І. ЭЛЕМЕНТЫ МОНОТЕИЗМА В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Основные вехи древней истории Китая

Существует преувеличенное представление о какой-то баснословной древности китайской цивилизации. Главную роль в создании этого представления, поддерживаемого самими китайцами, сыграло то, что в Китае ещё дольше, чем в Египте, сохранялось единство культурной традиции, которая накладывала свою печать на искусство, мышление, общественный и семейный уклад. Но на самом деле китайская цивилизация моложе египетской и шумерийской.

Первые серьёзные культурные сдвиги на берегах Хуанхэ относятся к периоду господства династии Шан-Инь (XVIII–XII вв. до Р.Х.). В это время уже угасает родовой уклад, совершенствуется сельскохозяйственная техника, развиваются искусства и ремёсла¹. Времена, предшествующие Иньскому царству, скрыты за завесой мифов и легенд.

В конце XII в. со стороны реки Вэй на иньцев напало племя Чжоу. Им удалось быстро овладеть Инеем, так как царство в то время находилось в упадке. С 1122 г. династия Чжоу господствует в восточном Китае². Но сохранить подлинное единство страны ей не удавалось, т.к. она наталкивалась на сопротивление феодальной знати. Были периоды, когда весь Китай превращался в арену борьбы между раздробленными областями³. То одно, то другое княжество получало гегемонию, с тем чтобы вскоре уступить первенству другого.

В 256 г. до Р.Х. умер последний царь династии Чжоу, и в Китае восторжествовало княжество Цинь. Властитель Цинь, Ши-Хуанди объявил себя императором, провёл при помощи крутых мер разнообразные реформы в целях абсолютизации своей власти, подавления знати и истребления идейных противников. При нём была сооружена значительная часть Великой Стены, которая надолго стала символом духовной и географической изоляции Китая⁴.

1 См. Фань-Вэнь-Лань, Древняя история Китая, М., 1958, стр. 48 сл.

2 См. Шан Юэ, Очерки истории Китая, М., 1959, стр. 32.

3 Там же, стр. 37 сл.

4 Там же, стр. 54.

На всю китайскую культуру оказала огромное влияние длительная отгороженность страны от остального мира. Если вавилоняне и иудеи, греки и персы, египтяне и финикийцы находились в постоянных контактах между собой, то Китай, окружённый горами, пустынями и водами океана, почти не испытывал на себе влияния соседей. Это не могло не сказаться на мировоззрении китайцев. Если Египет, тоже долго лишённый контактов с другими странами, в конце концов сумел в какой-то степени преодолеть ограниченность своего кругозора, то китайцы, называющие свою страну Чжун-го, «Срединная империя», сохранили свои традиции в сущности неприкосновенными почти до Нового времени. Они с недоверием и даже ненавистью относились ко всему иноземному, и это обеспечивало прочность и устойчивость национальных идеалов⁵.

2. Китайская религия

О китайской религии можно в какой-то степени сказать, что она не имела истории. Первобытные представления, магические обряды и церемонии, пантеон богов и духов – всё это оставалось неизменным на протяжении столетий⁶. Китай не знал религиозных реформаторов, подобных Будде и Заратустре, не было у него и духовной элиты, носительницы возвышенных религиозных идей, как в Египте. Учителя китайского народа, под влиянием которых формировалось его миросозерцание, были проповедниками практической мудрости или в лучшем случае философами, но не религиозными вождями. Их нравственная философия носила почти всегда утилитарный характер и ставила своей целью установление порядка в семье, в обществе, в государстве⁷.

В представлениях древних китайцев безраздельно царил магизм. Человек имел определённые обязанности по отношению к сонму богов и духов, их нужно было ублажать жертвоприношени-

5 См. Беттани и Дуглас, Великие религии Востока, т. II, М., 1899, стр. 9.

6 См. Вл. Соловёв, Китай и Европа, Собр. соч., т. VI.

7 «Китайская социальная система, – отмечается в одном современном очерке по истории религий, – вплоть до коммунистического времени была основана не на религии, а на этическом учении Конфуция. И для Бога не имела большого значения для китайцев, Бог не был чем-то определённым и личным, как для христиан, иудеев и мусульман» (The world's great religions, New York 1961, p 59).

ями, и за это они обязаны были посылать урожай, победы, благоденствие. Особое значение придавалось духам земли. «Духов земли и сторон четырёх уважай!» – заповедует Шицзин – одна из древнейших китайских книг⁸. Необычайно сложным и ответственным представляется культ предков. Умилостивление призраков было составной частью Сяо – сыновнего долга⁹. Боги и демоны, умершие и живые составляли в китайском мировоззрении единую иерархию, связанную взаимными обязанностями. Кроме предков своего рода почитали легендарных царей древности, которые с высоты своего могущества посылали благополучие стране.

Сказания о богах и сотворении мира, возникшие в Китае, отличаются примитивностью, но в сущности очень близки к мифам Египта, Двуречья и Греции. Так же, как и там, в этих сказаниях говорилось о первоначальном Хаосе и о божестве Первопредке, родившемся из его глубины. Первопредок разбил яйцо, в котором находился, и тотчас же мир разделился на две половины – небо и землю¹⁰. Свет и тьма, доброе и злое, тепло и холод образовали во вселенной два полюса, Янь и Инь, из которых складывается космическая гармония. В искусстве это получило отражение в виде символа круга, разделённого внутри на две равные части.

В китайской религии, как и в большинстве языческих культов, сохранились черты первоначального единобожия. Китайцы знали о некоем верховном Существо, которое называли Тянь – Небо – или Шанди – Господь¹¹.

Древнейшие из известных нам китайских надписей – гадательные кости, относящиеся к эпохе Инь-Шан, постоянно говорят нам о Владыке – Шанди. К нему обращаются с вопросами об урожае, дожде, военных походах¹². Слово Тянь, как полагают, появилось позднее на рубеже эпох Инь и Чжоу¹³. В иероглифе оно имеет черты человеческой фигуры. Вероятно, здесь произошло отождествление верховного Божества со стихийным богом небосвода. В эпоху Чжоу «Тянь» уже мыслится как могущественное Высшее Начало¹⁴.

8 Шицзин, II, 6, 7.

9 Георгиевский, Принципы жизни Китая, 1888.

10 См. Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, стр. 43.

11 Ян-Юн-го, История древнекитайской идеологии, М., 1957, стр. 24 сл.

12 См. Бунаков, Гадательные кости из Хэнани, ХДВ, М.; Л., 1935.

13 Го Мо-жо, Бронзовый век, М., 1959, стр. 21.

14 Ян-Юн-го, История древнекитайской идеологии, стр. 42.

Однако по отношению к этому Началу обычно ограничивались лишь систематическими жертвоприношениями. Жертвы Небу приносились самим ваном (царём). Ван, как и фараон, почитался «сыном Неба» и находился под его особым покровительством.

В установленное время в сопровождении огромной процессии ван появлялся перед главным национальным алтарём. Присутствие Божества символизировалось не идолом, а простыми поминальными табличками, которые ставились на могилах предков. Перед этими табличками закалывали жертвенных животных, воскуряли ароматы, ставили вино, рис и различные блюда. Склонившись до земли, ван просил Небо – своего отца – послать благоденствие народу. Особые чиновники следили за тем, чтобы обряд совершался точно по предписанному уставу¹⁵. Таким образом, ван, будучи потомком Верховного Царя – Неба, был одновременно и верховным жрецом. Его приближённые и главы родов также имели жреческие полномочия, совершая ритуалы, посвящённые богам и духам. Поэтому у китайцев не было необходимости в особом жреческом сословии. Исключение составляли гадатели, но и они, в сущности, являлись лишь государственными чиновниками.

Порядок и традиции, заветы старины были освящены свыше, и в них видели залог процветания.

Небо породило весь народ,
Которому даны все вещи и порядок.
Народ придерживается законов,
Это и есть прекрасная добродетель¹⁶.

«Однако, – как замечает отечественный синолог, – вера в “верховного владыку” и “небо” не привела к монотеизму. По-прежнему сохранялся существовавший ранее политеизм. За множеством духов сохранялась известная самостоятельность в сфере их действия»¹⁷.

В смутные эпохи, которые получили названия «Время враждующих царств» и «Пяти деспотов», когда происходила ожесточённая борьба между княжествами, извечные устои казались поколебленными¹⁸.

15 Дэ Гроот, Китайцы (у Ш а н т е и, т. 1, стр. 57).

16 Шицзин III, 3, 6.

17 Ф. С. Быков, Зарождение политической и философской мысли в Китае, стр. 32, М., 1966, стр. 32.

18 См. Фань Вэнь-Лань, Древняя история Китая, стр. 116 и сл.

В древних гимнах мы часто слышим ропот, отчаяние и прямой вызов Небу.

Велик ты, Неба вышний свод!
Но ты немилостив и шлѣшь
И смерть, и глад на наш народ.
Везде в стране чинишь грабѣж!
Ты, Небо, в высях сеешь страх,
В жестоком гневѣ мысли нет.
Пусть те, кто злое совершил,
За зло своё несут ответ,
Но кто ни в чём не виноват,
За что они в пучине бед?

«Небо оставило нас без опоры», «Небо лишь беды нам шлѣт с высоты», «Небо не обладает искренностью», «Нельзя уповать на волю Неба», «Высшее Небо несправедливо», – таковы многочисленные сетования, сохранившиеся в Шицзине¹⁹.

В этот критический период, когда казалось, разрушаются самые устои мироздания и общества, в Китае появились странствующие учителя, которые объявляли, что они нашли Путь для спасения отечества²⁰.

3. Конфуций

Наиболее прославленным среди этих мудрецов был Конфуций (551–479 до Р.Х., см. табл.5), считающийся главным реформатором китайского мирозерцания²¹. Но сам Конфуций отрицал, что он вводит нечто новое. «Я толкую и объясняю древние книги, а не сочиняю новые», – говорил он²².

Конфуций (это имя – латинизированная форма имени Кун-Цзы, Учитель Кун) родился в семье обедневшего дворянина и с юности узнал нужду и лишения²³.

19 Шицзин, II, 4, 10; III, 3, 3; III, 2, 10; III, 3, 10; III, 3, 1.

20 Шан Юэ, Ук. соч., стр. 52.

21 Дж, Ледж, Мудрец Конфуций и его учение, РВТ, стр. 35

22 Луньюй, VII, 1.

23 Луньюй, IX, 7.

Работая чиновником на складах, он столкнулся с алчностью купцов, продажностью должностных лиц, жестокостью и своеволием князей. Не из книг, а из жизненного опыта узнал он о бедственном положении родины. Он видел, как старые порядки приходят в упадок, предания и обряды приходят в забвение. Это привело его к убеждению, что только возврат к традиционным устоям может принести избавление народу. После ряда неудачных попыток занять место министра при каком-нибудь из князей он стал свободным учителем, живущим на добродетельные даяния слушателей²⁴.

Вместе со своими учениками Конфуций изучал старые книги Китая, древние ритуалы и обычаи. Он видел в них универсальное лекарство против общественного неустройства. По его мысли, государство может благоденствовать лишь тогда, когда людьми будет руководить Жень – человечность. Князь должен быть добрым господином, отец – хорошим отцом, сын – послушным. Во всём: в отношениях с людьми, в культовых обязанностях, в принятии пищи и в одежде, по его мнению, нужно строго держаться древних заповедей. Эти заповеди Конфуций извлекал из Шицзина и других старинных сборников²⁵.

Меньше всего Конфуций затрагивал религиозную сферу. Он не отрицал Неба, но мало интересовался богословскими проблемами. «От учителя, – говорится в Луньюе, древнейшем конфуцианском памятнике, – можно было слышать о культуре и о делах гражданских, но о сущности вещей и Небесном Пути от Учителя нельзя было услышать»²⁶.

Хотя Конфуций иногда и говорил о воле Неба, но оно казалось ему чем-то далёким и абстрактным. Вся его религиозность сводилась к требованию соблюдения обрядов и к сознанию того, что от Неба зависит судьба его самого и его учения. Он уверен, что в пятьдесят лет «познал веления Неба», но в этой фразе не было ничего от веры в откровение²⁷.

24 См. К. Крягин, Конфуций, СПб., 1891; Б. Радуль-Затуловский, Конфуцианство и его распространение в Японии, М., 1947; Н. G. Creel, Confucius, the man and the myth, 1951.

25 Луньюй, XII, 3, 11.

26 Луньюй, V, 12.

27 Ряд авторов полагают наличие в учении Конфуция позитивизма и агностицизма. Но это вряд ли соответствует действительности, т.к. у Конфуция вообще отсутствовал интерес к вопросам онтологии. Источники

Он не считал молитвы необходимыми, ибо на них нельзя было получить ответа. «Небо безмолвствует», говорил он²⁸.

Точно так же не любил он упоминать о духах и тайных силах, существование которых теоретически признавал, но которыми мало интересовался. Обрядам Конфуций не придавал никакого магического значения. Они были в его глазах лишь частью общественного порядка. Он сторонился всякой таинственности и всего непонятного. Культ предков также был для него лишён мистического значения. «Мы не знаем, как помочь живым, как же можем знать, как служить умершим?» – говорил он²⁹. Однако он настаивал на соблюдении заупокойного ритуала. «Если мы не будем старательны в исполнении долга в отношении предков, то нравственность народа не будет улучшаться»³⁰. Одним словом, Конфуций «оставил важнейшие вопросы религии открытыми... Он обращал своё внимание на реформу жизни социального и политического характера, в основе которой не было никакой метафизики»³¹.

Конфуций не сделал ни одного шага в сторону монотеизма. Он считал необходимым приносить жертвы духам и богам. Он лишь сохранил в неизменной форме тот з а ч а т о к монотеизма, который содержался в традиционной вере в Небо.

4. Противники Конфуция. Лао-Цзы

Конфуцианство, призывавшее к обновлению общества на основе традиций, порядка и автономной морали, ещё при жизни своего основателя встретило противников³². Среди них особый интерес для нашей темы представляют даосисты – последователи легендарного философа Лао-Цзы (около VI–V вв. до Р.Х., см. табл. VI). В трактате «Дао-дэ-цзин», который предание приписывает Лао-Цзы, изложено в поэтично-афористической форме мировоззрение,

указывают скорее на то, что мудрец верил в Небо как «высшую направляющую силу в мире» (H. G. Creel, Was Confucius agnostic? "T'oung pao", serie II, v. XXIX, 1932, p. 96).

28 Луньюй, XVII, 19.

29 Луньюй, XI, 12.

30 Луньюй, III, 17.

31 H. G. Creel, Confucius, The men and the myth, p. 124.

32 Об этом свидетельствуют многие намёки и политические выпады в Луньюе.

которое: а/ фактически отбрасывает веру в богов и ритуализм, б/ отрицает конфуцианскую утопию относительно переустройства общества при помощи традиций, в/ возводит происхождение мира к единому Началу Дао или Тао, г/ видит идеал человека в следовании закону Дао.

Вопрос о личности Лао-Цзы ещё не решён окончательно в науке и вряд ли будет когда-нибудь решён³³. Первые сведения о нём относятся ко II веку до Р.Х. и содержатся в «Исторических записках» Сыма Цяня. Согласно этому историку, Лао-Цзы был некоторое время царским чиновником или архивариусом, но когда при дворе начались неурядицы, он оставил службу и, решив «навсегда удалиться от мира», покинул родину. По словам Сыма, Цяня Лао-Цзы «считал, что человек должен жить в уединении и чуждаться славы»³⁴. После беседы с начальником пограничной заставы он, якобы, оставил ему на память свою книгу «Дао-дэ-цзин».

Многие историки, ссылаясь на полемические выпады против Конфуция в этом трактате, считают, что он не мог быть написан до Конфуция³⁵. Но если верить Сыма Цяню, Лао был старшим современником Конфуция и даже встречался с ним. Поэтому выпады против конфуцианства в трактате вполне объяснимы³⁶. Существует и мнение, что Лао-Цзы мифическая фигура, а «Дао-дэ-цзин» написана Чжуан-цзы в IV веке. Однако большинство авторов считают, что основные идеи трактата принадлежат самому Лао, но что записан он его учениками или учеником³⁷.

«Кому бы мы ни приписывали эту книгу, – говорит В. Грубе, – она бесспорно является самым глубокомысленным созданием китайского ума, а её автор – безразлично, носил ли он имя Лао-Цзы или какое-либо иное, – может быть назван самым оригинальным и наиболее самостоятельным китайским мыслителем»³⁸.

33 Artur Waleg, The Wag and its Power, London, 1934, p. 86.

34 Сыма Цянь, Исторические записки, 63, Русск. пер. «Избранное», стр. 57.

35 Н. И. Конрад, Китайская литература, т. 1, М., 1959, стр. 95.

36 См. Конисси, Философия Лаоси, ВФП, кн. 18, 23; Ян Хин шун, Древнекитайский философ Лао Цзы, М.: Л., 1950, стр. 30 сл.

37 Ф. С. Быков, Зарождение политической и философской мысли в Китае, М., 1967, стр. 173.

38 В. Грубе, Духовная культура Китая, СПб., 1912, стр. 39.

Вл. Соловьёв называет Лао-Цзы «величайшим умозрительным философом жёлтой расы»³⁹. И действительно, если Конфуций, Менций и Моци не выходят за рамки традиционных китайских идей, то Лао Цзы проявляет удивительное своеобразие мышления, приближающее его к авторам Упанишад, Будде и другим восточным мистикам. Характерно и то, что проповедь Лао хронологически совпадает с такими великими духовными движениями, как израильский профетизм, буддизм, греческая философия, маздеизм.

Сложная, зашифрованная форма, в которую облёк Лао своё учение, дала повод к самым противоречивым его оценкам. Так, существует попытка увидеть в нём предтечу научного позитивизма и даже материализма⁴⁰. Но наиболее серьёзные и авторитетные авторы не могут отрицать мистико-идеалистического характера учения Лао⁴¹. Сам философ уже столкнулся с непониманием своих идей. «Мои слова легко понять, – говорил он, – и легко осуществить. Но люди не могут понять их и осуществить»⁴².

Для решения всех метафизических, нравственных и социальных вопросов Лао-Цзы возвращается к древней интуиции великого Единства, которое создаёт всё и объёмлет всё.

«Есть бытие, – говорит он, – которое существует раньше, нежели небо и земля. Оно недвижимо, бестелесно, самобытно и не знает переворота. Оно идёт, совершая бесконечный круг, и не знает предела. Оно только одно может быть матерью неба и земли. Я не знаю его имени, но люди называют его Дао»⁴³.

«Дао» буквально означает «Путь», но в китайском языке оно обладало таким же многогранным смыслом, как греческий термин «Логос». Им обозначалось правило, порядок, смысл, закон, Высшая духовная Сущность. Для Конфуция Путь, Дао, означало лишь правильный порядок человеческой организации на земле. Напротив, Лао-Цзы открывает этот Порядок по ту сторону вещей⁴⁴.

39 Вл. Соловьёв, Китай и Европа, (Собр. соч., т. VI, стр. 118).

40 С. С. Глаголев, Религия Китая, М., 1901, стр.33; Ян Хин шун, Ук. соч., стр. 45 сл.

41 См. Ф. Быков, Ук. соч., стр. 173; С. Георгиевский, Первый период китайской истории, СПб., 1885, стр. 300.

42 Даодэцзин, I, XX (о переводах трактата см. Библиографию).

43 Даодэцзин, XXV.

44 Даодэцзин, XXV.

Многие мистики Востока и Запада, говоря о своём постижении Высочайшего, отказывались дать ему какое-либо имя. Никакое человеческое слово не может полностью отразить Безмерность Божественного. Это же видим мы и у китайского мудреца. «Дао, – говорит он, – которое может быть названо, не есть постоянное Дао, имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли»⁴⁵.

Было бы большой ошибкой считать, что Дао есть Личный Бог. Это, скорее, ближе к понятию о той Глубине, о которой учит св. Григорий Палама и которая непостижима никакой тварью [45]. Великий мистик Мейстер Экхарт проводил различие между Богом, открывающимся людям, Богом, творящим мир, и «Божеством», сокрытым в неизреченной Мгле⁴⁶. К этой мысли приходили многие христианские подвижники. К ней приближается и древний философ Китая.

«О Туманное! О Неясное! В нём заключены образы. О Неясное! Туманное! В нём заключены вещи. О Бездонное! О Туманное! В нём заключены семена»⁴⁷. Предвосхищая идеи апофатического богословия, Лао осмеливается называть это Высшее Начало Небытием.

«Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его Невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его Неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его Мельчайшим... Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к Небытию. И вот называют его Формой без формы, Образом без существа»⁴⁸.

Все вещи в мире рождаются в бытии, а бытие рождается в Небытии⁴⁹.

Несмотря на поэтическую затемнёность изложения трактата, в нём можно найти немало мест, которые исключают попытку изобразить Лао-Цзы материалистом. Хотя Дао представляется вечным законом мироздания, но его «естественность» не есть лишь естественность материальной природы. Мудрец созерцает Дао, «не

45 Даодэцзин, I.

46 См. С. Булгаков, Свет Невечерний, М., 1917, стр. 124.

47 М. Экхарт, духовные проповеди и рассуждения, М., 1912, стр. 30.

48 Даодэцзин, XXI.

49 Даодэцзин, XI.

выходя из дома», «не выглядывая из окна, он видит естественное Дао». Условием «достижения Дао» является самоуглубление и духовное очищение. «Кто свободен от страстей, видит Его чудесную тайну»⁵⁰.

Лао-Цзы далёк от идеи Божественного Слова, далёк от понимания Бога как активного творческого Начала. Он видит в нём лишь неизглаголанную Тишину и Полноту. Поэтому и свой нравственный идеал он строит на принципе пассивности, «недеяния»⁵¹. Человеческие усилия, законы, страсти, увлечения – это всё тщета. Нужно целиком отдаться «естественности» и созерцанию, нужно вернуться к первобытным временам, опроститься, очиститься. Нужно невозмутимо наблюдать за суетной лихорадкой, охватившей смертных, а самому пребывать в Дао⁵².

«Все люди радостны, – говорит мудрец, – как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет. Я подобен ребёнку, который не явился в мир. О! Я несусь. Кажется, нет места, где мог бы я остановиться. Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего... Все люди пытливы, только я один равндушен»⁵³.

Лао-Цзы был плохо понят своими последователями. Даосисты превратили его в колдуна и мага, а его учение – в смесь знахарства, демолатрии и других суеверий⁵⁴.

Таким образом, два великих учителя Китая выдвинули два противоположных идеала. Конфуций предлагал забыть о всех высших проблемах и заняться устройством жизни на земле. Лао-Цзы призывал созерцать Божественное Единство, отдаваясь «недеянию» и самоуглублению. И если первая философия старалась угасить са-

50 Последователь Лао Чжуан-Цзы так формулирует эту мысль: «Время, когда ничего не было, тоже имело своё начало. Было и начало того времени, когда время, которое не имеет начала, ещё не началось. Есть бытие и небытие. В то время, которое не имело начала, существовало Ничто и Пустота» (цит. по Ф. Бальфур, Таоизм, РВТ, стр. 83).

51 Даодэцзин, 1, XXIII.

52 Даодэцзин, XIXII.

53 Предание гласит, что последователи Лао-Цзы жили в горах, сидя неподвижно под открытым небом. Ветер расчёсывал их волосы, а цветы росли прямо на их теле.

54 Даодэцзин, XX.

мые заветные стремления человеческой души, то вторая лишала её активности, отрывала от жизни.

Можно ли считать, что Лао-Цзы был монотеистом? Очевидно, политеистом он не был, в обряды не верил и возводил всё к Божественному Началу. Но тем не менее Живой Личностный Бог оставался для него неведомым, растворяясь в безмолвии Дао.

5. Другие противники Конфуция

Против Конфуция выступали не только проповедники отрешённости, подобные Лао-Цзы. С ними полемизировали и другие школы, из которых следует отметить моистов. Основателем этой школы был Мо-Цзы (Мо-ди, Ми-Ти), который родился вскоре после смерти Конфуция⁵⁵. Если Конфуций требовал любви прежде всего к своим родителям и к своему роду, то Мо-Цзы хотел положить в основу общественного строя «всеобщую любовь». Он считал альтруизм важнейшей социальной силой⁵⁶. Если Конфуций во имя традиции, хотя и несколько двусмысленно, выводил свои этические принципы из «велений Неба», то Мо-Цзы считал нравственные принципы как таковые (в независимости от традиции) отражением воли Неба. Но общим у обоих философов был утилитарный подход к этике и религии, а также признание богов и духов⁵⁷.

У философа Ян Чжоу (395–355 до Р.Х.) мы видим уже отрицание политеизма, но зато и само понятие Тянь в его воззрениях превращается в безликий закон природы, познать который человек не в силах. «Как может человек постичь неведомое Небо? Небо не посылает помощь ... Ни ты, ни я не знаем, откуда это идёт. Как могут об этом знать знахари и гадатели?»⁵⁸

Сходную интерпретацию идеи Неба мы находим и у Сюнь-Цзы (III в. до Р.Х.), который решительно отрицает возможность личного обращения к Небу, а также у Хань Фей-цзы (III в. до

55 Иакинф, Статистическое описание Китая, СПб., 1842, ч. 1, стр. 69; В.П. Васильев, Религии Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм, СПб., 1873, стр. 72; Дуглас, Конфуцианство и таоизм (в кн. Беттани и Дуглас, Великие религии Востока, т. II, стр. 135).

56 См. М. Титаренко, Мо-Цзы, Мо-Цзы и ранние моисты о процессе познания, ВФ, № 11, 1964.

57 Ми-Ти, Учение о всеобщей любви (стр. 8 русск. пер.).

58 Ф. Быков, Указ. соч., стр. 109.

Р.Х.), который истолковывает Дао в смысле естественной материальной закономерности⁵⁹.

Итак, все теистические зачатки, которые мы видим в китайском мышлении, в силу своей безжизненности угасают, и господство получают традиционализм, утилитаризм, этатизм и даже материализм⁶⁰.

По иному пути пошло развитие у народов, обитавших на западе от Китая – в Индии⁶¹.

⁵⁹ Там же, стр. 128.

⁶⁰ Ян Юн-го, История древнекитайской идеологии, стр. 378, 404 сл. Хань-Фей-цзы был одним из представителей «легистов», которые считали, что управление народом должно совершаться при помощи сурового уголовного кодекса. Этими идеями вдохновлялся император Цинь-Ши-хуанди, когда он проводил свои реформы, в ходе которых было приказано сжечь все конфуцианские книги и казнить всех конфуцианских учёных.

⁶¹ Постепенно конфуцианство, даосизм и пришедший из Индии буддизм стали как бы равноправными участниками формирования китайского мировоззрения, которое в такой несколько синкретической форме принято в науке обозначать единым словом «Космизм», т.к. оно ставило в тесную связь мировое целое и человеческое общество. (См. H. Glasenapp, Die Nichtonristlichen religionen, 1959, s. 94.)

II. СЛЕДЫ МОНОТЕИЗМА В РАННЕВЕДИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ

1. Добуддийская Индия

В то время, когда в Двуречьи расцветала шумерийская цивилизация, а в Египте сооружались пирамиды, в долине Ганга возникли первые древнеиндийские государства. О существовании их мир узнал сравнительно недавно. Благодаря раскопкам в Харappe и Мохенджо-Даро была открыта эта древняя культура, имевшая свою письменность, религию, искусство. Города индийцев III тысячелетия до Р.Х. не уступали по величине и технической оснащённости великим столицам Ближнего Востока¹.

Около 2000 г. до Р.Х. эта цивилизация погибла под напором племён, пришедших, вероятно, из южной Европы, которые именovali себя ариями². На протяжении нескольких столетий арии вели упорную борьбу с туземным населением и в конце концов утвердились в Индии. На её территории образовались многочисленные княжества, нередко враждебные друг другу³. Никаих памятников искусств не дошло от этого периода. Зато обильный материал даёт священная индийская письменность. Священные гимны Вед, эпосы Махабхарата и Рамаяна дают яркую картину жизни и верований индоариев между 2000 и 500 гг. до Р.Х.

Социальная структура, основанная на варнах (кастах), родовой строй, обычаи, легенды о раджах и битвах, народные верования и первые попытки их философского осмысления – всё это находит своё отражение в богатейшем литературном наследии Индии той эпохи. Однако отсутствие летописей и материальных памятников не позволяет восстановить достаточно полно последовательность

¹ Э.Маккей, Древнейшая культура долины Инда, М., 1951, стр. 32; Г.Чайлд, Древнейший Восток в свете новых раскопок, М., 1956, стр. 261 сл.

² Арии не представляли собой этнически однородной массы, но имели общий язык. Часть из них осела в Иране, часть переселилась на Балканский полуостров, как наследие древней общности сохранились у персов, индийцев и эллинов некоторые элементы языка и культуры. Это та группа племён, которая в X главе Бытия обозначается как потомки Иафета. В этническом отношении они объединяются в так называемую индо-средиземноморскую группу, в которую входят как представители семитов, так и представители нафетидов.

³ Н. Синха и А. Банерджи, История Индии, М., 1954, стр. 36 сл.

и подробности событий ранней индийской истории. Можно лишь наметить следующие важнейшие вехи.

Около 1500 г. почти полностью прекращается борьба с «дасью» – местным населением, которое частично смешивается с пришельцами, а частично остаётся в полузависимом положении. В XII в. разгорается наиболее острая борьба между племенными вождями, в частности, происходит великая битва пандавов и куравов⁴. К IX–VIII векам относится образование царства Магадхи в бассейне Ганга. Это период наибольшего могущества брахманов как высшей варны «посвящённых». В VII в. назревает решительное столкновение брахманов с военной варной кшатриев, которая заканчивается утверждением кшатрийской династии Сисунаги (ок 642 г.)⁵.

В VI в. кроме манадхи существует ещё 15 независимых царств, но уже намечается тяготение к общеиндийскому единству⁶. При царе Бимбисаре (543–491 гг. до Р.Х.) Магадха становится фактически гегемоном среди соседних царств. Его правление совпадает с временем появления буддизма и джайнизма⁷.

О религии доарийской Индии ничего не известно, т.к. письменность древнейших обитателей долины Инда ещё не расшифрована. Несколько сохранившихся изображений свидетельствуют о наличии териотеизма⁸.

Религия индоариев имеет свои священные книги, возникновение которых обычно относят к II–I тысячелетиям до Р.Х.⁹ Изучение этой письменности позволило разделить индоарийскую религию на следующие периоды. 1. Ранневедический период, когда была написана Риг-Веда. 2. Поздневедический период – время возникновения Яджур-Веды, Сама-Веды, Атхарва-Веды и Брахманов и Упанишад. Кроме того, к этому периоду относят основное ядро Махабхараты, Рамаяны, Законов Ману. 3. Период формирования главных

4 Там же, стр. 45. Битва эта описана в Бхагавад-Гите (Махабхарата, т. II).

5 О борьбе брахманов с кшатриями см. З. Р о г о з и н а, История Индии времён Риг-Веды, стр. 304, СПб., 1905.

6 См. Н. Синха, История Индии, стр. 51.

7 Там же, стр. 53.

8 В. Н. Луния, История индийской культуры, М., 1960, стр. 31.

9 Радхакришнан указывает на XV в. до Р.Х. как на время составления ведийских гимнов. (См. С. Радхакришнан, Индийская философия, М., 1956, т.1, стр. 52.)

философских и религиозных учений: Санхьи, буддизма, джайнизма и др. Вместе с буддизмом в Индии возрождается изобразительное искусство, строятся храмы, воздвигаются статуи, пишутся фрески. Окончательное торжество буддизма связано с правлением Ашоки (273–237 г. до Р.Х.), которого часто называют «Константином буддизма». Буддийский период продолжался до эпохи империи Гупта (IV–V вв. по Р.Х.), когда буддизм стал вытесняться трансформированным брахманизмом (индуизмом).

2. Следы монотеизма в ранневедический период

Наиболее ранние гимны Риг-Веды относятся к тому времени, когда арии начинали своё вторжение в Индию. Поэтому в них должны были отразиться и первоначальные верования этого народа. Несмотря на то, что Риг-Веда говорит о многих богах, в ней упоминается и Высшее Божество под именем Дьяус-питар, что означает Божественный Отец¹⁰. Он также называется Азура – Лучезарный. По-видимому, это не кто иной как первобытный бог всех предков ариев, у греков известный как Зевс-патер, у римлян Диес-питер (Юпитер) и иранский Ахура. Точно так же от этого слова ведут своё происхождение слова Деус (лат.), Тиу (герм.), Теос (греч.), Дэв (иранск.)¹¹. Это божество упоминается в Риг-Веде мало. Но тем не менее, по замечанию А. Введенского, «как обломок прежнего миросозерцания, как обрывок сказаний об ином, более светлом мире, как непорванная золотая нить из предания о золотой юности человечества в Азуру-Дьяус-Питара, замечания об этом Высшем Божестве повсюду вплетается в прихотливую ткань Ведийской мифологии»¹².

Культ в эту эпоху также отличается первобытной простотой. Нет ни храмов, ни изображений, ни сложного обрядового церемониала. «Жертвоприношение ... было всё ещё в основном не скованным актом набожности, не связанным предписаниями организации жрецов ... актом, предоставляющим свободу побуждений приносящему жертву и сопровождаемым гимнами»¹³.

10 Риг-Веда, 1, 54, 3.

11 См. М. Мюллер, Религия как предмет сравнительного изучения, стр. 77.

12 А. Введенский, Религиозное сознание язычества, стр. 281.

13 С. Радхакришнан, Индийская философия, 1, стр. 50.

Творцами этих гимнов были риши, или сказители, которые играли одновременно роль пророков и мудрецов своего народа.

С укреплением на территории Индии жизнь ариев сильно изменилась. Они перешли к осёдлости, вели постоянную борьбу с туземцами, оказались лицом к лицу с тропической природой завоёванной страны¹⁴. Все эти факторы не могли не отразиться на их мировоззрении. Индия со своими бамбуковыми зарослями, яркими цветами, удивительными животными могла казаться ариям после Иранского плоскогорья и Гималаев сказочной страной. Природа её питала воображение, будила фантазию, поражала и подавляла человека своим величием и мощью.

Не удивительно поэтому, что в сознании ариев она начинает приобретать черты божества. Её персонифицируют под именем Адити, что значит свободная, безначальная, вечная¹⁵. Постепенно и отдельные явления природы начинают приобретать черты богов и духов. Рядом с Женственной Вечностью появляются «адити» – сыны вечности. Это Ушас – заря, Сома – божество пняющего напитка, Индра – бог грома и молнии, и другие боги ведического пантеона¹⁶.

Однако монотеистический инстинкт не был совершенно утрачен ариями. Небесного Отца – Дьяушпитара сменяет бог неба Варуна, и на него фактически переносятся атрибуты Верховного Божества.

Могущественный Владыка Всевышний
Зрит издалека наши деяния,
Словно они совершаются близко¹⁷.

Творческая сила Варуны безгранична. Он распростирает над миром свод небес, он прокладывает путь Сурье – солнцу, направляет течение рек.

Он послал прохладные ветры через леса,
Вложил резвость в коня, молоко в коров,
Мудрость в сердце, огонь в воду¹⁸.

14 Б. Лунья, История индийской культуры, стр. 47 сл.

15 А. Введенский, Ук. соч., стр. 203. Введенский даёт очень тонкий анализ смены этапов религиозного сознания индоариев. Тему Адити развивает и Вл. Соловьёв в своей работе «Мифологический процесс».

16 См. Н. Gemperz, Die Indische Teosophie, Jena, 1925, s. 18.

17 Риг-Веда, I, 25; V, 85; VII, 87.

18 Атхарва-Веда, IV, 16.

Варуна принимает души умерших в своё надземное царство. Он управляет Ритой – космическим законом мироздания, которая осуществляет во вселенной принцип единства¹⁹. И не только вселенная подвластна Варуне, но и внутренний мир человека открыт перед ним. Он владыка совести, воздающий и в то же время могущий прощать. В некоторых гимнах мы находим выражение живой веры и упования настолько возвышенные и прекрасные, что их можно не колеблясь сравнивать с самыми вдохновенными созданиями религиозной поэзии²⁰.

Хотя часто, о Варуна,
Нарушаем мы закон твой, Боже,
Как дети человеческие день за днём,
Не отдай нас в жертву смерти,
В жертву ударам и дикому гневу ...
Когда умиловитим мы
Далеко взирающего подателя благ, Варуну?
Он, знающий пути птиц в чистом воздухе
И кораблей в море,
Знающий двенадцать месяцев с их плодами ...
Да благословит он ежедневную жизнь нашу
И умножает число дней наших ...
Если мы согрешили против человека,
Который любит нас,
Причинили зло соседу, живущему с нами,
Или даже незнакомому путнику,
О, Господи, отпусти нам эти прегрешения.

Но молясь такими словами, исповедовал ли индеец подлинный монотеизм? Тексты Риг-Веды не подтверждают этого. Напротив, число богов, по-видимому, всё время возрастало. Но в то же время стал появляться характерный индийский монизм (адвайта), который видел во всех богах лики Единого.

Един огонь, многообразно возжигаемый.
Едино Солнце, всепроникающее.

19 Риг-Веда, X, 85; IX, 11: VIII, 6; VII, 47. См. Ch. Douson, Religion and progress, p. 129 [125?].

20 Риг-Веда, кн. VII.

Едина Заря – всеосвещающая.
И едино то, что стало всем этим²¹.

«Индусы, – пишет П. Дойссен, – пришли к этому монизму существенно отличным от других стран путём. Монотеизм был достигнут в Египте посредством механического отождествления различных местных богов, в Палестине – запрещением других богов ... В Индии пришли к монизму, хотя и не к монотеизму, по более философскому пути, проникнув сквозь покров множественности к лежащему в её основе единству»²². Однако этот «более философский» путь поставил религиозных вождей Индии в сильную зависимость от народных суеверий. Слишком часто наблюдался не только процесс «монотеизации» того или иного божества (как в случае с Варуной), но и торжества грубого язычества.

В период жестокой борьбы с местными племенами особое значение получил бог Индра – громовержец. Ему больше всего посвящено гимнов в Риг-Веде. Он дарует победу, он покровитель воинов, он сам – воин, одетый в доспехи и любящий выпить. Образ его ближе всего к гомеровским Олимпийцам²³.

В одном гимне мы находим замечательный диалог Варуны с его соперником Индрой, иллюстрирующий деградацию монотеистической струи в индийской религии²⁴.

Когда Варуна говорит о том, что он творец и вседержитель, что ему подвластны все стихии, Индра отвечает ему: «Ко мне зывают имеющие коней люди, когда приходится им тяжело в битве. Я тот могущественный бог, который своей непревзойдённой силой возбуждает сражение и взметает пыль. Всё это сделал я, и мощь всех богов не в состоянии меня обуздать. Когда я возбуждён возлияниями и жертвами, тогда содрагаются два безграничных мира».

И подтверждая слова Индры, человек свидетельствует о том, что он, Индра, воистину могучий мироправитель. В другом гимне поэт прямо говорит:

«Ныне я говорю Лучезарному Отцу: прощай, я ухожу от того, кому не приносят жертвы, к тому, кому люди приносят жертвы.

21 Риг-Веда, VIII, 58.

22 P. Deussen, *Outlines of Indian philosophy*, p. 13.

23 См. З. Рогозина, *История Индии*, стр. 24, сл.

24 Риг-Веда, IV, 42.

Я выбираю Индру, я отрекаюсь от Отца, хотя жил с ним в дружбе много лет... Сила переходит к другому»²⁵.

Это торжество корыстности в религии. Человек начинает думать, что он способен принудить богов служить себе при помощи жертв. Возникают сложные системы обрядов, укрепляются суеверия. Огромную власть получают жрецы и заклинатели. Необходимость исполнять бесчисленные предписания преследуют человека буквально на каждом шагу. Это кризисное состояние веры продолжалось до тех пор, пока его не попытались преодолеть сами брахманы.

Для мыслящих людей многоликий пантеон представлял большой соблазн и вёл к недоумениям. Не имея сил отказаться от множества богов, они силились постичь надмирную тайну, не разрушая народной веры. В знаменитом гимне Риг-Веды мы слышим голос человека, в раздумье останавливающегося перед загадками вселенной²⁶.

В том безначальном не существовали
Ни «что-нибудь», ни тёмное «ничто».
Лазури светлой не было; ни кровли
Широко распростёршихся небес ...
Единое одно само собою
Дышало без дыхания везде.
Всё было тьмой, всё покрывал сначала
Глубокий мрак, был Океан без света,
Единая пустынность без границ ...
Откуда, как возник весь этот мир?
Откуда же Вселенная явилась,
Мир создан был или он был не создан?
Об этом знает только Он всезрящий,
Всё видящий с небесной высоты.
Иль может быть и Он того не знает?

В этой непостижимой вселенской мгле брезжит лишь одно. Это Экам – единое, смутная интуиция целого, пришедшая на смену живой религии.

25 Там же, X, 24.

26 Риг-Веда, X, 129. Текст приводится здесь в великолепном переложении К. Бальмонта.

Таким образом, в ведических гимнах мы находим в смешении элементы, соответствующие различным этапам религиозной истории. Здесь и следы первоначального монотеизма, и генотеистическая религия Варуны, и грубый культ Индры, и сонмы больших и малых богов, и, наконец, философское раздумье²⁷.

III. МОНИЗМ И ТЕИЗМ В УЧЕНИИ БРАХМАНОВ

1. Упанишады

Упадок ранневедической религии не привёл к деградации общиндийского мирозерцания в целом. Обновителями и реформаторами старой веры явились брахманы, в среде которых была выработана концепция абсолютного монизма, связанного с аскетизмом¹. «В Индии, – говорит Вл. Соловьёв, – личность впервые возвратилась от внешних предметов к себе»². Это справедливо в том смысле, что среди индийских мудрецов действительно впервые была осознана бесконечная ценность духа в сравнении с внешним миром, материальным благополучием и чисто земными целями. В этом отношении Индия представляет собой прямой антипод Китаю. И не только Китаю. Во всех древних религиях земное процветание считалось признаком благоволения Неба. Между тем, в священных книгах брахманов мы находим противоположную точку зрения. Высшим благом является слияние с Божеством, а всё земное преодолевается путём отрешённости и аскетизма.

Это учение изложено преимущественно в той части Вед, которая именуется Упанишадами, что по общему мнению означает «эсотерическая доктрина». Об авторах Упанишад ничего кроме имён не известно. По-видимому, они вели образ жизни пустынников, вокруг которых группировались кружки учеников³.

Упанишады создавались постепенно. Наиболее ранние из них обычно относят к IX–VIII вв. до Р.Х., а позднейшие – уже к буддийской эпохе. По своему составу и содержанию они так же мозаичны, как и ведические гимны. Мы находим в них не только глубокие философские идеи и мистические созерцания, но и примитивные языческие мифы⁴. Это объясняется не столько тем, что Упанишады складывались постепенно, сколько осторожностью и уступчи-

27 «В религии Ригведы, – замечает Радхакришнан, – можно различить три наслоения мысли: натуралистический политеизм, монотеизм и монизм» (Радхакришнан, Индийская философия, 1, стр. 56).

1 Брахманы как каста «посвящённых» были вождями этого религиозного движения, но, по свидетельству источников, к нему были причастны и кшатрии (см., например, намёк в Чхандогье-упанишаде, V, 3–6). Слово «брахман» употреблялось не только для обозначения высшей касты, но и для обозначения слов «молитвы» и «владыка молитв», т.е. Божество.

2 Вл. Соловьёв, *Оправдание добра*, (Соч., 1-е изд., стр. 235).

3 См. С. Радхакришнан, *Индийская философия*, 1, стр. 235.

4 См. А. Барт, *Религия Индии*, 1897, стр. 77.

востью брахманов в отношении народных верований. Но основные идеи брахманизма в общем противостоят народной религии как её отрицание. Именно эти идеи и легли в основу не только Веданты, но и других философских школ Индии, включая буддизм.

Упанишады написаны языком поэтическим, изобилующим аллегориями и туманными метафорами. Несмотря на всю красоту этой формы, она делает в высшей степени затруднительным понимание текста и даёт повод исследователям иметь самые различные точки зрения на его истолкование. Систематическое изложение здесь почти отсутствует. «Лишь в немногих Упанишадах можно найти приближение к философскому методу изложения, когда в диалогах путём вопросов и ответов даётся попытка привести шаг за шагом скептически настроенного ученика к некоторому выводу»⁵. Авторы Упанишад не считали себя создателями новой религии, а скорее истолкователями древней и её обновителями⁶. И действительно, многие идеи брахманизма уже зародились в эпоху Риг-Веды, но тем не менее эта эпоха не знала ни определённо выраженного монизма, ни доктрины реинкарнации (сансары), т.е. трансмиграции душ.

2. Брахман и вселенная

Отрицая ценность видимого и преходящего бытия, Упанишады ищут подлинную Реальность, которая стоит над быстротечным миром. «Поистине жалок тот, кто не зная Непреходящего, покидает мир»⁷. Являются ли боги этим Непреходящим? И если да, то сколько их? Сначала мудрец Яджна-валкин называет тысячи богов, потом утверждает, что их лишь несколько десятков, но в конце концов говорит о единстве Божества⁸. Мудрец Иветашватара говорит: «Он – единственный, не имеющий цвета, многообразно прилегающий свою силу, создающий много цветов для скрытой цели, в нём, в конце и в начале растворена Вселенная ... Он поистине – Агни, Он

5 С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, М., 1955, стр. 295.

6 Упанишады были созданы как комментарии и дополнения к древним гимнам.

7 Брихадараньяка-упанишада, III, 8, 10. (О переводах см. Приложение.)

8 Брихадараньяка-упанишада, III, 9, 1–9.

– сын Вечности, Он – Ваю, Он – луна, Он – поистине чистое. Он – владыка молений, Он – воды, Он – царь творений»⁹.

Как может приблизиться человек к этой вечной Единой Сущности? Авторы Упанишад видят путь к Ней через внутреннюю сосредоточенность и отрешение от всех земных чувств и понятий¹⁰.

Его облик невозможно увидеть,
Никто не видел его глазами.
Его восприимлют сердцем, умом, мыслью,
Тот, кто знает это, становится бессмертным.
Если прекращаются пять чувств вместе с мыслью,
Если бездействует рассудок,
То это, говорят, высшее состояние

Это, полагают, есть йога.

Об этом начале нельзя сказать ничего, даже и того, что оно существует. Оно выше наших понятий. «Оно – сущее и несущее, наилучанное, то, что выше понимания людей»¹¹.

Брахман, как именуют его Упанишады, есть Абсолютное начало, подобное Дао у Лао-Цзы. Он «пронизывает собой всё. И он – величайший покой и тишина миров. Он тончайшее из тонкого. Он вечный»¹². Определяя его, мы можем лишь сказать: «Нет, нети» – «не то, не то». Он не сравним ни с чем тварным¹³. Вечное начало «ни толсто, ни тонко, ни коротко, ни длинно, ни красно подобно огню, ни прилипчиво подобно воде, оно ни тень, ни тьма, ни ветер, ни пространство, оно без осязания, без вкуса, без запаха, без зрения, без слуха, без речи, без мысли, без жара, без дыхания, без рта, без меры, без внутрененно, без наружного»¹⁴.

Несомненно, перед нами попытка дать апофатическое понятие о Боге. И не только по содержанию, но и по форме оно приближается к мистическому богословию Ареопагита, Экхарта, св. Григория Паламы¹⁵.

9 Шветашватара, IV, 1.

10 Катха, II, III, 9.

11 Мундака, 2, 2, 1.

12 Кайвалия, 16–20.

13 Брихадараньяка, III, 9, 26; IV, 4, 22; 1, 15.

14 Брихадараньяка, III, 8, 8.

15 См. Н. Арсеньев, Жажда подлинного бытия, Берлин, 1922; Б. Выше-славцев, Сердце в христианской и индийской мистике, Париж, 1929, стр. 15.

Но в отличие от христианских мистиков авторы Упанишад, в сущности, отрицают мысль о творении. Хотя в Упанишадах мы находим ряд космогонических мифов, основная идея их относительно возникновения Вселенной сводится к учению об эманиции.

Брахманы не отрицали реальности Вселенной, как это часто хотят представить в литературе. «Она – истинна, ядро божественности в ней остаётся»¹⁶. Но она истекает из Брахмана, как нить из паука, как мелодия из флейты, как искра из пламени. Таким образом, мир – это есть Божественное Я, а Божество есть мировое целое¹⁷.

Эта эманация вселенной есть состояние кенозиса Божества, но кенозиса, не освящённого Любовью. Смятенный мир есть как бы падение. Он есть нечто злое само по себе, он – не должное. И только поглощённый Брахманом и растворённый в Нём, обретает мир совершенство. Иными словами, спасение мира в его уничтожении.

Отсюда вытекает и религиозно-нравственное учение брахманов – о Мокше.

3. Мокша

Мокша, или избавление, есть возвращение человека и мира к своему Первоистоку. Человек должен отбросить все чувственные желания, все привычки мышления и осознать своё существование единство с Абсолютом. ТАТ ТВАМ АСИ! – ты это Он¹⁸. Вот священные врата, через которые входит душа в Царство Божествен-

Св. Григорий Палама говорит: «Пресущественность Божия не может быть ни названа словом, ни понимаема, ни созерцаема каким бы то ни было образом, она превосходит всё и выше познания» (Цит по С. Булгаков, Свет невечерний, стр. 124).

16 Н. Боголюбов, *Философия религии*, стр. 217.

17 Брихадараньяка, IV, 5; Чхандогья, VIII, 21, 2.

18 Тайтирия, 1, 5. Великий индийский философ Шанкра говорит об этом в таких выражениях: «Подобно тому, как существует уверенность: я – тело, я – мужчина, я – жрец, я – раб, существует также и твёрдая уверенность: я не жрец, я не раб, я не мужчина, я – чистое Бытие, Сознание, Блаженство, я светозарный внутренний Наставник, я всепрощающая Мудрость. И тот, кто достиг этого сознания через непосредственное познание, и есть свободный от жизни» (Шанкара-вчария. Таттва-Бодхи, пер. В. Джонстон, стр. 24.).

ного Молчания. Турия – состояние глубочайшей погружённости в себя и, следовательно, в Непреходящее есть идеал подвижника.

«Тот, кто знает Брахмана как истину, знание и бесконечное, как обретающегося в тайнике сердца и в высшем небе, тот достигает исполнения всех желаний со всевидящим Брахманом»¹⁹.

Душа человека проходит через путь перевоплощений. Это вечное Я, Атман, томится в цепи земных жизней. Только осознав себя единым с Божеством, может мудрец достичь Мокши²⁰.

Когда смертный отрешается от всех желаний,
Пребывающих в сердце его,
Он становится бессмертным
И достигает Брахмана.
Когда разрубаются все узлы,
Опутывающие его сердце в этом мире,
Смертный становится бессмертным.

Для такого мудреца, отвергнувшего всё земное, становятся бесполезными и традиционные формы религии. «Обрядность, указанная в Гимнах, – для тех, кому присуще делание. Запредельного достигает свободный от них»²¹.

В своём развитии брахманизм столкнулся с рядом существенных трудностей.

1. Признавая ведические божества трансформациями Единого, брахманы не смогли противостоять народной религии.

2. Отрицая роль разума в формировании мирозерцания, Упанишады оказались в водовороте самых противоречивых толкований и послужили источником для систем, весьма далёких друг от друга.

3. Отрицая всякую ценность земной жизни, изображая явление вселенной как некое «грехопадение», Упанишады подрывали веру в смысл бытия и творения, обрекая человека на пассивность.

4. Учение об Абсолюте, в сущности, зачёркивало религию. Если путь к Божеству возможен лишь через полное исчезновение личности в экстазе, то для живого, чувствующего, сознающего и любящего человека дорога к Богу закрыта. Подлинный монотеизм

19 Таттирия, II, 11.

20 Катха, II, 3, 14.

21 Махабхарата, Мокша-дхарма, 202, 15.

ставил человека в личное отношение к Богу. Пантеистическая же доктрина Упанишад ограничивала такие отношения низшими богами и таким образом невольно содействовала укреплению политеизма²².

Человек существует в мире для борьбы и творчества. Он творец, созданный по образу и подобию Единого Творца. А мироотрицающий брахманизм не мог стать для него творческим импульсом. Он смотрел на мир глубоко пессимистически, он желал его исчезновения.

Брахманийское сознание не могло вместить мысли о том, что мир создан Разумом и Любовью, не для истребления, а для торжества разума и любви, создан для конечного торжества Царства Божия.

Не удивительно, что многие были не удовлетворены тем ответом, который давали Упанишады. Заметим, что в Индии из несметного числа храмов лишь два посвящены Брахману.

5. Бхашавад-Гита

Философская поэма Бхагавад-Гита (т.е. Божественная Песнь) входит в состав великого индийского эпоса Махабхараты. Время её возникновения определяется по-разному. Обычно её датируют временем между IV в. до Р.Х. и I в. по Р.Х.²³ Но во всяком случае она отражает религиозный кризис брахманизма и выход из него через религию аватаризма (от avatar – воплощение божества).

Гита рассказывает о душевных муках царевича Арджуны, который вынужден идти войной на сородичей. Для решения своих сомнений Арджуна обращается не к «Богу философов», не далёкому безличному Брахману, а к Кришне, богу, воплотившемуся в человеке, стоящему рядом с ним и беседующему с ним как с другом²⁴.

22 «В Индостане, – говорит Г. Геффдинг, – потребность народа представлять себе божественное в конкретных формах опрокинула стремления мыслителей к единому принципу» (Г. Геффдинг, Философия религии, стр. 158).

23 Характеристику Бхагавад-Гиты см. у Н. Geppert, Указ. соч., s.190. О времени возникновения Гиты см. В. Смирнов, Введение к переводу Бхагавад-Гиты, Ашхабад, 1960, стр. 46.

24 Своим происхождением образ Кришны был, очевидно, обязан туземным племенам. См. В. Смирнов, Указ. соч., стр.384.

Поистине, если языческие религии имели прообразы Христа, то Кришна должен быть поставлен среди них на первое место.

Кришна – это бог Живой, который время от времени является в мир, чтобы укрепить и наставить людей. В трудные эпохи Бог «создаёт сам себя для спасения праведных и гибели злодеев»²⁵.

Кришна учит, что всякий человек, который с доверчивым сердцем и любовью прибегает к Богу, не погибнет, кем бы он ни был.

Ищущие у Меня крова,
Хотя бы они были дурного лона,
Женщины, вайшьи, даже шудры
Идут путём высочайшим²⁶.

Этот путь бхакти – благоговение и любовь к Всевышнему. Кришна говорит:

В начале вселенной
Всё от Меня происходит.
Озарённые, это постигнув,
Меня почитают любовью,
Обо Мне размышляя,
Мне всю жизнь предоставив,
Они научают друг друга,
Радуются и убажуются всегда,
Ведя обо Мне беседу.
Их, преклоняющихся в силу любви,
Постоянно преданных,
Я приобщаю мудрости.
Через неё они Меня постигают²⁷.

Но при всём этом метафизика Кришны не выходит за рамки пантеизма. Хотя Бог Гиты и бесконечно возвышается над миром, но в то же время Он сам имманентно проникает в него.

Всё на Мне нанизано, как жемчуг на нити.
Я вкус воды ... Я блеск луны и солнца.
Я во всех водах живоносное слово.
Звук в эфире, человечность в людях

25 Бхагавад-Гита, IV, 8.

26 Бхагавад-Гита, XIII, 31.

27 Бхагавад-Гита, X, 8 сл.

Я чистый запах в земле; в огне, в сиянье.
Я подвижников подвиг, Я вечное семя существ,
Ибо не я в них, а они во Мне постигли это...²⁸

Бхагавад-Гита проповедует существование истины во всех религиях. Автор её верит, что Бог отзывается на мольбу, в какой бы форме она ни произносилась. Это черта, характерная для индийской религиозности.

Какие бы образы с верой ни почитал поклонник,
Его нерушимую веру Я ему посылаю.
Он ищет образа милости, укрепляясь этой верой,
От него получает желание блага,
Хотя они Мною даются²⁹.

Эта широта и усмотрение ценности в любой религии, при всех своих положительных чертах, таит в себе опасность. Она не кладёт предела религиозной фантазии, она открывает путь язычеству во всём многообразии его уродливых форм. Хотя в Гите мы обнаруживаем стремление к Богу Живому, но не следует переоценивать её положительной роли в религиозной истории Индии. Она не привела к монотеизму. Кришна и другие аватары мыслились лишь как боги пантеона, к которым обращались в житейских нуждах.

Мифология под влиянием поэтического воображения громоздила монстров и наполняла храмы безобразными кумирами. Постепенно стал развиваться индуизм – эклектическая религия современной Индии, в которой безнадежно смешаны идеи великих мистиков и поэтов с извращённой фантазией и народными суевериями.

6. Философские школы и секты

На базе Упанишад в середине 1 тысячелетия стали возникать разнообразные философские школы и секты. Несмотря на огромный диапазон этих учений, ни одно из них не приблизилось к монотеизму больше, чем авторы Упанишад и Бхагавад-Гиты³⁰.

Скорее наоборот, многие из этих учений отклонились от теизма вообще.

28 Бхагавад-Гита, VIII, 8 сл.

29 Бхагавад-Гита, VII, 21.

30 См. М. Мюллер, Шесть систем индийской философии, М., 1901.

Так, в доктрине Санкхьи Вселенная представлялась как некое параллельное существование двух независимых начал: Пуруши и Праkritи (Материи и Духа). Достижение блаженства состоит в освобождении духа и осуществляется «без бога»³¹. Ещё дальше шли локаятики, исповедовавшие чистый материализм³². Основатель секты джайнов – Махавира считал, что высшим Началом является не трансцендентное Сверхбытие, а джива – сила, внутренне присущая природе. Человек должен освободить в себе этот животворящий дух, подверженный закону перевоплощения. Он должен победить в себе не только страсти, но и вообще все жизненные порывы. Тогда он станет «джиной» – победителем³³.

Учение о перевоплощении было той общей чертой, которая связывала между собой различные философские школы. Многие люди покидали дома, пускались в странствия, селились в лесах, подвергая себя изощрённым истязаниям, считая, что таким образом они обеспечат себе в будущем лучшее воплощение³⁴.

Философские школы в силу своей эсotericности и малодоступности не имели слишком большого влияния на народ. Всевозможные суеверия получили в ту эпоху широкое распространение. Культ приобрёл необычайную усложнённость. «Вызывать» божество умел только особый жрец, прославить его в гимне также требовало искусства жреца (песенника). А возложить жертву «по уставу» мог лишь специальный «жертвоприносите́ль»³⁵.

На священные гимны древности стали смотреть как на слова самих богов, ниспавшие с неба. Разрастались сборники заклятий и магических формул. Они писались на непонятном уже народу сан-

31 Махабхарата, Moksha-dharma, 246, 7.

32 См. Чаттопадхьяя, Локаята даршана, 1961.

33 Махавира был современником Будды, и впоследствии джайнизм и буддизм испытали взаимное влияние (См. Беттани, Великие религии Востока, т.1, стр. 264).

34 Аскет должен был ставить себя выше жизни. «Ему не следует иметь огонь в жилище; он может ходить в деревню за пищей, сохраняя молчание, равнодушный ко всему, твердый в намерениях, сосредоточенный в мыслях. Глиняная чаша, корни дерева, лохмотья, одиночество и одинаковое отношение ко всему – таков признак освобождения» /Законы Ману, VI, 43/. Некоторые из аскетов стояли на одном месте по многу дней, другие окружали себя кострами, чтобы жар истомлял из тела, иные ходили на четвереньках, питаясь только травой.

35 См. А. Барт, Религии Индии, стр. 53.

критском языке, и их окружали суеверным поклонением. «В целом это была, – по словам Радхакришнана, – фарисейская эпоха»³⁶.

Споры мудрецов об истине нередко превращались в софистические упражнения в красноречии. Метафизические тонкости были не понятны и многим казались не нужны.

Именно в это время появился Гаутама Будда, попытавшийся найти путь ко спасению, отбросив всё, что, по его мнению, было лишним: обряды и самоумерщвление, учение о кастах и софистику, выдвинув на первый план идею спасения.

IV. ИДЕЯ НИРВАНЫ В РАННЕМ БУДДИЗМЕ

1. Гаутама Будда

Среди учений, явившихся в эпоху великих основателей религий, особое место занимает буддизм. До сих пор вызывает споры вопрос: признавал ли Будда Высшее Начало? Бесспорным остаётся тот факт, что он отрицал необходимость поклонения богам, считая их существами низшего порядка¹. Уже одно это обязывает нас остановиться на этой религии и рассмотреть, какую форму в ней приняло учение о Едином.

Основатель буддизма Гаутама, прозванный Буддой, т.е. Просветлённым (см. табл. VII), родился среди племени шакиев и проповедовал в царстве Магадха. Датами его жизни принято считать 560–480 гг. до Р.Х.² Он был сыном раджи и, согласно преданию, провёл детство и юность в беспечности и роскоши. Но, поражённый зрелищем человеческих страданий, покинул дом и стал странствующим монахом, ищущим истину³. В своих поисках он прошёл школу у брахманских учителей и искус самоумерщвления в аскетических подвигах, но ни то ни другое не принесло ему удовлетво-

1 В частности, Будда не считал богов бессмертными. (См. Г. Ольденберг, Будда, его жизнь, учение и община, М., 1905, стр. 292.

2 См. Н. Gempertz, Die Indische teosophie, 1925, s. 312. Первая связная биография Будды появилась лишь спустя четыре столетия после его смерти. (Асвагоша, Жизнь Будды, пер. К. Бальмонта, М., 1913.) Она уже изобиловала фольклорными украшениями. Отдельные черты его жизни были запечатлены в сборнике Трипитака (см. Приложения), записанном на цейлонском языке «пали». Эти тексты считаются наиболее аутентичными. По словам одного видного буддолога, «от них веет на нас духом первоначального буддизма» (Э. Гарди, Будда, СПб., 1906, стр. 8). Палийская Трипитака была записана лишь в I в. до Р.Х. Но первоначальный её вариант восходит к IV в. и даже к временам, когда были живы ученики Будды первого поколения. (См. В. Н. Топоров, Дхаммапада и буддийская литература. (Введение к переводу «Дхаммапады», М., 1960, стр. 19.) Возникшее в прошлом веке мнение, что Будда – фигура мифическая, теперь почти полностью оставлено в науке. См. вопрос об историчности Будды у Д. В. Горохова, Буддизм и христианство, Киев, 1914, стр. 189 сл.

3 Согласно легенде Гаутама встретил старика, больного и процессию с умершим, что поразило его воображение. Но в древних текстах мы видим, что Будда лишь размышляет над человеческими страданиями. Маджхима-Никая, 36.

ния⁴. Он необыкновенно остро чувствовал «воплъ твари» и пришёл к убеждению, что человечество нуждается в спасении. Однажды, сидя под деревом, он ощутил, что его дух погрузился в «бодхи», он «прозрел» и стал с того времени Буддой, Просветлённым, которому ясно открыты пути спасения⁵. С проповедью Дхаммы – Пути спасения – он обратился к своим последователям⁶.

Он оставил в стороне все метафизические, богословские, социальные вопросы и заговорил о том, что считал единственно необходимым. «Как великое море, ученики, пропитано только одним вкусом соли, так и это учение и этот устав проникнуты только одним стремлением: стремлением к спасению»⁷.

Свой «символ веры» он изложил в форме Арьясатхи – «четырёх возвышенных истин»⁸. «Вот, о ученики, благородная истина о страдании: рождение – страдание, старость – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание, недостижение желания – страдание, и словом пятеричная привязанность к земному – страдание. Вот, о ученики, благородная истина об уничтожении страдания: посланное освобождение от Жажды бытия, конечная победа над страстями, их изгнание, отвержение, оставление. И вот, о ученики, благородная истина о Пути, ведущем к угашению всякой скорби: это поистине священный восьмеричный Путь: правые взгляды, правая решимость, правая речь, правое поведение, правый образ мысли, правое усилие, правое направление мысли, правое созерцание»⁹.

В нашу задачу не входит изложение учения Будды; отметим лишь некоторые его положения.

Страдания проистекают от тришны – желания жизни. Мир не может быть изменён к лучшему, ибо он есть непрерывное волнение первоэлементов – «дхарм»¹⁰. Нет ничего постоянного во Вселенной, вся она поток, процесс, огонь и поэтому – страдание¹¹. Даже

4 Сутта-Нипата, IV, 93. См. В. Кожевников, Буддизм в сравнении с христианством, т.1, 196, стр. 406 сл.

5 Асвагоша, Жизнь Будды, стр. 136 сл.

6 Дхамма-Чака -Панаттана -сутта, 5–8

7 Чуллавага, IX, 1, 4.

8 См. Приложение.

9 См. анализ Арья сатхи у A.S. Bahm, Philosophy of the Buddha, L.1958, p. 38.

10 См. О. Розенберг, Проблемы буддийской философии, 1918, стр. 82.

11 Сутта-Нипата, IV, 6,1.

душа человека – это лишь временное соединение элементов, которое странствует от воплощения к воплощению¹².

Чтобы прекратить этот извечный бег бытия, нужно бороться с любым проявлением жажды жизни. Нужно не только погасить в себе зло, стать милостивым ко всем творениям, но и освободиться от радости, привязанностей, самоутверждения¹³. Лишь тогда мудрец вырвется из потока бытия и погрузится в тишину «бытия непроявленного» – Нирвану.

Как мистик и ученик брахманов Будда резко выступал против попыток определить это «бытие непроявленное». Он считал праздными и неразрешимыми вопросы о сущности Нирваны и о судьбе души, погрузившейся в неё¹⁴. Многие его высказывания легко истолковать в духе агностицизма и позитивизма. Более того, Будде иногда приписывали прямое отрицание Бога¹⁵.

Это создало благоприятную почву для популярности буддизма среди европейских позитивистов XIX в. «Буддизм, – говорили они, – единственная религия, которая обходится без сверхъестественных доказательств и сверхчеловеческого авторитета»¹⁶. Они видели в нём «научное объяснение великого факта существования зла»¹⁷. Это мнение поддерживали некоторые школы буддизма. Так, в связи с недавним празднованием 2500-летия со дня смерти Гаутамы известный бирманский деятель У-Ну, выступая в Нью-Йоркском университете, говорил о буддизме как о «научной теории»¹⁸. Имеется даже попытка объявить Будду материалистом¹⁹.

Ключом для разрешения вопроса о мирозерцании Будды и его отношении к идее Божества является понятие Нирваны.

2. Нирвана

Сам Будда, насколько можно судить по древним источникам, как правило, уклоняется от определения Нирваны. Когда его спра-

12 Дхаммапада, 334, 338, 126.

13 Сутта-Нипата, V, 13, 3.

14 См. Н. Gemperz, Die Indische Theosophie, s. 365.

15 Асвагоша, Жизнь Будды, стр. 193.

16 Рнс-Девидс, Буддизм, РВТ, стр. 154.

17 Макдональд, Будда и его учение, РВТ, стр. 163.

18 См. Юбилейный номер "Maha Bodhi", Калькутта, 1956.

19 М. Рой, История индийской философии, М., 1958, стр. 542.

шивали, что есть Нирвана, он отвечал: «Многое видит, многое слышит здесь человек, о многом мечтает; разрушение же этих желаний и страстных влечений к вещам, дорогим человеку, – вот это и есть неизменное состояние Нирваны»²⁰.

Но что кроется за этим «разрушением желаний»? Позднейшие буддисты-философы нередко утверждали, что основа Нирваны – «шунья» – пустота²¹. Но опять-таки неясно, как понимать эту пустоту. Есть ли Нирвана некое Безусловное начало, или это лишь мёртвый покой небытия?

Особенно тревожил учеников вопрос о посмертной судьбе человека, достигшего Нирваны. Однажды они спросили учителя об этом. Будда ответил:

«Как пламя, затушенное порывом ветра, не существует уже более, так и мудрец, освобождённый от тела, исчезает, и нельзя сказать, чтобы тот мудрец всё ещё был где-то ... Мудрые угасают как лампы»²².

Нежелание Будды более определённо ответить на вопрос о Нирване привело к пониманию её как некоего «голового ничто»²³. «Позднейшие буддийские метафизики, несомненно, видели в Небытии высочайшую цель всякого стремления»²⁴. Против этого трудно выступать с чисто теоретическими возражениями и утверждать, что «небытие» не может быть предметом религиозного переживания²⁵. Но если мы обратимся к буддийским текстам, то увидим, что в конечном счёте Будда не считал Нирвану пустотой в смысле совершенного небытия.

Следует прежде всего отметить, что доктрина Нирваны не плод теоретической спекуляции, а результат мистического созерцания.

20 Сутта-Нипата, V, 9, 3.

21 Тонилхуйн-Чимек, см. перевод в книге иеромонаха Мефодия, Буддийское мировоззрение, СПб., 1902, стр. 5.

22 Сутта-Нипата, V, 7, 3, 8; II, 1, 14.

23 Иер. Гурий, Буддизм и христианство в их учении о спасении, Каз., 1908, стр. 81.

24 Г. Ольденберг, Будда ... стр. 363.

25 «Если созерцание “ничто” вызывает определённое эмоциональное состояние, не сравнимое ни с каким другим опытом, – это религиозное созерцание» (Г.С. Померанц, Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма, в сб. Идеологические течения современной Индии, М., 1965, стр. 114).

И вот мы слышим, что Нирвана – это «великое блаженство», «счастье», что тот, кто погрузился в неё, «радуется свободный».

Дхаммапада – одна из древнейших буддийских книг, говоря о пути монаха, верящего в учение Будды, предсказывает, что он «достигнет спокойного места счастья»²⁶.

Будда сравнивает Нирвану с «миром и мудростью», а его ученики считали величайшей заслугой учителя овладение страстями и обретение «дивного бессмертия»²⁷.

Путь к Нирване лежит через глубину сердца. «Тот несравненный остров, где ничем не владеют, где ничего не жаждут, я называю Нирваной.»²⁸.

Незадолго до смерти Будда говорил: «Вот я отхожу теперь к неодолимому неизменному, чему нет ни в чём подобия; никакого сомнения не останется для меня, отрешённого в духе»²⁹.

И, наконец, укажем на изречение, которое, по нашему мнению, можно считать решающим для спорного вопроса.

«Существует нечто нерождённое, не имеющее начала, не произведённое, не оставленное, если бы не было подобной вещи, то не было бы избавления от того, что порождается, имеет начало, производится и составляется»³⁰.

Здесь «непроявленное бытие», Нирвана, является уже как начало положительное. Это безатрибутный Абсолют, к которому устремляются души, спасённые от мира и его смятения. Надмирность и неизречённость Нирваны не позволяет сказать о ней ни то, что она есть, ни то, что её нет. Она – по ту сторону всех категорий. Она, по определению известного знатока буддизма О. Розенберга, «выше всякого понимания и ... описать её словами невозможно»³¹. Так же истолковывает понятие Нирваны и Радхакришнан³².

Поэтому становится очевидным, что буддизм не был антиподом брахманизма, а его прямым подражателем. «Он, – по словам Гемперца, – понимал под Нирваной нечто сходное с тем, что учи-

26 Дхаммапада, 134, 381.

27 Сутта-Нипата, II, 1, 12, 14.

28 Сутта-Нипата, III, 12, IV, 1, 12, 14, 3.

29 Махапариниббана-сутта, 3, 10.

30 Сутта-Нипата, XVII, 26, удана VIII, 1, ср. Дхаммапада, 383.

31 О. Розенберг, Проблемы буддийской философии, стр. 262.

32 S. Radhakrishnan, The teaching of Buddha by speech and silence, Hibert Journal, Apr. 1934.

теля ранних Упанишад понимали под Брахманом. Существует достаточное количество мест, в которых Будда, хотя и осторожно, но как бы отождествляет Нирвану с Брахманом ... В конечном счёте буддизм – плод того же дерева, которое было посажено Брахадараньяхой-упанишадой»³³.

«Несомненно, – говорит в своём классическом труде Г. Ольденберг, – идея о Нирване возникла из идеи о Брахмане»³⁴. Поэтому Р. Пишель имеет полное основание указывать на зависимость буддизма от предыдущих доктрин и утверждать, что «его корни вполне на почве Индии»³⁵.

Однако есть пункт, в котором буддизм и брахманизм радикально расходятся. Брахманизм явился как антитеза натуралистическим религиям маизма. Он увидел реальность только в духе, но в то же время выводил из духовной реальности Брахмана – вселенную. Будда же полностью отрывает Абсолют от Вселенной. Для него Нирвана не есть источник мира. «В догматике буддизма конечный мир является всецело покоящимся на самом себе»³⁶. И этот мир, оторванный от Абсолюта, есть страдание. Только уход от мира даёт спасение³⁷.

Апофатическое богословие Упанишад превращается у Будды в своеобразный «атеизм». Правда, этот «атеизм» ничем не похож на атеизм в современном смысле этого слова. Он признаёт Высшее Сверхбытие, к которому может прийти человек. Но сама Нирвана не есть Бог. Она не идёт навстречу человеку. Она не может быть объектом молитвы и личной встречи³⁸. Активность в спасении остаётся только на стороне человека, и в частности Совершенного, который с а м достигает спасения. В буддизме, по словам М. Тареева, «совершенно не осталось места для богосознания»³⁹.

Два фактора породили буддизм: стремление к спасению от мирового зла и учение о Божестве как о неизречённом Абсолюте. Буд-

33 Н. Gemperz, Die Indische Theosophie, 1925, s. 382.

34 Г. Ольденберг, Будда ... стр. 383.

35 Р. Пишель, Будда, его жизнь и учение, М., 1911, стр. 106.

36 Г. Ольденберг, Будда ... стр. 366.

37 Дхаммапада, 366.

38 См. Иер. Гурий, Буддизм и христианство, стр. 152. Поэтому и буддийская этика повисает в воздухе, не имея основания в идее объективного добра. См. Келлог, Буддизм и христианство, 1894, стр. 211; А. Б. Введенский, Религиозное сознание язычества, стр. 656 сл.

39 М. Тареев, Основы христианства, т. III, 1908, стр. 190.

да признал полное бегство от жизни, угашение личного самосознания единственным идеалом. И это вполне понятно. «Оставаясь верным своей фаталистической и атеистической точке зрения на мир и жизнь, Будда последовательно и смело признал невозможность иного выхода из бездны зла и страдания, как добровольное самоуничтожение – в этом всемирно-историческая заслуга величайшего и честнейшего из пессимистов»⁴⁰.

Таким образом, мы видим, что одной жажды искупления и одного мистического озарения было недостаточно для того, чтобы указать человечеству правильный путь. Без Откровения Личного Единого Бога это привело к странной религии без творца, вести о спасении, без подлинного спасения, учению о перевоплощении и воздаянии, без души, понятию и Вселенной, без Любви, Разума и Смысла, морали, которая не только хочет освободиться от зла, но в конечном счёте и от добра.

Но это печальное учение никогда бы не получило такого широкого распространения, если бы внутри его не произошли радикальные перемены.

3. Буддийская религия

Огромное впечатление, произведённое личностью и нравственной проповедью Будды, строгая организация Сангхи – его монастырского ордена – привели к распространению буддизма в Индии⁴¹. Но религиозное сознание народа не могло удовлетвориться его пессимистической и «атеистической» философией. Очень скоро начинается процесс превращения её в мировую религию с чертами, чуждыми первоначальной доктрине⁴².

Если Будда говорил о необходимости бежать от земного, то верующие буддисты начинают искать «счастья в этом мире»⁴³. Образ Будды перерастает в грандиозный мифический образ. Он не только

40 В. Кожевников, Буддизм ... , т. II, стр. 756.

41 См. К. М. Карягин, Сакия-Муни (Будда), СПб., 1904, стр. 65.

42 «Ни один из тех пятисот миллионов людей, которые время от времени приносят в жертву цветы на буддийских алтарях, дух которых более или менее проникнут буддийскими учениями, не является исключительно и вполне буддистом» (Рис-Дэвидс, Буддизм).

43 Так говорится в одной надписи Ашоки – царя, сделавшего буддизм государственной религией (См. ХДВ, стр. 419).

величайший в мире святой, он поистине выше всех богов, Индра и Брама поклоняются ему.

Начинают верить, что Гаутама, аскет, живший во времена Бимбисары, есть воплощение небесного существа Боддисатвы, и в конечном счёте всё восходит к Мировому Божественному Существу Ади-Будде. С неба на землю посылает оно великих учителей, чтобы поддержать среди людей Истинный Путь. Гаутама Будда непревзойдённый среди них⁴⁴.

Буддизм быстро обрастает атрибутами языческого культа. Переходя из страны в страну, он приобретает черты местных религий. Будда не признавал молитвы, зато буддисты будут молиться ему самому. Они даже заведут молитвенные мельницы, вращение которых будет заменять произнесение священных формул⁴⁵.

Будда не щадил красок для того, чтобы представить жизнь как уродство и муку. Но зато буддийские художники воспоют красоту мира в статуях и фресках. Так постепенно буддизм как религия будет побеждать Гаутаму⁴⁶.

В этой религии, кроме язычества, мы видим и тяготение к монотеизму. Небесный Будда будет подобно Амону или Брахману тем Единым, которое воплощается в лице многочисленных богов.

Но хотя всё это было шагом назад, возвратом к религии древнего типа, в которой обрядности придавалось первостепенное значение, тем не менее внутренние тенденции Махаяны – позднего буддизма (о нём см. ниже) и поныне чреваты религиозным прогрессом в сторону монотеизма, и здесь возникает почва, на которую миссионеры бросают семена Евангелия⁴⁷.

44 Источник монотеистических тенденций в буддизме, по справедливому замечанию Самуэля Билля, надо искать «там, где с первобытных времён существовало знание истины, дарованной Первоисточником истины, и которое, хотя и отуманенное с течением времени посторонними наслоениями, всё-таки настолько сохранилось, что распространило, хотя и в слабой мере, свет и надежду среди наций, повергнутых во мрак» (С. Биль, Буддизм в Китае, РВТ, стр. 93).

45 О позднейшем буддизме см. Беттани, Великие религии Востока, т. 1, стр. 179.

46 См. О. Прокофьев, Искусство Индии, М., 1964, стр. 76.

47 Р. Пишель, Будда ..., стр. 188.

I. МОНОТЕИСТИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ГРЕЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ

1. Важнейшие этапы древнегреческой религии

Истоки греческой культуры связаны с древней цивилизацией Крита, которая создала свою письменность, технику, искусство и религию. Ввиду того, что письменность критян доньше не поддаётся расшифровке, историки судят о ней по материальным памятникам. Создателями критской культуры были, как предполагают теперь, племена, родственные финикийцам¹.

Балканский полуостров в эпоху Критской (Миносской) державы населяли пеласги, этнически, вероятно, близкие критянам². Около 2000 г. до Р.Х. с северо-востока на полуостров вторглись эллинские племена, главными из которых были ахейцы. Они частично вытеснили пеласгов, частично же смешались с ними. В середине II тысячелетия ахейцы образовали Микенскую державу и подчинили себе Крит³. В это время под влиянием критской культуры развивается ахейская цивилизация, в употребление входит бронза, сооружаются крепостные замки, совершенствуется производство, создаются великолепные произведения искусства (фрески, ювелирные произведения, рельефы, гробницы). К этому времени относится знаменитая Троянская война⁴.

Микенская эпоха завершается нашествием дорийских племён (ок. XII в. до Р.Х.). Дорийцы приносят с собой железо и образуют военное государство на Пелопоннесе. Остальные греческие племена (ионийцы, эолийцы, ахейцы) расселяются по всему полуострову и на побережье Малой Азии⁵.

- 1 См. Б. Богаевский, Крит и Микены, М.; Л., 1924; С. Я. Лурье, Догреческие надписи Крита, ВДИ, 1947, № 4, стр. 70; А. Эванс, Критское линейное письмо, ВДИ, 1939, № 3, стр. 10; Т. Д. Златковская, У истоков Европейской культуры, М., 1961; А. Evans, The place of Minos, Oxford, 1921–1936.
- 2 О пеласагах см. Г. Власов, Теогония Гесиода и Прометей, СПб., 1897. Иная точка зрения: П. К. Олива, К вопросу о возникновении и развитии эллинской народности в древней Греции, ВДИ, 1954, № 1.
- 3 См. С. Я. Лурье, Язык и культура микенской Греции, М., 1957.
- 4 Раскопки показали, что предание, запечатлённое в Гомеровском эпосе, отражает действительное событие. Поход ахейцев на Илион относят теперь ко времени ок. 1100 г.
- 5 Эолийцы занимали Беотию, ахейцы – преимущественно центр Пелопоннеса, дорийцы – юг и восток Пелопоннеса, ионийцы – Аттику, Эвбею и азиатское побережье.

Период между XII и VIII вв. до Р.Х. принято называть Гомеровской эпохой или «Греческим средневековьем». В это время образуются важнейшие города-государства в Элладе и ионийская цивилизация в Малой Азии. К этому времени относится развитие торговли и ремесленного производства. В области культуры оно отмечено такими именами, как Гомер и Гесиод⁶.

Бедность эллинской природы и развитие торговли толкнуло греков на поиски новых земель. Их купцы и мореплаватели доходят на своих кораблях до Испании и Чёрного моря, повсюду сооружая форты и фактории. Эта эпоха (VIII–VI вв.) получила название эпохи Великой Колонизации⁷.

В середине I тысячелетия ионийское побережье Азии претерпело нашествие персов, которые были обеспокоены греческим проникновением на восток. Тем временем в самой Греции возвышаются два полиса: Спарта и Афины. Спарта сохранила со времён дорийского нашествия суровый военно-режимный строй⁸. Афины, напротив, после напряжённой внутривосточной борьбы создают демократическую конституцию⁹. Этот период совпадает с дальнейшим расцветом эллинской литературы, изобразительного искусства, архитектуры¹⁰. Возникает такое мощное религиозное движение, как дионисизм.

В 500 г. до Р.Х. вспыхивают неизбежные греко-персидские войны, длившиеся с переменным успехом до 449 г. Империя Ахеменидов пыталась сломить эллинские полисы поодиночке. Но постепенно эллины сплотились и нанесли персам ряд решительных поражений (Марафон, Саламин, Платей)¹¹.

6 Об авторстве Гомера см. Ш. Боннар, Греческая цивилизация, т. 1, 1958, стр. 48.

7 Именно в это время греками были основаны Неаполь и Мессина, Марсель, Византия, Одесса и Феодосия. См. Д. Хогарт, Иония и Восток, СПб., 1914, стр. 112; Р. Пёльман, Очерк греческой истории и источниковедения (Общая история Европейской культуры, 1908, т. 1, стр. 32.)

8 О спартанском строе: Плутарх, Ликург, V; Аристотель, Политика, II, 6; Ксенофонт, Лакедемонская политика, II, 2–11, IV, 4, V, 2.

9 См. К. К. Зельин, Борьба политических группировок в Аттике в VI в., М., 1964; Ш. Боннар, Греческая цивилизация, т. 1, стр. 133.

10 Искусство этого периода носит название «греческой архаики» и «ранней классики». Оно знаменует переход от условных и проникнутых священным символизмом изображений к антропоморфным. См. Всеобщая история искусств, М., 1956, стр. 161 сл.

11 Источниками истории войн служили кроме Гесиода, Плутарха, Фукидида также «Афинская политика» Аристотеля и «Персы» Эсхила.

После победы над персами фактическим гегемоном Эллады становятся Афины. Под руководством Перикла (443–429 гг. до Р.Х.) город вступает в свой Золотой век, отмеченный небывалым взлётом культуры. Это время «высокой классики» в искусстве, время рождения античной трагедии, время создания первых исторических трудов (Геродот, Фукидид). Во время Перикла в Афинах жили Анаксагор и Сократ¹².

Но в последние годы правления Перикла союзники Афин встают против гегемонии Аттики. Спарта и её союзники начинают Пелопоннесскую войну против Афин (431–404 гг. до Р.Х.). В государстве афинян начинаются смута и перевороты; диктатуры сменяются демократией, демократия – олигархией¹³. Война ослабляет весь греческий мир и даёт возможность северному Македонскому царству приобрести контроль над всем полуостровом¹⁴. В 338 г. в битве при Херонее Эллада окончательно оказывается сломленной. Новая империя Александра уже не ограничивается старым миром античных полисов. Александр двигается на восток и, разбив персов, захватывает Египет, Сирию, Иран, Среднюю Азию. В 324 г. его государство охватывает огромные пространства от Балкан до Индии, от Армении до Египта. История Средиземноморского мира, так же как и его культура и религия, вступает в новую, эллинистическую фазу¹⁵.

2. Религия Зевса

Как мы видели, имя Зевса тождественно с именем общеплеменного «небесного бога» древнейших арийских племён. Зевс-пater, Зевс-отец есть трансформированный образ Дьяуспитара индийцев. Несмотря на скудные данные об исходных формах его культа, есть

См. Н. Дератани, Эсхил и Греко-персидские войны, ВДИ, 1946, стр.9.; G.Grundy, The great Persian war and its preliminaries, 1901, p.591.

12 См. А. Грант, Греция в век Перикла, М., 1905; В. П. Бузескул, Афинская демократия, 1920; Б. В. Фармаковский, Художественный идеал демократических Афин, Пг. 1918.

13 См. в сб. под ред. Н. Н. Шамонина и Петрушевского, История Греции со времени Пелопонесской войны, 1896, в. 1.

14 См. Ш. Боннер, Греческая цивилизация, т. III, 1962, стр. 88 сл.

15 См. С. А. Жебелев, Эллинизм, 1922, стр. 32 сл.

основание полагать, что в этой праарийской религии было заключено зерно древнего монотеизма¹⁶.

Однако, при переселении в Грецию эллинские племена столкнулись с язычеством и мифологией местных племён, и их религия была поглощена туземными верованиями¹⁷. Преимущественно эти верования носили хтонический характер. На Крите почиталась Богиня-Мать и существовал культ растительности с оргиастическими обрядами. Культ Богини («Ма») имел настолько всеобщий характер, что жреческие функции выполняли только женщины¹⁸. Известный русский эллинолог Вяч. Иванов считал даже возможным говорить здесь о некоем «женском монотеизме»¹⁹.

С усилением Микенского царства преобладание начинают получать родовые боги ахейцев. Вероятно, они произошли от клановых тотемов (совы, орла, косули, змеи и т.д.). Впоследствии Афина, Диана, Асклепий и другие боги изображались со своими священными животными²⁰.

Древний миф, сохранённый Гесиодом, свидетельствует, что религиозная история эллинов шла путём, сходным с религиозной историей индийцев. Богиня Ма, или Мать-Земля, играет здесь роль индийской Адити. А её сын и муж Уран – божество, параллельное Варуне²¹.

16 См. М. Мюллер, Религия как предмет сравнительного изучения, стр. 78. Следует отметить, что этот «монотеизм» носил уже определённо натуралистический характер, т.к. связывал божество с небом и светом (см. еп. Хрисанф, Религия древнего мира, II, стр.344).

17 Миф о борьбе Зевса и Прометея, по мнению Властова, есть отражение столкновения эллинской религии с верованиями туземцев. (См. его «Теология Гесиода».)

18 Martin Nilsson, A History of greek religion, Oxford, 1925, p. 250.

19 Вяч. Иванов, Древний ужас (в его сб. «По звёздам», СПб., 1909, стр. 415). На древний дуализм Земли и Неба в греческой религии указывает и известный эллинолог Зелинский (см. Ф. Ф. Зелинский, Древнегреческая религия, 1918, стр.22). Тонкий анализ критских и микенских матриархальных культов см. у П. Флоренского, Пращуры любомудрия, 190.

О трансформации Женского божества в древности см. Дж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 200 сл.

20 О символах олимпийских богов: Павский, Описание Эллады, II, 9, 6; Тацит, Истор. II, 3; Тертуллиан, Аполлог, 16, 6. Имена богов по критским надписям см. С. Я. Лурье, Язык и культура Микенской Греции, стр. 286.

21 Согласно мифу боги, рождённые Матерью от Урана, убили своего отца, и среди них восторжествовал Крон – бог производительных сил природы. Гесиод, Теогония, 154 сл.

Миф о Титаногонии и Титаномахии вскрывает борьбу Зевса и ахейских богов против стихийных богов местного населения. Уран и чудовище, порождённые Матерью-Землёй, сражены Зевсом; он становится «царём богов»²². Подобно Мардуку, он побеждает силы Хаоса и вносит порядок во вселенную. Таким образом Зевс, как бы затерявшийся среди других божеств, снова высоко возносится в глазах эллинов.

Победа Зевса как бога антропоморфного над устрашающими «порождениями ночи» характеризует ещё одну сторону греческой религии. Светлые Олимпийцы, противостоящие Хаосу, – это сила Разума, побеждающая иррациональную стихию. В этом религиозное предчувствие идеи Мирового Разума, раскрытого в греческой философии.

Замечательной чертой мифов того времени является торжество человека над природными силами в лице чудовищ. Геракл повергает гидру, Персей умерщвляет Медузу, Эдип разгадывает загадку Сфинкса, Беллерфон пронзает стрелой Химеру, Минотавр сражён Тезеем²³.

Однако в религии Зевса тенденция возвышения единого божества оказалась подорванной у самого её истока. Хотя Зевс и победил Титанов, но он не мог восстать против самой Матери-Земли. Она остаётся в сознании греков Силой, владычествующей над богами и людьми. Над всем Гомеровым эпосом веет тень Судьбы, неумолимой, неведомой, всевластной. К ней обращается даже Зевс при решении важных вопросов²⁴.

Этот «ужас Рока» преследует античную мысль на протяжении веков. Древняя богиня, меняя облики, является то тут, то там в виде

22 «Могущественный, из всех богов величайший» так называет Гесиод Зевса, Гесиод, Теогония. У Гомера он «промыслитель», «отец богов и людей», Илиада, 1, 175, 508. Проблема эволюции образа Зевса в направлении к положению верховного бога. См. А. Ф. Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии.

23 Обзор соответствующих мифов см. у С. С. Альтмана, Греческая мифология, Л., 1937, стр. 44, 81, 109 и др.

24 См. Илиада, XXII, 209, Вера в Судьбу определяет всё эллинское мироощущение, в значительной своей части охваченное пессимизмом. Характерно, что у Гомера слова «плач», «слезы», «стенания» встречаются гораздо чаще слов «радость», «ликование». Жребий человека кажется Гомеру жалким. /Илиада VI, 146/. Так же смотрят на человека и поэты VIII–VI вв. См. например, Феогнид. Эллигии, Симонид Эллигии, ГЭ, стр. 41.

Мойры, Ананке-Необходимости, Природы, проникая даже в такие великие философские системы, как учение Платона. Благодаря этой идее религия Зевса так и не поднялась до уровня, приближающего её к монотеизму. И если поэты и философы и употребляли имя Зевса для обозначения Высшего Бога, то этот «Зевс» не имел уже ничего общего с Зевсом Олимпийской мифологии.

3. Дионисимизм

Развитие полисной цивилизации в Афинах и Спарте способствовало необычайному обострению чувств гражданственности у греков. Грек жил целиком интересами своего города, своего народа. Поэтому культ Олимпийцев в середине I тысячелетия до Р.Х. стал приобретать всё больше и больше черты официальной, гражданской религии, в которой исчезал личный элемент. Так, Афина почти сливалась с неким персонифицированным символом полисной общины. Выполнение государственных обрядов перестало быть выражением живой религиозной потребности, а стало скорее частью общих гражданских обязанностей²⁵. При этом официальный культ оставлял в стороне такие большие массы населения, как женщины, рабы и метеки (лица, не имеющие гражданства)²⁶. Это привело к поискам новой религии, которая обладала бы большим мистическим содержанием и была бы доступна всем. Такой религией в XI в. до Р.Х. стал дионисизм.

Культ Диониса – Вакха прежде считали занесённым из Фракии, но теперь установлено, что он был известен в Микенскую эпо-

25 В понятии о грехе в этот период господствует представление о ритуальной скверне (см. Ф. Ф. Зелинский, Древнегреческая религия, стр. 90), в обрядах ярко проявляются магические верования, число богов непрестанно умножалось (см. Павсаний, Описание Эллады, X, 38; Полибий, 18, 34). «Религиозное чувство, – отмечает Боннар, – уступает патриотизму и гордости граждан, могущих воздвигнуть столь великие памятники, явившиеся поводом для пышных празднеств и ставшие предметом восхищения всего мира» (Ш. Боннар, Греческая цивилизация, 1, стр. 191). Утилитарное отношение к богам проявлялось в странном обычае приковывать статуи цепями, чтобы божество никогда не покидало города и посылало ему свои дары (Геродот, История, 1, 26).

26 См. А. Валлон, История рабства в античном мире, М., 1941, стр. 126 сл.

ху²⁷. Первоначально Дионис не был связан с виноделием. Это был бог умирающей и воскресающей растительности типа Осириса, Адониса, Таммуза. Символом его был бык²⁸.

Дионисизм отверг церемониально-обрядовую форму богопочитания, свойственную античному политеизму. «Служение Дионису, – говорит Вяч Иванов, – было психологическим состоянием по преимуществу»²⁹. Поклонники этого природного бога уходили в горы и леса и там предавались экстатическим пляскам, опьянённые слиянием с Природой. Под звуки первобытной музыки плясали женщины с распущенными волосами, одетые в звериные шкуры и увитые плющом. Нередко эти вакханалии переходили в настоящее буйство³⁰. Люди теряли контроль над собой и в исступлении воображали себя дикими зверями. Эти радения освобождали человека от страха Судьбы, от чувства обречённости Аиду – мрачной преисподней, которая ожидала по смерти всех, они разрушали преграды между греком и варваром, мужчиной и женщиной, человеком и природой. Поэтому дионисизм пронёсся по Элладе подобно урагану, вовлекая в свои ряды всё больше и больше последователей³¹.

Однако разнузданные радения пугали многих. Были люди, открыто противящиеся новой вере. Другие предприняли шаги для того, чтобы обезвредить «нашествие Вакха». Предание связывает

27 Имя Диониса встречается на одной из пилосских надписей (XIV в. до Р.Х.) Он упоминается и у Гомера. Вяч. Иванов связывает культ Диониса с древнейшими критскими верованиями (Вяч. Иванов, Эллинская религия страдающего бога, «Новый путь», 1904, № 2, стр. 55).

28 См. М. Брикнер, Страдающий бог в религиях древнего мира, М., 1908, стр. 26. (Согласно мифу, Дионис был растерзан титанами, но возродился, отождествившись с Зевсом.); Гомеровы гимны, 3 сл. (Павсаний, VIII, 37); Дж. Фрэзер, Золотая ветвь, в. III; Умирающие и воскресающие боги растительности, М., 1928, стр. 100 сл.

29 Вяч. Иванов, Ук. соч., стр. 39.

30 См. описание вакханалии у Эврипида, хорошо знакомого с культом Диониса: Эврипид, Вакханки, 135, 752.

31 Там же, 73, 18 сл. «То было, – говорит С. Трубецкой, – настоящее нашествие Вакха, каким оно изображается в предании: к его хороводу присоединялись всё новые и новые толпы, увлечённые силой бога, общим неистовством, Бог восторжествовал над своими врагами, которые не в силах были ему противиться. Оргии Диониса были введены повсеместно, в самом средоточии Греции, в Дельфах, Дионис утвердился наряду с Аполлоном» (С. Трубецкой, История древней философии, т 1, стр. 139)/

эту попытку с именем Мелампа, который организовал служение Дионису так, что превратил его в безобидные народные праздники³².

Но наиболее важным последствием дионисизма было создание первого в Греции религиозного учения в собственном смысле слова.

4. Орфики и Пифагор

Дионисизм можно поставить у истоков философской мысли в Афинах. К нему восходят орфизм, пифагорейство, платонизм. О легендарном Орфее мы в действительности ничего не знаем, и существует мнение, что он вообще вымышленная фигура³³.

Но духовное, генетическое родство орфизма и культа Диониса очевидно.

Учение орфиков о космогонии очень напоминает некоторые космогонические мифы Индии³⁴. Согласно одному орфическому указанию в безначальной Бездне существовало космическое яйцо. Носясь среди хаоса и лелеемое Эфиром, оно содержало в себе зачатки всего: титанов, богов и людей. Когда оно раскололось, из него вышел Протогонос – Первородный. Он стал источником света, любви, рождения. Он создал мир: Ночь, Небо и Землю. Из земли явилось могучее племя Титанов. Их вождь Кронос, как и в Гесиодовом мифе, оскопляет отца и поглощает своих детей. Так же как и у Гесиода, дети восстают, и победителем оказывается Зевс. Зевс поглощает Первородного и становится единым с ним. Он отождествляется с Владыкой и Творцом Вселенной. Он единственный бог, проявляющийся в многообразных формах и ликах. Войдя в союз с царицей Преисподней Персепоной, Зевс рождает сына Диониса-Загрея³⁵.

Согласно учению орфиков это означает, что Загрей есть лишь ипостась Зевса, он его мощь, его «одождяющая сила». Таким обра-

32 См. Ф. Ф. Зелинский, История античной культуры, М., 1915, т. 1, стр. 126.

33 См. предания об Орфее у Павсания, IX, 30; Диодор, 1, 96; Овидий, Метаморфозы, X, 1; Вяч. Иванов, Дионис и прадионисийство, Баку, 1924, стр. 164.

34 У самих греков существовало мнение, что орфизм пришёл с Востока. Геродот, II, 81; Диодор, IV, 4.

35 Диодор, III, 66.

зом, Дионис есть не кто иной как сам Первородный. Он есть Бог творящий, Бог света и солнца.

Ты, что в поднебесье кружной тропой огнедышащих вихрей
Кольцо влачишь и свиваешь в клубы, довременный,
внемли нам,
Зевс-Дионис лучезарный, земли и пучины родитель,
Солнце – вселенной отец, многоликое Всё, златовержец!³⁶

Эта доктрина нашла своё выражение в формуле, удивительно напоминающей египетские и индийские формулы: «И Зевс, и Аид, и Гелиос, и Дионис – это Бог во всём»³⁷. Таким образом через религию Диониса делается первый шаг к отождествлению богов и признанию Единого Бога.

Традицию орфиков развивал Пифагор (ок. 580–500 гг. до Р.Х.), основатель Ордена, подобного буддийской Сангхе, сам современник Будды. О Пифагоре мы имеем сведения в основном легендарные. Он слыл оккультным учителем и имел огромный авторитет среди своих последователей. Уроженец о. Самоса, он покинул родину, недовольный тиранией диктатора Поликрата. Рассказывали, что он получил обширные познания в области математики и астрономии у египетских и вавилонских жрецов³⁸.

Пифагор ничего не писал. Но те сведения, которые сохранили о нём древние авторы, позволяют историкам называть его «единственным основателем религии, которую, насколько нам известно, знает греческий мир»³⁹.

Многое сближает Пифагора с индийцами. Как и они, он верил в переселение душ, как и они, запрещал убивать живые существа и проповедовал вегетарианство. Согласно его учению буйная стихия Диониса – это преломление на земле небесной гармонии, Вечного Огня, символизируемого Аполлоном⁴⁰. Божественное пламя дро-

36 Цит. по Вяч. Иванову, Дионис и прадионисийство, стр.179.

37 Цит. по С. Трубецкому, История древней философии, 1, стр. 52.

38 МДС, стр. 72 сл. О предполагаемом влиянии на Пифагора индийских идей см. Шредер, Пифагор и индийцы, ЖМНП, 1888, № 10–11. Попытку воссоздать образ Пифагора см. у Э. Шюрэ, Великие посвящённые, стр. 216.

39 Шантепи, История религии, т. II, стр. 216.

40 «Саморасчленению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу Аполлон – бог торжествую-

бится в мире, но не хаотическим образом, а распадается на полярные начала: Предел и Беспредельность, Покой и Движение, Прямое и Кривое, Мужское и Женское⁴¹. В гармонии этих сил ткётся мировая Гармония Целого. Математические законы есть схема, каркас мировой гармонии, «Принципы математики – это принципы всего сущего»⁴². Гармония «внутренне присуща вещам»⁴³. Приобщиться к ней можно через умозрение и созерцание. Созерцатель и мыслитель могут развить в себе внутренний слух и слушать «гармонию сфер».

Мир воплощается в цифрах. Высшее начало мира – это Монада – Божественное Единство.

Итак, мы видим, что дионисизм породил пантеистическую философию, близкую к мистическим учениям Востока.

щего единства и сила воссоединяющая» (Вяч. Иванов, Дионис и прадионисийство, стр. 158).

41 Аристотель, Метафизика, II, 986а, 15.

42 Там же.

43 ИЭ, 1, стр. 81.

II. МОНИЗМ И ПАНТЕИЗМ В ДОСОКРАТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Ионийская натурфилософия

Если эллинская религия в сравнении с восточными религиями отличается довольно слабой монотеистической струей, то в области философской мы видим значительные шаги Греции в сторону единобожия. Однако в период, который принято называть «досократовским» (VII–V вв. до Р.Х.), это стремление к единобожию носило преимущественно монистический и пантеистический характер. Это сближает досократиков с Индией. Но в то время как в Индии путь к монизму шёл через мистическое созерцание, для эллинских мыслителей главными методами были рациональный анализ и интеллектуальная интуиция. Печать рассудочности лежит почти на всей греческой философии; особенно ярко проявляется она в направлении, которое ведёт от Парменида к Аристотелю. Эта черта обуславливает несовершенство и ограниченность античного мирозерцания. Тем не менее, его достижения были огромными, и элементы античной мысли вошли как непреходящее наследие в христианское мышление.

Начало греческой философии связано с азиатскими колониями, где греки вошли в наиболее тесный культурный контакт с Востоком. С Востока пришла к эллинам наука: астрономия, математика, медицина. Восточная литература оказала огромное влияние на греческую, так же как несомненно это влияние и в области искусства¹.

Одним из крупнейших центров ионийской цивилизации были Милет и Эфес. В Милете возникла первая философская и научная школа, связанная с именами Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена. К сожалению, сведения о учении этих философов ограничены случайными фрагментами и изречениями, полученными через третьи руки². Но тем не менее, общее представление об ионийских философах эти фрагменты дают.

- 1 О влиянии на Элладу восточных учений см. С. Я Лурье, Очерки по истории античной науки, М., 1947, стр. 23 сл. Следует также отметить вавилонские истоки Гесиодовской «легенды веков» и мифа о борьбе между богами.
- 2 Все произведения досократиков дошли до нас в отрывках, приводимых у различных древних писателей. Классическое собрание этих отрывков у Dils'a. На русском языке: Маковельский, Досократики, Казань, 1914, I–III и М. Браш, Классики философии, СПб., 1912. Там же – сохранившиеся сведения о жизни философов. Главный источник: Диоген Лаэртский, Жизнь, учение и изречения мужей, прославившихся в философии, 1898.

Фалес Милетский (ок.625–545 гг. до Р.Х.) обладал по тому времени энциклопедическими знаниями и, согласно преданию, был учеником восточных жрецов³. Он ничего не писал, но его изречения сохранились учениками.

Среди них есть одно, аутентичность которого никем не оспаривается: «Всё происходит из воды»⁴. Фалес искал единую причину мироздания и определил её как «вода». Можно ли считать эту «воду» лишь одной из стихий? Если мы сравним эту мысль Фалеса с учением восточных религий, то увидим, что это представление о Первичной Воде было свойственно многим народам и доктринам.

Так, по вавилонскому учению на заре мироздания первобытные чудовища «воедино смешивали свои воды»⁵. Финикийцы учили о водном хаосе, который был вначале, а Гомеровские греки считали Океан праотцем всего сущего⁶. Даже в Библии, где Творцу ничто не предшествует, мы видим у истоков творения Теом – первичную бездну, которую оживотворяет Дух Божий⁷.

Индийские писания утверждают: «Водами было поистине всё это вначале, лишь морем»⁸. В Упанишадах мы встречаемся с мыслью, что всё бытие и есть лишь проявление мировых Вод: «Земля, воздушное пространство, небо, горы, боги, люди, скот и птицы, деревья и травы, хищные звери вместе с червями, комары и муравьи – всё это лишь облики вод»⁹.

Некоторые, видя в Фалесе первого материалиста, считают его учение о «Воде» как бы «научной революцией»¹⁰. Но на самом деле под водами милетский мудрец понимал не просто материю, а некую оживотворную первооснову мира. «Всё полно богов», говорил он¹¹.

3 См. М. Остроумов, Фалес Милетский, Харьков 1902, МДС, 9, 10.

4 МДС, 10, 27.

5 Энума Элиш, см. у Б. А. Тураева, История древнего Востока, т. 1.

6 Илиада, XIV, 201, 246, 302.

7 Быт. 1, 2.

8 Шатадахта-брахмана, XII, 1, 6.

9 Чхандогья-упанишада, VII, 10, 1.

10 Э. Н. Михайлова и А. Н. Чанышев, Ионийская философия, М., 1966, стр. 35.

11 Аристотель, О душе, А 5, 411, а7, МДС, 27, 20. Минуций Феликс интерпретирует эту мысль так: «Он (т.е. Фалес. – А.М.) считал воду началом всех вещей, а Бога разумом, который образовал из воды всё существующее» (М. Феликс, Октавий, XIX). Но это толкование очевидно навеяно Анаксагоровской философией. Аристотель прямо отождествляет учение Фалеса с панпсихизмом или гилозоизмом.

«Ничто не уничтожается и ничто не возникает. Сущность пребывает всегда»¹². Эта сущность есть Основа мироздания. Она пронизана духовными силами. «Вода Фалеса, – справедливо замечает С. Трубецкой, – не есть чувственная, но сверхчувственная»¹³. Э. Целлер считает мировоззрение Фалеса панпсихизмом¹⁴. Творческое начало таким образом растворяется здесь в понятии Единой одушевлённой стихии. И хотя это представление носит натуралистический характер, оно есть шаг вперёд в сравнении с языческим плюрализмом. Пусть в обезличенной форме, но всё же у истоков мира стоит нечто Единое.

Ученик Фалеса Анаксимандр (ок. 610–546 гг. до Р.Х.) развил учение об *ἀρχή*, первооснове, и обозначал её термином *ἄπειρον*, что переводится как «беспредельное»¹⁵. Анаксимандр в отличие от Фалеса уже не отождествлял эту *ἀρχή* ни с какой видимой стихией. Апейрон в его высказываниях лишён всяких чувственных свойств¹⁶. Он считал, что этому Беспредельному невозможно дать никакого определения, что сближает его учение с учением индийских мистиков. Есть основание считать, что Анаксимандр разделял индийское учение о круговороте и воздаянии. Из одного отрывка следует, что для него круговорот регулируется неким нравственным Миропорядком, и всё конечное уходит в Бесконечное. «Из чего возникают все вещи, – говорит Анаксимандр, – в то же самое они и разрешаются согласно Необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание, получают возмездие друг от друга»¹⁷.

То, что Апейрон в конечном счёте есть не что иное как Абсолютное Начало, даёт основание считать Анаксимандра первым религиозно-философским монистом Греции. Апейрон «вечен», «божественен», «неразрушим», «бессмертен» и в то же время не обладает никакими тварными качествами¹⁸.

С. Трубецкой определяет такое понятие о Божестве, как «натуралистический генотеизм», а американский историк философии

12 Аристотель, *Метафизика*, 1, 3, 983, в.

13 С. Трубецкой, *Метафизика в древней Греции*, М., 1890, стр. 154.

14 Э. Целлер, *Очерк истории греческой философии*, М., 1913, стр. 34.

15 Об Анаксимандре см. МДС, 36–46.

16 Согласно Аристотелю Апейрон «есть само Божество», МДС, 40.

17 МДС, 37. Существует предположение, что в этом отрывке сказалось влияние орфического мистицизма и идея реинкорнации. (См. W.Nestle, *Die Vorsokratiker*, 1956, s. 24.)

18 Аристотель, *Физика*, III 4, 203 в.

Джордж Бэрч считает, что Анаксимандр первым «ввёл в философию понятие Бога в философском смысле»¹⁹.

Но Анаксимандр был более учёным, чем философом. Поэтому он, отказываясь рассматривать свойства Беспредельного Начала, углублялся в проблемы астрономии, географии, биологии. А его преемник Анаксимен (ок. 580 г. до Р.Х.) вернулся снова к традиции Фалеса и объявил одну из стихий, а именно воздух, первичной²⁰.

Таким образом, Милетская школа, если и утвердила принципы монизма, то, с другой стороны, настолько отождествляла Творческое начало с первостихией мира, что в лучшем случае осталась в рамках пантеизма

Гераклит Эфесский (ок. 540–470 гг. до Р.Х., см. табл. VIII) – последний представитель ионийской натурфилософии – нередко ставится в один ряд с милетцами, т.к. считал Огонь основой мира. Но сохранившиеся фрагменты его книги свидетельствуют о том, что учение Гераклита было гораздо сложнее и глубже философии Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена.

В отличие от милетцев, которые принимали активное участие в жизни своего города III, Гераклит был уединённым мыслителем, чуждавшимся славы и общества. Он вёл жизнь отшельника при храме Артемиды и с большим неодобрением отзывался о современной ему действительности. Его филиппики, направленные против нравственного упадка, легкомыслия толпы, суеверий и корыстолюбия, стяжали ему прозвище «плачущего философа»²¹.

Мы не будем останавливаться на этических взглядах Гераклита и сразу перейдём к вопросу о его философии и теологии.

Прежде всего Гераклит – один из первых греков, выступивших с критикой языческой мифологии. Он презрительно говорил о древних мифах и поэтах, излагавших их. По его мнению, Гесиода и Гомера следовало бы высечь и подвергнуть изгнанию²². Так же резко отзывался он и о дионисизме в его популярных формах²³.

19 V. Burch, *Anaximander, The first metaphysician*, "The review of metaphysics", dec. 1949, vol. III, № 2, p. 141.

20 МДС, 56.

21 Биографические сведения о Гераклите см. у Ф. Х. Кессиди. *Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского*, М., 1963, стр. 30; сл. МДС, стр. 135.

22 Гераклит, *Фрагменты*, 42. Однако это не значит, что философ совершенно отрицал мистерии и откровение, – см. *Фрагменты*, 92.

23 Гераклит, *Фрагменты*, 14, 15.

Не отказываясь от имени Зевса, Гераклит говорит, что Божественная Основа мира «хочет и не хочет называться Зевсом», т.е. что она не совпадает с гомеровско-мифологическим представлением о Зевсе, но тождественна с высшим его пониманием как Единого Бога²⁴.

Как и все греческие мыслители, Гераклит тем не менее не мог освободиться от идеи о некотором тождестве бога и мира. Он ничего не знал о творческом «да будет!» Для него мир «вытекает» из Бога и снова в него погружается.

«Мир, – говорит он, – единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым Огнём, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим»²⁵. Этот Огонь не есть у Гераклита стихия, он *πυρ νοερός* – разумный Огонь²⁶. Божественный Разум «управляет всем при помощи всего»²⁷. Этот разум Гераклит называет также и Логосом. Но тождествен ли этот Логос, или «мировая разумность», с самим Божественным Огнём, Гераклит не говорит или говорит в текстах, до нас не дошедших²⁸.

Во всяком случае, у Гераклита можно обнаружить тенденцию к разделению Бога и мира. Бог в его учении настолько возвышается над всем земным, что «мудрейший из людей в сравнении с Богом покажется обезьяной»²⁹. Бог даже выше земных этических категорий. «У Бога всё прекрасно и хорошо и справедливо, люди же одно считают справедливым, другое несправедливым»³⁰. Хотя Божественный разум имманентен миру, Бог тем не менее «отличен от всего», «отрешён»³¹.

Природа мироздания сводится у Гераклита к формуле *πάντα – всё течёт*³². В обусловленном мире нет ничего постоянного, всё находится в процессе непрерывного изменения.

24 Гераклит, Фрагменты, 32.

25 Гераклит, Фрагменты, 30.

26 Гераклит, Фрагменты, 64.

27 Гераклит, Фрагменты, 41.

28 См. С. Трубецкой, Учение о Логосе, М., 1906, стр. 16.

29 Гераклит, Фрагменты, 83.

30 Гераклит, Фрагменты, 102.

31 См. толкование этих слов Гераклита у С. Трубецкого, История древней философии, стр. 112.

32 Гераклит, Фрагменты, 48–3, 91.

Гераклит, по словам Платона, «устранил из вселенной покой и неподвижность»³³. Этим он сближается с учением своего современника Будды о потоке «дхары»³⁴.

Хотя есть некоторые намёки на то, что Гераклит верил в какое-то «огненное» обновление мира, когда всё вернётся к своему Источнику, тем не менее в его мировоззрении господствовало учение о цикличности и бесконечности мирового круговорота. Всё исходит из Огня, в Огонь возвращается и снова рождается из Огня³⁵. Таким образом, «Прогресса нет – в мире царит один непреложный закон изменения»³⁶.

Идеалом мудреца философ считал человека, отвращающегося от вечного кипения мира и созерцающего Вечный Божественный Огонь. Это созерцание есть «единое на потребу», «лучшие люди одно предпочитают всему – вечную славу преходящим вещам; толпа же насыщается подобно скоту»³⁷. Нужно не следовать слепо традициям, а искать высочайшее – Божественную Вечность.

2. Ксенофан

Милетцы учили о единой первооснове мира. Не отрицая прямо богов, они лишали их прежнего верховного положения во вселенной. Милетцы пришли к идее об *ἀρχή* под влиянием мифологических представлений о «воде», которая, скорее всего, есть трансформация идеи Божественной Праматери. Гераклит уже прямо нападает на мифологию. Но наиболее острую критику популярного многобожия мы находим у Ксенофана Колофонского (ок. 550 г. до Р.Х.). Ксенофан, говорит епископ Хрисанф, «отверг народную веру». Он «открыто и решительно заявляет, что ... все человекообразные олимпийские боги – продукт субъективного чувства человека»³⁸.

Ксенофан был странствующим певцом и в своих поэмах высмеивал политеизм, проповедуя «Единого Бога»³⁹. Из всех античных

33 Платон, Теэтет, 179, е, 180, а.

34 См. выше гл. III.

35 Гераклит, Фрагменты, 50, 90, 64, 66.

36 М. Гершензон, Гольфстрим, М., 1922, стр. 21.

37 Гераклит, Фрагменты, 29.

38 Еп. Хрисанф, Религии древнего мира, т. II, стр. 459.

39 Биографические данные о Ксенофане см. МДС, стр. 90.

мыслителей он наиболее приближается к духу и выражениям библейских пророков.

В своих скитаниях мудрец познакомился с многими верованиями и пришёл к выводу, что мифы народов есть плод воображения. Он с отвращением говорил о распространённых греческих сказаниях⁴⁰.

Что среди смертных позором слывет и клеймится хулой –
То на богов возвести ваш Гомер с Гесиодом дерзнули,
Красть и прелюбы творить, и друг друга обманывать хитро.
Изображения богов, которые он видел в городах и сёлах
Элады, на Архипелаге, в Азии и в Италии, внушали
ему презрение.

Если б руками владели быки, или львы, или кони,
Если б писать, точно люди, умели они, что угодно –
Кони коням бы богов уподобили, образ бычачий
Дали б бессмертным быки, их наружностью каждый
сравнил бы
С той породой, к какой он и сам на земле сопричислен.
Чёрными пишут богов и курносые все эфиопы,
Голубоокиими их же и русыми пишут фракийцы.
И заключает Ксенофан такими знаменательными словами:
БОГ ЖЕ ЕДИН, между смертных и между богов величайший
Смертному он не подобен ни видом, ни словом, ни духом.

Этот Единый Бог всеведущ, всеобъемлющ, и сущность его
заключена в мышлении.

Видит Он всё, и внимает Он весь, как весь Он и мыслит
Образ Его – бесконечное, вечное Небо.

Тем не менее Ксенофан не поднялся до мысли о Боге, радикально отличном от творения. Для него Бог «сросся с миром». Он тождественен с самим бытием и в нём внутренне присутствует⁴¹.

⁴⁰ МДС, 112 и сл. Здесь приведено в переводе Ф. Зелинского.

⁴¹ «Бог для Ксенофана, – говорит О. Пфлейдерер, – это дух, который, живя в мире и всем управляя силою своего духа, весь видит, весь слышит, всем мыслит: он доволен собою и не нуждается ни в какой посторонней помощи, его сущность не может никто постигнуть вполне. Таким образом, мы видим победу монизма над политеизмом, причём,

Ксенофан был поэтом. Философскую форму его идеям придала школа, возникшая под его влиянием в итальянском городе Элее.

3. Парменид. Элеаты

Парменид (род. Ок. 515 г. до Р.Х.) был первым среди греческих мыслителей, который осуществил попытку рационально-целостного изложения системы. Для него разум – единственный путеводитель в познании. Его метод – умозрение.

«Он взирает умственными очами»⁴².

Восточные мистики, говоря о глубинах Божества, приходили к выводу о невозможности применить к Нему даже такие категории, как «бытие» и «небытие». Лао-цзы, брахманы, Будда видели в Трансцендентном нечто возвышающееся над понятием «бытие» и нередко называли его «Небытием» в том смысле, что ему не свойственно никакое преходящее «бытие»⁴³.

Парменид подходит к этой проблеме с позиций разума. Для него встаёт альтернатива: или есть бытие, или есть небытие. Рационально «небытие» не может быть, так как в понятии о нём нет идеи существования. Следовательно, τὸ εἶναι: – «Есть бытие»⁴⁴. Оно есть причина самого себя. Оно есть чистая Мысль, отрешённая от всех чувственных вещей⁴⁵.

Одно и то же есть мысль и то, о чём она мыслит.

Без сущего мысль не найти – она изрекается в сущем.

Иного не будет и нет: ему же положено Роком

Быть неподвижным и целым. Всё прочее – только названия

«Быть» и вместе «не быть», «рождаться» и вместе «кончаться»,

Цвет, окраску менять и двигаться с места на место.

Сущее всё замыкается в круг пределом конечным.

Вывод получается близкий к адвайтизму Упанишад. Отказ от множественности, абсолютный монизм.

конечно, монизм не был ещё чисто духовным и мог поэтому одинаково вылиться как в пантеизм, так и в монотеизм» (Ф. Пфлейдерер, Подготовка христианства в греческой философии, СПб., 1908, стр. 7).

⁴² Цит. по Клименту Александрийскому, Строматы, V, 15.

⁴³ См. выше гл. III.

⁴⁴ См. Платон, Софист, 273 а; Аристотель, О небе, III 1 298 в. 21.

⁴⁵ БКФ, стр. 23, здесь пер. С. Трубецкого.

Иными словами, при отождествлении Божественного Мышления и бытия возникает альтернатива: или Бог, или мир. Или существует только Бог – тогда природа мираж, или существует только природа – тогда нет Бога. К такому тупику приходят рациональная философия и созерцательная мистика, не знающие Личного Творца. Абсолют, лишённый движения, не может создать мир, ибо он по ту сторону всякого акта.

Поэтому последователи Ксенофана и Парменида напрягают все усилия для того, чтобы доказать ирреальность вселенной. Так, Зенон в своей изощрённой диалектике стремился показать иллюзорность движения и множественности⁴⁶.

Однако трудно было бороться с фактом реального мира. Для объяснения его Парменид вводит древнее понятие Рока. Ананке-Необходимость, как некая надмирная сила, регулирует и творит мироздание⁴⁷. Как не могли Олимпийцы победить Мойры, так и греческая философия не способна была освободиться от тяжести идей Судьбы и Необходимости, которая полностью восторжествовала в учении античных материалистов, вытеснив само понятие об Абсолюте.

4. Анаксагор, учение о мировом разуме

В период расцвета Афин при Перикле в Атику с востока впервые приезжает философ. Это иониец Анаксагор (500–428 гг. до Р.Х.). Анаксагор был смелым исследователем, совершившим переворот в астрономических представлениях греков⁴⁸. Так, он утверждал, что солнце – это огненная громада, что планеты – это тела, висящие в пространстве. Он первый объяснил причину солнечных затмений. Он занимался математикой, метеорологией, выдвинул своеобразную гипотезу происхождения жизни⁴⁹.

Предвосхищая современные взгляды на элементарные частицы, он выдвинул гипотезу о «гомеомериях – первоэлементах вещества»⁵⁰.

46 См. изложение аргументов Зенона у В. Ф. Асмуса, История античной философии, М., 1965, стр. 43.

47 См. соответствующий фрагмент у Трубецкого, Метафизика в древней Греции, стр. 279.

48 См. Б. Кузнецов, Эволюция картины мира, М., 1961, стр. 23; С. Я. Лурье, Очерки по истории античной науки, стр. 86 сл.

49 МДС, III, стр. 130.

50 МДС, III, стр. 132–135.

Изучение природы для Анаксагора было делом благочестия. В этом он видел смысл человеческой жизни⁵¹.

Обнаруживая во вселенной рациональный порядок, убеждаясь, что разум руководит человеком в создании произведений искусства, в устройении целесообразного общества, Анаксагор пришёл к убеждению, что вселенная не случайно имеет разумную структуру. «Порядок всего этого определил разум *νοῦς*. Он установил круговорот, который совершают ныне звёзды, солнце, луна и отделяющиеся воздух и *эфир*»⁵².

В мире нет случайностей. Все вещи имеют свою причину. Принцип причинности приводит к Первопричине. Таким образом, Анаксагор является автором одного из первых «доказательств бытия Божия».

Правда, для Анаксагора неясно, имеет ли первоматерия своё начало. Но он уверен, что без Разума она осталась бы во власти хаоса. «Все вещи, – говорит он, – были в смешении. Явился разум и привёл их в порядок». Он сделал вселенную тем, что она есть, – царством Закона, он её «устроитель»⁵³.

Ксенофан и элеаты не могли отличить Божества от бытия в целом. Анаксагор идёт дальше их. «Разум, – по его словам, – бесконечен, самодержавен и не смешан ни с одной вещью, но только один существует сам по себе». Он – «тончайшая и чистейшая из всех вещей; он обладает совершенным знанием обо всём и имеет величайшую силу»⁵⁴.

Аристотель называл Анаксагора «трезвым среди пьяных», ибо он первый отчётливо развил идею Божественного разума «как виновника благоустройства мира»⁵⁵. Но если мы сравним монотеизм Анаксагора с библейским монотеизмом, то увидим, что для учёного Бог – это не живая Личность, не Существо, к которому можно обращаться с молитвой. Он, скорее, есть некая «космологическая гипотеза», дающая философское обоснование религии, но ни в коем случае её не заменяющая. Поэтому Анаксагор не произвёл перево-

51 «Жить стоит, чтобы созерцать небо и устройство космоса», – говорил Анаксагор, МДС, III, стр. 130.

52 МДС, III, стр. 156.

53 МДС, III, стр. 121.

54 МДС, III, стр. 156.

55 Аристотель, Метафизика, 1 4, 985, а 18.

рота в религиозном мышлении греков. Он имел успех лишь в узких кругах интеллигенции, а со стороны широких слоёв встретил, скорее, враждебное отношение.

Его связь с Периклом была причиной гонений на него. Анаксагор был обвинён в кощунстве, и лишь заступничество стратега заменило казнь высылкой. Однако идеи Анаксагора пробудили мысль молодого Сократа и поэтов-трагиков, которые слушали его беседы.

5. Элементы монотеизма в античной трагедии

Поэты и трагики играли в Элладе роль, сходную с ролью пророков в Ветхом Завете: они обращались ко всему народу. Идеи, воплощённые в драмах, во многом формировали идеологию народа.

Особое место принадлежит здесь великим трагикам Эсхилу (525–456 гг. до Р.Х.), Софоклу (496–406 гг. до Р.Х.), Эврипиду (480–406 гг. до Р.Х.).

Эсхил в своих трагедиях ставил важнейшие вопросы жизни: о Божественной справедливости, о свободе, о Судьбе, о назначении и долге человека.

Он стремился доказать, что совершающиеся в мире события определяются не слепой судьбой, а законом Справедливости – Дике⁵⁶.

В трилогии «Прометей» он полемизирует с традиционным представлением о Зевсе-деспоте. Он целиком на стороне титана, восставшего против такого бога⁵⁷. Конфликт Зевса и Прометея разрешается во внутреннем перерождении обоих. «Оба соперника одержали внутреннюю победу над собой, согласились с ограничением своих анархических страстей с тем, чтобы служить высшей цели – гармонии мира⁵⁸.

В хорах «Орестей» мы видим уже другого «Зевса». Это воистину Высший Бог – носитель добра и правды⁵⁹.

56 См. С. Ш е в ы р е в, Религиозно-нравственные воззрения Эсхила, Уч. запись Казанского университета, 1890, VI.

57 См. Э с х и л, Прометей прикованный, 96, 360, 183, 190, 543, 833.

58 Ш. Б о н н а р, Греческая цивилизация, 1, стр. 211.

59 Эсхил, Орестей, Агамемнон, 170 сл.

Кто бы ни был Ты, великий Бог,
Если по сердцу Тебе
Имя «Зевс», Зевсом зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с Тобой,
Ты один лишь от напрасной боли
Душу мне освободишь.

Воля Божества охватывает весь мир, он уже больше не гневный и капризный сын Крона, но Творец и Промыслитель мира⁶⁰.

Зевс изначальный – причина всему.
Всё – от Него, через Него, для Него.
Что смертному дано без воли Зевса?
Что на земле не Богом свершено?

Софокл смотрит более пессимистически на вещи. Для него человек при всём видимом своём торжестве оказывается игрушкой неведомых сил. Гибнет Эдип, запятанный невольным грехом, гибнет Иокаста, презиравшая предсказания, сломлена гордость человека в поединке с Неведомым⁶¹. Но в «Эдипе в Колоне» – своём старческом произведении Софокл отшатывается от идеи Судьбы и стремится доказать, что человек не просто игрушка таинственных сил, но что «его судьба сплетается для него справедливыми и милостивыми богами»⁶². Здесь мы видим отход от монотеистической линии Эсхила и возврат к политеизму, но обновлённому этически принципами.

Эврипид интересен не только своими положительными утверждениями, сколько острой критикой традиционного политеизма. Его герои нередко нападают на мифологию, считая её кощунственной. В «Герacle» царь Тезей говорит:

Послушать поэтов – что за браки
Творятся на небе беззаконные!

60 Эсхил, Агамемнон, 1486 сл.

61 Софокл, Царь Эдип, 873, где говорится о том, что люди платят за свою гордость. Софоклу принадлежат знаменитые слова о человеке-триумфаторе (Антигона, 232 сл.). Но именно он-то и испровергает человека с его пьедестала.

62 Ф. Ф. Зелинский, Харита, идея благодати в античной религии («Логос», 1914, в. 1, стр. 149).

А разве не было, скажи мне, бога,
Который в жажде трона, над отцом
Ругаясь, заковал его? И что же?
Они живут, как прежде, на Олимпе,
И бремя преступлений не гнетёт их⁶³.

Такие мысли изобилуют в драмах Эврипида.

Он был последователем Анаксагора. Современники говорили, что у него «своя вера»⁶⁴. Но холодная «космическая религия» Анаксагора не могла утолить душевной жажды. И поэтому Эврипид на время увлёкся дионисизмом. Но и он оттолкнул его.

В драме «Вакханки» Дионис скептического царя Пенфея побеждает не духовной силой, но силой своего всемогущества, и губит его.

Эта стихийная религия не может удовлетворить Эврипида, а другой религии он не знает.

Подводя итог всему вышеизложенному, мы можем отметить следующее. Досократовская мысль Эллады через поиски Первоосновы мира пришла к отрицанию богов мифологии и к идее монизма. Пантеистические идеи ионийцев и элеатов сменились абстрактным монотеизмом Анаксагора. Но этот монотеизм оказался бессильным даже перед такой грубой религией, каким был античный политеизм. В области философской не было найдено решения проблемы «Бог – мир», ибо понятие об Абсолюте, пребывающем в покое, исключало идею божественного творчества. В поисках божества досократики шли главным образом через созерцание видимого мира или рациональные спекуляции⁶⁵. Иной путь, дополненный интуитивным прозрением, избрала античная философия в лице Сократа и Платона.

63 Эврипид, Геракл, 1609; см. там же 16, 98, 424.

64 Аристотель, Лягушки, 885, сл.

65 Эти две тенденции досократики: рационализм и космогонизм натурфилософии были завершены в двух крайних своих воплощениях. С одной стороны, софисты довели рационализм до скепсиса и абсурда, а Демокрит, с другой, возвёл видимый космос в единственную реальность.

III. БОГОСЛОВИЕ СОКРАТА, ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

1. Сократ

Среди античных мыслителей Сократ занимает особое место. Он произвёл впечатление на современников преимущественно не своим учением, но своей необыкновенной личностью. Подобно Будде, Пифагору и Конфуцию, Сократ ничего не писал. Но его жизнь и учение нашли довольно полное отражение в произведениях двух его учеников – Ксенофонта и Платона¹.

Сократ был сыном ваятеля Софрониска и всю свою жизнь прожил в Афинах (469–399 гг. до Р.Х., см. табл. IX). В молодости он занимался ремеслом отца и служил в армии². Он был близок со многими выдающимися людьми своего времени: он был свидетелем величия Афин при Перикле и упадка их во время Пелопонесской войны³. Уже тогда, когда он служил в армии, многим бросалось в глаза его странное поведение: он мог часами простаивать на одном месте, погружённый в размышления⁴. С 422 г. Сократ целиком отдаётся призванию, которое он почувствовал в молодости. Он ощущал себя призванным учить Истине своих сограждан, утративших опору в смутную эпоху войн и политической борьбы⁵.

С раннего утра он отправлялся на площади, базары, в гимназии и там беседовал с каждым, кто желал с ним говорить⁶. Преимущественно он обращался к молодёжи. Сократ выработал особое искусство спора, которое он называл «майевтикой» – духовным акушерством. Следуя за развиваемой им мыслью, собеседник сам приходил к нужному выводу⁷.

Свою миссию Сократ считал данной ему свыше. С детства какой-то таинственный внутренний голос, который он называл «даймонион», руководил его поступками⁸.

1 Об источниках по Сократу см. С. А. Жебелев, Сократ, Берлин, 1923, стр. 16 сл. Переводы источников: Ксенофонт, Сократические чтения, М.; Л., 1935; Платон, Апология Сократа, Пир, Федон и др. диалоги. Также соч. Диогена, Аристофана (полемика).

2 Платон, Пир, 219e, 220–221.

3 Ксенофонт, Апология Сократа, 18.

4 Платон, Пир, 220, сд.

5 Платон, Апология Сократа, 31.

6 Платон, Апология Сократа, 21.

7 Платон, Теэтет, 148, 149.

8 Ксенофонт, Воспоминания, 1, 1; Платон, Феаг, 128д и [?]

Сократ вёл почти аскетический образ жизни, обходился самым малым, мужественно переносил все трудности своего служения.

Он призывал молодёжь отказаться от суетной погони за богатством, почестями, славой и искать только истину⁹. Своими беседами он пробуждал в людях разум и совесть. Он требовал, чтобы в отыскании Истины мы были последовательны и строго следовали законам логики¹⁰.

Современников изумляла в нём своеобразная двойственность. По внешности он был чудачком, насмешливым «сатиром», хитроумным «софистом». Но для тех, кто знал его ближе, он раскрывался как дух, горящий любовью к Высшей Правде, ищущий откровения последних тайн мира¹¹.

Мудрец полностью отверг стремление старых натурфилософов изучать природу и космос¹². Ключ к отысканию истины он видел в углублении в то царство духа, которое каждый носит в себе. Γνωθι σεαυτόν – «познай самого себя» – повторял он древнее изречение оракула¹³.

От мира явлений, от того, что нам известно посредством наших чувств и рассудка, он перешёл к тому, что нам непосредственно известно, и впервые подверг исследованию самые познавательные процессы человека и нравственной деятельности его духа¹⁴. Он исходил из опыта, но опыта внутреннего, данного в мышлении и нравственной жизни. И через это открывал объективный мир Истины и Добра. Он не был пророком и ясновидцем, хотя признавал откровение, даваемое через них¹⁵.

Но в его самоуглублении, в рассмотрении внутреннего существа человека он видел источник для познания Высшего начала. Иными словами, он был ярким представителем естественного откровения, обретаемого человеком в границах его природных возможностей.

9 Платон, Апология, 30, а, в.

10 Платон, Теэтет, 154, д.

11 Платон, Пир, 216 е, 222.

12 Ксенофонт, Воспоминания. 1, 1, IV, 7; Платон, Апология, 19д. Изображение Сократа как физика в комедии Аристофана «Облака» (96 сл) основано на недоразумении. См. Платон, Федр, 230 д.

13 Ксенофонт, Воспоминания, IV, 2. Это изречение Сократ нашёл на фронтоне Дельфийского храма.

14 С. Трубецкой, Метафизика в древней Греции, стр. 436.

15 Ксенофонт, Воспоминания, I, 1.

Если ещё натурфилософы не могли отрешиться от придавания Абсолюту (Нусу, Апейрону) свойств чего-то телесного, Сократ на основании самоанализа приходит к мысли о чистой духовности Божества. Ведь мы не видим и не ощущаем души, заключённой в нас, точно так же Бог свободен от чувственного¹⁶.

От отдельных понятий он шёл к понятиям универсальным, а от них к мировой Мысли. «Разумное понятие в своей объективной правде являлось ему сверхличным в силу своей всеобщности. Оно перестало быть чем-то субъективным, оно осуществляется во всей природе как объективный разум – вселенский и божественный»¹⁷.

Человек в состоянии познавать лишь потому, что его мысль погружается в лоно Мысли Божественной.

«Думаешь ли ты, что в тебе есть ум, – говорил он, – а вне тебя нет ничего разумного? Ты знаешь, однако, что твоё тело заключает в себе небольшую частицу земли и воды, которые сами по себе столь велики и обширны; ты знаешь также, что оно устроилось из малых частиц остальных великих стихий. Как же ты думаешь, что по счастливой случайности один вместил в себе весь разум, которого нет более нигде, и что всё сущее в своей беспредельной величине и бесчисленном множестве благоустроено слепую неразумною силою»¹⁸.

Духовную силу ты находишь в себе. И если твой ум, «обитая в твоём теле, управляет своей волей, то следует думать, что и Разум Вселенский располагает всем. Если твой глаз может видеть на много стадий, то очи Божии не могут ли видеть всего в одно и то же время? Если твоя душа в одно и то же время мыслит о том, что совершается здесь и в Египте и в Сицилии, то Божественный Разум неужели не может в одно и то же время промышлять обо всём?»¹⁹

Бог есть, по Сократу, высшее Благо, высшая Истина и объёмлет своей силой весь мир. Но в то же время Сократ не отвергает многообразия духовного мира. Он совершает обряды, приносит жертвы, обращается к богам. Они для него существа, стоящие ниже Бога, но заслуживающие человеческого поклонения²⁰.

16 Ксенофонт, Восп. I, 4.

17 С. Трубецкой, Цит. соч., стр. 487.

18 Ксенофонт, IV, 3.

19 Там же; Платон, Филеб, 29, 30.

20 Ксенофонт, Восп. IV, 3, 16; I, 2, 3.

Он лишь решительно отвергает магическую корыстность в богослужении, считает низменными мольбы о здоровье, успехе, богатстве²¹. Богов нужно просить просто «даровать нам благо»²². Мудрец, вслед за своими предшественниками, высмеивает грубую мифологию и суеверия²³. Плохо делают те, кто пренебрегает отечественной верой, но ещё хуже поступают те, кто «благоговеют перед камнями, перед каким-нибудь куском дерева или перед зверями»²⁴.

В своей учительской деятельности Сократ призывал юношей не следовать слепо традициям, всё ставить под сомнение и подвергать проверке²⁵. Он называл себя «назойливым оводом», пробуждающим спящий дух. По отношению к властям он держал себя совершенно независимо, руководясь лишь своими нравственными принципами. Несколько раз эта стойкость едва не стоила ему жизни²⁶.

Но в 899 г. он оказался жертвой политической реакции. Против него было возбуждено дело по обвинению в том, что он совращает молодёжь и не чтит богов, почитаемых государством²⁷.

На суде Сократ держался невозмутимо, и хотя на голову разбил обвинителей, но восстановил против себя судей. После двух туров голосования он был приговорён к смерти²⁸.

Он встретил конец земного пути с мужеством истинного мудреца и перед смертью высказал надежду на бессмертие души²⁹.

Казнь Сократа произвела огромное впечатление на Афины и особенно на его учеников. Среди них был и Платон – великий продолжатель дела мудреца.

2. Внутренний путь Платона

В лице Платона (427–347 гг. до Р.Х., см. табл. X) эллинский философский гений достиг своей высшей точки. Он соединил в

21 Ксенофонт, Восп. I, 3.

22 Там же.

23 Платон, Евтифон, 5 в.

24 Ксенофонт, Восп. I, 3.

25 См. беседу с Евтидемом у Ксенофонта, Воспоминания. IV, 2.

26 Ксенофонт, Воспоминания. IV, 4, 2; Ксенофонт, Греческая история, 1, 6, 7; Платон, Апология, 32, с. д.

27 Платон, Апология, 19 в.

28 Платон, Апология, 36 сл.

29 Описание смерти Сократа дано в диалоге Платона «Федон».

своём лице величайшего мыслителя мировой истории, блестящего стилиста, социолога и поэта. Он первый из античных философов, большая часть сочинений которого дошла полностью до нашего времени. В десятках диалогов, принадлежащих его перу, мы прослеживаем сложный внутренний путь развития его мысли, со всеми её взлётами и падениями. Но так как хронология их в точности не известна, то лишь по содержанию их можно приблизительно восстановить картину внутреннего пути Платона.

В этом отношении много сделано Вл. Соловьёвым, который, переводя диалоги и анализируя их, создал концепцию «внутренней жизни Платона»³⁰. По его мнению, существовало два разнохарактерных периода в мышлении Платона. В связи с этими периодами он и делит все диалоги философа на семь отделов³¹.

1. Сочинения, в которых лишь записаны беседы Сократа, и его влияние ещё полностью господствует в мировоззрении Платона.

2. «Сократическая борьба», когда Платон, покинув Афины после казни учителя, стремится обессмертить его память и реабилитировать его в глазах эллинского мира. Это «Апология Сократа», «Ефтиврон», в которых Сократ критикует мифы и суеверия, «Критон», изображающий Сократа в темнице.

3. Смерть мудреца привела Платона к отрицанию злой действительности и поисков мира, где бы царил Правда. Он пишет «Федон», в котором вкладывает в уста Сократа доказательства бессмертия души, и «Менон», где говорится о двух мирах – видимом и сверхчувственном мире «Эйдосов» (идей), отделённых друг от друга.

4. «Отрешённые задачи». Время, когда Платон поселяется в Афинах и учит в Академии. В умозрачных и гносеологических диалогах он обосновывает своё разделение двух миров.

5. Когда Платону было лет сорок, он переживает опыт глубокого личного чувства, и в результате появляется диалог «Пир», в котором говорится об Эросе, божественной силе любви и творчества, связующей два мира.

6. Признав ценность видимого мира, философ делает попытку согласовать его с миром идеальным. Он пишет «Государство», в

30 См. Вл. Соловьёв, Жизнь Платона (Собр. соч. т. IX).

31 См. предисловие Вл. Соловьёва к «Творениям Платона» (М., 1899, т. 1, стр. VIII).

котором, критикуя современные ему политические уклады, предлагает свой общественный идеал. В целом эта попытка неудачная, т.к., увлекаясь теоретической стороной дела, Платон создаёт проект режимного регламентированного общества типа спартанской диктатуры. Потерпев в Сиракузах фиаско в своей попытке провести в жизнь идеи «Государства», философ пересматривает свою метафизику и в «Тимее» рисует поэтическую картину миротворения, навеянную пифагорейцами. В ней он признаёт, что наряду с Богом Судьба и случай правят миром.

7. Последний период можно назвать «Отречением Платона». Разочарованный старец вновь пытается создать проект общественной реформы. Теперь он уже не верит в людей, и поэтому в его «Законах» будущее общество рисуется ещё более суровым и подчиняющим личность государству и его идеологии. Таким образом, Платон как бы отрёкся от своего учителя, который, если бы оказался в государстве «Законов», то был бы казнён куда быстрее, чем в Афинах³².

В деталях эта концепция безусловно подлежит поправкам³³. Но сама мысль о двух периодах в мировоззрении Платона представляется вполне убедительной. Мы знаем, что многие философы имели «две системы». У Спинозы, Канта, Шеллинга и у самого Соловьёва происходили переходы от одной точки зрения к другой. Единственное, что можно возразить против концепции «жизненной драмы Платона», – это то, что в диалогах поздних периодов нет слишком радикального отрицания идей предыдущих. И наоборот, в ранних диалогах есть уже элементы более поздних идей мыслителя.

3. Богословие Платона

Не касаясь философии Платона, мы остановимся на его богословских воззрениях.

Платон считал, что цель жизни мудреца – это подготовка к смерти, т.е. к переходу в мир вечных существей³⁴. Но уже здесь, в

32 Вл. Соловьёв, *Жизненная драма Платона*, стр. 239. Характеристику реформаторских идей Платона см. у Е. Трубецкого, *Социальная утопия Платона*, 1908.

33 См. С. Трубецкой, *История древней философии*, т. 2, стр. 35.

34 Платон, *Федон*, 84, а.

этой жизни истинный философ достигает Того, что «стоит выше сущности»³⁵. Отрешаясь от всего чувственного, душа, «не общаясь и не соприкасаясь с телом, стремится к Сущему»³⁶. Это высочайшее начало Едино. Оно стоит над всем мирозданием и заключает в себе Полноту. Оно не подвластно ни пространству, ни времени.

«Если Единое не причастно никакому времени, то оно не произошло и не происходило и не было прежде, оно не настало и не существует теперь и, наконец, оно не будет происходить, не произойдёт и не будет существовать впоследствии ... Следовательно, для него не существует ни имени, ни слова. Нет также о нём ни знания, ни чувственного восприятия, ни мнения»³⁷.

Это то апофатическое богословие, которое имело начало у Лао-Цзы и в Упанишадах и которое намечалось в доктрине Элеатов³⁸. Но как и там, проблема отношения Бога и мира оставалась для Платона неразрешимой. Платон не хочет объявлять мир – иллюзией. После «Пира» он верит в его реальность и силится сопрячь его с Единым. Мир представляется ему воплощением Божественного. Но это неизбежно ведёт философа к пантеизму, к учению, которое рухнет, едва только станут друг против друга сами понятия Абсолютного и относительного. Все усилия философа найти мост между несоизмеримыми точками не приводит в конце концов ни к чему. И это вполне понятно. Между относительным и безусловным, вечным и преходящим лежит чудо, лежит творческий акт. Только в творческом акте тварь обретает бытие и отблеск Божественного Сверхбытия, не отождествляясь при этом с Абсолютным³⁹.

В конце жизни Платон как будто бы сделал шаг к понятию о творении. В «Тимее» он рассуждает, идя по стопам Анаксагора и Сократа⁴⁰.

35 Платон, *Государство*, VI, 509 в, 511.

36 Платон, *Федон*, 65с.

37 Платон, *Парменид*, 141е, 142а.

38 См. выше гл. III и раздел 2 гл. IV.

39 Эта проблема рассматривается у В. Зиньковского, *Преодоление платонизма и проблема софийности твари* («Путь», 1930, № 24). На бессилие пантеизма в проблеме «Бог – мир» указывают многие православные мыслители. Так, Л. М. Лопатин отмечает, что в пантеизме «для мира, по-видимому, представляется только один выход: или провозгласить призраком и уничтожить его в Боге, или Бога заставить исчезнуть в мире до такой степени, чтобы от Него осталось одно имя» (Л. М. Лопатин, *Положительные задачи философии*, т. 1, стр. 277).

40 Платон, *Тимей*, 28 вс.

«Существовал ли этот мир от вечности, не имея начала бытия, или же он произошёл начиная с известного момента?» – спрашивает он и тут же отвечает: мир несомненно произошёл, ибо по самым свойствам своим он свидетельствует об этом. Вся видимая вселенная состоит из явлений текучих, изменчивых, обусловленных чем-то. Каждая вещь имеет свою причину, поэтому Первопричина мира должна сама стоять вне причинной цепи, должна быть Безусловной. Трудно постичь человеку таинственного Виновника всего, Творца и Отца мироздания, но мы можем судить о Нём по тому, что Он создал»⁴¹.

Как бы предчувствуя откровение о Творческом Слове Божиим, Платон говорит о том, что Божество, созидавая вселенную, выходит из предвечного Покоя, являясь как Бог Творящий⁴².

Но было ли это нечто тождественное библейскому учению? Очевидно нет. Платон не смог освободиться от древнего языческого представления о Хаосе как о первичном начале, и з которого Бог творит мир. Таким образом, миротворение у Платона не «абсолютное творчество», а «относительное» создание из вещества, прежде бывшего⁴³. Здесь Платон находится в зависимости от мифов и от Анаксагора, которые видели в божественной силе лишь устроителя.

Более того, признавая Хаос известным, Платон вынужден допустить в процесс образования мира и Фатум. По его словам, «мир произошёл из взаимодействия Необходимости и Разума»⁴⁴.

Преображая Хаос, Божество постепенно преодолевает его иррациональность, придавая ему образ стройного Космоса, «приводя всё в порядок из беспорядка»⁴⁵.

41 Платон, Тимей, 30 в.

42 Платон, Тимей, 43 е.

43 Об отличии «абсолютного творения» от «относительного» см. Н. О. Лосский, *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*, Париж, 1938, стр. 104. «Мир тварен, – развивает эту же мысль Зеньковский, – именно потому, что в нём нет абсолютной точки, от которой идёт его начало, и та сфера, из которой надо выводить мир, потому и является абсолютной, что она непроеизводна, является подлинной "причиной себя", Абсолютное не есть тварь, тварь не есть Абсолютное.» (В. Зеньковский, *Преодоление платонизма ...*, стр. 19). См. также Н. О. Лосский, *Мир как органическое целое*, М., 1917, стр. 62.

44 Платон, Тимей, 48 а.

45 Платон, Тимей, 30 а.

В миротворении Бог действует не один. Служительницей его является Мировая Душа, которую Бог создал «по началу первойшую»⁴⁶. Другими его служителями являются боги, которым поручено было устройство отдельных стихий. Им стихии подчиняются и поныне⁴⁷.

Подобно своим индийским собратьям, Платон не видел впереди никакого преобразования мира. Вселенная – это вечное несовершенство, и для души в конечном счёте лучше покинуть её.

О Платоне, отмечает епископ Хрисанф, «мы с большим правом можем сказать, чем о Сократе, что он не дошёл до идеи чистого Монотеизма. Благо или первоблаго, которое Платон признаёт первобожеством, есть не столько живой личный дух, сколько отвлечённая основа бытия и жизни; оно само ни в чём не проявляется и не имеет живого (р.н – А. М.) отношения к миру. Вместе с ним или подле него от века существует другое, так же мощное, хотя и пассивное начало, материя, из которой первобожество и создаёт вселенную. Между богом и миром, который он создал из вечной материи, стоит ещё λόγος – отобраз божества и его разума и вместилище эйдосов, по образу которых создан мир, т.е. вместилище идеальных существ мировой жизни»⁴⁸.

Однако при всех своих несовершенствах система Платона с её верой в духовный мир, в бессмертие души несла в себе и ценности непреходящие, которые приняла и христианская мысль.

4. Божество в системе Аристотеля

Если Платон был поэтом, созерцателем, свободным мыслителем, то его ученик Аристотель (384–322 гг. до Р.Х., см. табл. XIII) был преимущественно учёным. На века определил он развитие естествознания, создал строго научный аппарат логики и методологии, и его богословие не было частью религиозного учения, а вошло в состав обширной научно-философской концепции, охватывающей мир от мельчайших существ и стихий до Чистой Формы, т.е. Божества⁴⁹.

46 Платон, Тимей, 34 с.

47 Мир сам у Платона является «чувственным Божеством». (Платон, Тимей, 92 с.)

48 Еп. Хрисанф, *Религии древнего мира*, т. 2, стр. 469.

49 О значении Аристотеля как учёного см. В. Карпов, *Натурфилософия Аристотеля и её значение в настоящее время*, М., 1911; А. Ф. Лосев,

Аристотель в своих исследованиях исходил не из мысли о реальности духовного мира, отрешённого от мира зримого, а из двуединства «материи» и «формы», двуединства, которое образует всё существующее⁵⁰. В мёртвой материи форма определяет способы бытия стихий, а материя является здесь субстратом. В живых организмах форма становится внутренней жизненной силой «энтелехий». В человеке она есть мышление.

Всё в мире пребывает в движении. Но откуда возникло само это извечное движение? Этот вопрос, по мнению Аристотеля, прежние философы «беспечно оставили в стороне». Когда нечто приводится в движение, то очевидно, что его движет нечто другое. Но вызывающее движение, оно само вынуждено двигаться, следовательно, и для него следует искать источник движения, и так без конца.

Всё, по Аристотелю, связывает закон причинности. Этот закон распространяется и на движение. «Должна быть, – говорит учёный, – среди вещей некоторая причина, которая будет приводить в движение и соединять вещи»⁵¹.

Эта первопричина движения – Разум, Чистая Форма; материя не может осуществлять самодвижение, свойства её негативны. Без Формы она – ничто.

«Некоторая вечная неподвижная сущность должна существовать необходимым образом»⁵². Это Начало, «существо которого в деятельности»⁵³. Ему присуща жизнь, ибо «деятельность разума есть жизнь, а он есть деятельность, и деятельность его, как она есть сама по себе, есть его жизнь самая лучшая и вечная»⁵⁴.

Человек лишь изредка поднимается к чистому интеллектуальному созерцанию. Божество мыслит всегда; оно в сущности своей есть Вселенское Мышление. Это не мысль о чём-то, но Мысль как таковая в абсолютном отрешённом виде.

Античный космос и современная наука, М., 1927; В. П. Зубков, Аристотель, М., 1963. Сочинения Аристотеля охватывают проблемы гносеологии, логики, теологии, метафизики, психологии, зоопсихологии, зоологии, астрономии, социологии, политики.

50 Аристотель, Метафизика, VII 8, а 12 и сл.

51 Аристотель, Метафизика, I 4 984 в.

52 Аристотель, Метафизика, XII, 6, 1071a.

53 Там же.

54 Аристотель, Метафизика, XII, 7, 1072 в.

Деятельность разума доставляет человеку наслаждение. Но эта человеческая мысль несравнима с вечным блаженством Мировой Мысли.

Итак, по Аристотелю, Мировое Начало – это необъятный Интеллект, который так же мало знает о ничтожном мире, как солнце не знает о цветке, который тянется к нему.

И всё же это отрешённое Божество вращает космическое колесо, и вращает не силой механической, а силой духовного притяжения, оно «движет, как предмет желания, как предмет мысли»⁵⁵.

«Влечение вызывается тем, что кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно»⁵⁶. Вселенская Первопричина движет мир «как предмет любви, между тем всё остальное движет, находясь в движении»⁵⁷.

Аристотель не верит в эволюцию, как некоторые ранние греческие философы. Для него иерархия существ неизменна. У вселенной нет прошлого и нет будущего. Она неизменно застыла в своём порыве к Богу, вытянувшись в гигантскую ступенчатую пирамиду. Она томится любовью к Божеству, но не находит встречного потока Любви.

Но даже этот абстрактный «философский монотеизм» Аристотеля не был чистым монотеизмом. Кроме общего движения Вселенной, которое обуславливается Богом, он признаёт и частные движения, обусловленные божественными существами. Поэтому он признаёт и философское зерно в мифах. Боги мифов – это «вечные неподвижные сущности». И если снять с мифов грубые покровы, то они будут истинны в своей глубинной основе⁵⁸.

В безначальной Вселенной Аристотеля нет места смыслу бытия. В ней нет никакой перспективы, она есть самозамкнутое целое, обречённое, как и у Платона, вечно погрязать в своём несовершенстве.

В заключение остаётся наметить следующие выводы.

1. В греческой религии существовала, правда довольно слабая, тенденция к монотеизму, нашедшая своё наивысшее выражение в орфизме и пифагорействе. Эти учения, однако, не пошли дальше признания некоего Единства, обнимающего всё мироздание.

55 Аристотель, Метафизика, XII, 7, 1072 а.

56 Там же.

57 Там же.

58 Аристотель, Метафизика, XII, 8 2073 в.

2. В досократовской философии эти поиски Единого приобретают ещё более отчётливые формы. Утверждается монизм, из которого монотеистическая философия так и не родилась, за исключением, пожалуй, Анаксагоровского учения.

3. Сократ пришёл к идее Единого Бога, но признавал необходимость политеистического культа.

4. Платон развил идею о Высшем Божественном Сверхбытии, но поставил рядом с ним материю и богов.

5. Аристотель в своей системе мироздания признал существование Единого Бога, но так же, как Платон, признавал и других богов.

6. В целом античное мирозерцание представляло мир как нечто законченное и не выходящее за пределы внутреннего круговорота. Идея грядущего Царства Божия осталась для него совершенно чуждой.

ГЛАВА ПЯТАЯ

И Р А Н

І. ИРАНСКАЯ РЕЛИГИЯ ДО ЗАРАТУСТРЫ

1. Иран и его религия

Формально Иран принадлежит к так наз. «Классическому Востоку», но мы выделили его в отдельную главу по той причине, что его религия занимает совершенно особое место в духовной истории древности.

Если в мировоззрении Египта, Вавилона, Греции мы находим много общих черт: отсутствие основателя, глубокая древность, тенденция к монизму и т.д., – то религиозное учение, которое восторжествовало в Иране с середины I тысячелетия, стоит совершенно особняком. Нигде в дохристианской религиозной истории не был проведён с такой резкостью принцип дуализма, нигде (за исключением Ветхого Завета) не было эсхатологии как учения о грядущем Царстве Божиим и не подчёркивалась с такой силой ответственность и активность человека в деле созидания этого Царства. Хотя, как мы видели, элементы монотеизма не были чужды Египту, Вавилону, Китаю, Индии, Греции, но нигде эти элементы так не приближались к ветхозаветному по своему характеру и проявлениям.

В великом вопросе о зле иранцы заняли позиции активной борьбы, они увидели зло как конкретное начало, с которым следует сражаться.

«Крепкий, сильный и воинственный персидский народ, – говорит М. Тареев, – был первым истым борцом с злым духом. Враг представлялся первым борцам чистоты и правды в грозном виде. Перс принал злое царство самостоятельным. Он много не останавливался своей мыслью на первых моментах распространения власти злого духа в роде человеческого, он признал его как факт. Но, вступив с нею в борьбу, он по опыту узнал, что эта власть распространилась на него не против его воли, не без его вины, и он высказал замечательную для его времени истину размножения злых духов через нечистые и злые деяния человека»¹.

Народы, среди которых распространилось это учение, обитали в Персии, Мидии, Бактрии, Хорзме, Согдиане, Кавказе, т.е. в тех областях, откуда древний поток арийских племен разделился на несколько потоков, один из которых устремился ок. 2000 г. в Индо-

стан². В самом Иране, родине дуалистического учения, обитали две основные племенные – группы мидяне и персы. Они принадлежали к одной этнической группе, и страна их получила название от племени «арья» – Арьяна или Иран³.

Первое Мидийское государство появляется на историческом горизонте ок. IX в., но в это время оно еще носит черты племенного союза. Усиление Мидии происходит в VIII и VII вв., и она уже угрожает могущественной Ассирийской империи. В 605 г. мидийский царь Киаскар в союзе с Вавилоном наносит Ниневии сокрушительный удар и подчиняет часть Малой Азии с Кавказом. В эту эпоху персидские племена находятся еще по владычеству Индии⁴.

В 558 г. персы сплочаются под руководством гениального полководца и правителя Кира Ахменида. В 550 г. до Р. Х. Кир наносит поражение мидянам, и господство в Иране переходит к персам. Ахменидская династия, к которой принадлежал Кир, на века становится во главе государства. Кир покоряет Лидию /Малая Азия/, триумфатором вступает в Вавилон, где он выпускает манифест, освобождающий иудеев. (538 г. до Р. Х.)⁵.

Сын Кира Камбоджа (Камрис) продолжает дело отца и завоевывает Египет. Во время его царствования династия едва не гибнет в результате мятежа жреца Гауматы. Мятеж подавил князь Дарий из рода Ахменидов, который уже объявляет себя последователем новой религии Мазды (521–486).

При Дарии и его сыне Ксерксе держава Ахменидов вступает в жестокую борьбу с Элладой (Греко-персидские войны), которая кончается в IV в. гибелью Дария III в войне с Александром Македонским и распадом персидского государства⁶.

Религия Ирана имела свою историю, которую можно разделить на следующие этапы. 1. Общеарийский культ Неба. 2. Древний политеизм с выделением Верховного Божества. 3. Возникновение дуалистической доктрины Спитама Заратустры. 4. Маздеизм эпохи Дария и Ксеркса. 5. Синкретическая религия парсизма, проделавшая путь от политеизма к монизму.

2 Эти страны перечисляются в Авесте Авеста. Вендидад 1.

3 См. З. Рагозина. История Мидии, стр. 43.

4 Там же, стр. 248.

5 См. Г. Масперо. Древняя история народов Востока., стр. 588.

6 См. Ариан. Поход Александра, III, 11 сл.

1 М. Тареев. Основы христианства, т. III, стр. 192

2. Древнейший общеарийский период

Первоначально, когда иранцы еще не отделились от тех ариев, которые переселились в Индию, у них была и общая религия. Они почитали Дьяуса, Небесного Бога. Но от этого периода не сохранилось ничего, кроме туманных намеков в Ведах⁷. Когда Дьяус трансформировался в стихийное божество небесного свода Варуна, именуемое Асура Вишнаведа, мы находим его и в иранской религии под именем Ахура Мазда (греч. Ормузд). И то и другое имя означает Господь Всеведущий⁸.

Подобно индийцам иранцы прошли стадию разложения первоначального генотеизма, и вокруг Ахура Мазды постепенно образовался обширный пантеон стихийных божеств. Прежде всего это были боги древнеарийского язычества: бог полуденного солнца Митра, который становится собратом Ахура Мазды, бог пьянящего напитка Хаома (индийск. Сома), Индара (индийск. Индра) и др.⁹ Все они именуются «боги» – дэвы. Но около II тысячелетия происходит окончательное разделение племен, и иранцы начинают выдвигать на первый план своих собственных богов, которых называет «асурами». Это разделение, по-видимому, носило характер религиозного конфликта, т.к. отныне слово «дэв» означает у иранцев «демон», а слово «асура» у индийцев в свою очередь обозначает злого духа¹⁰.

Однако поклонение Митре, Хаома и другим древнеарийским богам в Иране сохранилось. Сохранилось и религиозное почитание коров, а также некоторые обряды и обычаи¹¹.

Окружение Ахура мазды составляли божества светил «амешаспенты», или «святые бессмертные»: Воху-Мано (Благомыслие), Аша-Вахишта (Праведный Порядок), Кшшатра-Ваирия (Благое Владычество), Спанта-Армаити (Благочестие), Хаура-Ватат (Здравие) и Амеретат (Бессмертие). Вместе с Ахура Маздой они составляли «Семь светозарных (азурных), единых помышле-

7 См. выше гл. III.

8 См. З. Рагозина, Ук. соч., стр. 87.

9 J. Dermsteter, Введение в перевод Авесты. р. X, III, M. Muller, Der Veda und Zendakesta. Essays, V, I, s. 59.

10 Об Азурах в мифологии Индии см. А. Введенский. Религиозное сознание язычества, стр. 303.

11 Авеста, Митр-Яшт, 9. В середине II тысячелетия Митру Индру Варуну почитало и другое арийское племя, образовавшее государство Миттани В. В. Струве. История древнего Востока, стор. 257.

нием, речью, делом»¹². Ахура Мазда был среди них как бы первым из равных. Эта семерка почиталась преимущественно той частью иранцев, которые перешли к оседлости. Кочевники же сохранили большую близость к праарийским дэвам. Они постоянно угрожали оседлым жителям, и последние естественно переносили ненависть к кочевникам на их религию, называли их богов дэвов, злыми духами. Контраст плодородных районов оседлости и пустынных мест обитания кочевников служил как бы естественной почвой для разделения двух религий внутри самих иранцев¹³. Однако до поры до времени это было противостояние двух политеистических верований.

Помимо богов раннемаздеистского пантеона почитался и ряд «культурных героев», Йима – отец скотоводства (ср. индийск. Яма) и основатель земледелия Заратустра, что значит «Золотая звезда». Жрецы считали Заратустру основателем их культового служения¹⁴.

Иранские жрецы назывались «магами»¹⁵. Они довольно рано создали замкнутую корпорацию и приобрели монополию сакральных действий. Их служение было чисто языческим, обремененным всевозможными суевериями, т.к. они утверждали, что жертва недействительна без священного тамариска, особой одежды и т.д.¹⁶

Но в середине I тысячелетия религия Ирана претерпела радикальную реформу, которая сделала ее из суеверного языческого культа мировой религией. Памятником этого учения является священная книга персов Авеста.

3. Авеста

Авеста стала известна Европе лишь в XVIII в. Это огромный и разнохарактерный сборник мифов, гимнов, заповедей, который до

12 Авеста, Яшт, 13, 19.

13 Это мнение обосновывает еп. Хрисанф. Религия древнего мира, т. 1, стр. 489.

14 Авеста, Яшт, 13, Вендидад, II–III. Фравардин-яшт, 88, как мы увидим ниже, не следует смешивать этого мифического Заратустру с реальным религиозным реформатором, принявшим это прозвище. В. В. Струве считает, что культ Заратустры пришел в Иран из Средней Азии. В. В. Струве, Родина зороастризма, Рабочая хроника института востоковедения за 1943 г. «Ташкент 1944. Нередко в литературе встречается имя Заратустры в его греческой транскрипции «Зороастр». Более правильно «Заратуштра», Персидск. Зердушт.

15 Заметим, что этим термином в Евангелии от Матфея названы «волхвы».

16 Геродот, История 1, 51, 138, Старбон, Географ. XV, 3.

IV в., как утверждают, был еще больше. Согласно древним свидетельствам, Александр Македонский велел уничтожить это писание, составлявшее в то время 21 книгу. В настоящее время сохранилось пять книг¹⁷.

1. Вендидад, содержащий ритуальные законы, 2 Ясна – сборник гимнов и молитв, среди которых выделяются Гаты – наиболее древняя часть Авесты. 3. Висперед – сборник молитв, 4. Яшты, в которых собраны старые мифы и вероучительные тексты. 5. Бундехиш – книга, написанная не на древнем языке Ирана, а на позднем пехлевийском.

Слово «Авеста» означает то же самое, что и слово «Веды» – т.е. «знание». В целом Авеста – по словам известного исследователя Маковельского – состоит из «разрозненных кусков, причем эти куски часто соединены между собой хаотически и беспорядочно. Она полна противоречий, из которых самым вопиющим является соединение проповеди единобожия (единый бог Агура Мазада/с многобожием (гимны и молитвы многим богам и богиням)»¹⁸.

Причиной этого является то, что в Авесту вошли древние представления, восходящие к временам до религиозной реформы, учение Спитама Заратустры и позднейший Маздеизм. Однако в результате работ исследователей удалось в какой-то степени выделить эти элементы и разместить в хронологическом порядке.

В частности удалось установить, что первоисточниками по религиозной реформе Спитама должны служить главным образом Гаты. «Неуклюжие и неизящные по выражению, требуя огромного запаса терпения и изобретательности для понимания связи выраженных в них идей, они изумляют читателя, сумевшего уяснить их значение, глубиной и возвышенностью содержания и заставляют его признать их памятником, достойным начала великой религии»¹⁹.

Вопрос об авторстве Гат связан с личностью самого реформатора иранской религии.

17 Первый перевод был сделан во Франции А. Дюпероном. Английский перевод в *The Sacred Books of East*, V.V. I, IV, XXII, XXXI. Русского полного перевода Авесты не существует. О частичных переводах см. Библиографию.

18 А. О. Маковельский. Авеста – памятник древней религии народов Ближнего и Среднего Востока. «Ежегодник Музея истории религии и атеизма» 1962 в VI, стр. 359.

19 А. Мензис, История религии, стр. 292.

II. ДУАЛИЗМ И ГЕНОТЕИЗМ В УЧЕНИИ СПИТАМЫ ЗАРАТУСТРЫ

1. Пурушаста Спитама Заратустра

Целый ряд авторов (Керн, Э. Мейер, Дармстеттер) считали, что образ Заратустры – мифический, фантастическое изображение его в Яште как будто бы свидетельствовало в пользу этого.

Однако тщательный анализ Гат показал, что в этих гимнах ясно видна рука индивидуального автора. «Здесь, – говорит Маковельский, – перед нами живая историческая личность. В самих Гатах заключается характеристика их автора. По этой самохарактеристике можно судить о таких чертах характера Заратустры, как глубокая преданность идее, которой он служил, о его храбрости и неустрашимости, о его редкой настойчивости в осуществлении поставленной цели и исключительном упорстве в преодолении трудностей и препятствий. Сам автор Гат Спитама Заратустра не называет себя пророком, он именуется себя “мантран” (поэтом) и лишь однажды (У, 46, 3) называет себя “избранным”. Он пользуется приемом изложения своего учения в виде беседы с богом Агура Маздой, в которой последний возвещает ему истину. Спитама Заратустра выступает как религиозный реформатор, преобразующий маздеизм из многобожия в единобожие»¹.

Само прозвище «Заратустра», тождественное с именем древнего мифического существа, не должно смущать в данном случае. Пророк Спитама мог принять его для освящения своей проповеднической миссии².

Но самым важным аргументом в пользу историчности основателя дуализма может являться тот факт, что его учение входило в резкий конфликт с традиционными верованиями³. Такие новаторские учения не рождаются сами собой, а являются в результате деятельности выдающейся личности. Гаты свидетельствуют о том, что у истоков нового учения стоит гениальный человек, обладающий

1 А. О. Маковельский. Авеста ... стр. 357. «В этих песнях, – говорит Рагозина, – личность пророка выделяется необыкновенным реализмом».

2 З. Рагозина, История Мидии, стр. 27, см. G. Oldenberg *Aus Indien und Iran*, 1899, s. 185.

3 А. О. Маковельский. Авеста ... стр. 364.

живым религиозным чувством и вдохновением пророка⁴. Этот человек нигде не именует себя магом⁵. Очевидно он стоит в стороне от официальной жреческой касты, и быть может враждебен ей. Он нигде не превозносит себя. И довольно долгое время его религия вообще обходится без его имени⁶.

Вопрос о времени жизни Заратустры долго вызывал споры. Опираясь на свидетельства античных историков, полагали, что он жил чуть ли не во втором тысячелетии (между 1700 и 1200 г. до Р.Х.)⁷. При этом указывали на упоминание бога Мазды в надписи Саргона II (714 г. до Р.Х.)⁸ и на то, что Гаты написаны на архаическом языке⁹. Но, во-первых, античные писатели могли смешивать пророка Спитама с мифическим Заратустрой, во-вторых, надпись Саргона ничего не говорит о том, что культ Мазды в VIII в. носил уже дуалистический характер, и наконец, архаичность языка в священной литературе – явление довольно обычное и объясняется особой поэтической стилизацией.

Большинство современных авторов считают, что Спитама проповедовал ок. 550 г.¹⁰ То, что в надписях Дария и Ксеркса он не упоминается, свидетельствует о том, что образ пророка еще не успел получить в религии главенствующего положения и отождествиться с мифическим Заратустрой.

Основные черты жизни основателя дуалистического маздеизма представляются теперь в следующем виде.

4 З. Леман, Персы. В «Истории религии» Шантепи, т. 2, стр. 129.

5 Там же, стр. 131. Следует отметить что слово «мантрам», которое прилагает к себе Заратустра, происходит от слова «мантра», молитва.

6 В официальных текстах царей последователей Мазды в V в. нет упоминания Заратустры (см. ниже).

7 Л. Милье. Зороастризм. РВТ, стр. 195, Бетани. Великие религии Востока, т. 1, стр. 273.

8 Н. Glaserapp. Die nicht chrisliche Religionen. 290. В целом автор считает вопрос о времени жизни иранского реформатора открытым.

9 Язык Авесты прежде называли «зендским», а самого Авесту «Зенд-Авестой». Но впоследствии было установлено, что слово Зенд обозначает комментарий к Авесте. Язык Авесты праиранский близкий к индийскому см. Tagorewala, The divin songs of Zaratustra, Bombay, 1951.

10 См. В. И. Абаев, Пятый столбец бехистунской надписи Дария и антидэвовская надпись Ксеркса. ВДИ. 1963, № 3, стр. 113. О. Маковельский, Авеста... стр. 364. Принятые даты 589–512 г. до Р. Х.

Пророк носил имя Пурушаста и происходил из рода Спитама, родственного индийцам¹¹. Отечеством его, как полагают, был город Рага, известный из Библии. В это время страна переживала ряд тяжелых кризисов.

Спитама волновал вопрос о причинах зла в мире¹². Он удалился в пустыню и там размышлял о судьбах человечества. «Мышление в молчании научило меня», – говорится в Гатах¹³. Десять лет он пробыл в пустыне, и как гласит текст, ему явились ангелы, и сам Ахура Мазда учил его истине. Тридцати лет он выступил на проповедь своего учения. Оно было встречено враждебно; Гаты свидетельствуют о гонениях и ненависти, которые пророк встречал со стороны магов. «К какой земле направлю я стопы свои? Куда пойду?.. Из слуг меня никто не почитает. Не почитают и злые правители земли. Как мне далее поклоняться тебе Ахура Мазда? Я знаю, что я беспомощен ибо у меня мало людей. Молю тебя слезно, о Ахура Мазда, дарующий счастье, как друг дарует дар другу ...»¹⁴ В течение десяти лет тщетно возвещал Спитама свое учение. Наконец он нашел пристанище при дворе князя Вистаспы. Ввиду того, что Вистаспа до сих пор не отождествлен ни с каким известным правителем вопрос о месте проповеди Заратустры остается спорным. Одни считают таковым Мидию, другие – Среднюю Азию¹⁵.

В чем же заключалась сущность провозвестия Заратустры?

2. Дуализм

В Авесте мы слышим страстные вопрошения о причинах зла и находим ответ, который дает Заратустра.

«Два изначальных духа принесли: первый – жизнь, второй – разрушение жизни. Между ними дэвы сделали выбор: они выбра-

11 Маковельский. Там же.

12 Авеста, Ясна, гл. 27.

13 Авеста, Ясна, 48, 11. К этому времени относят искушения Заратустры. Авеста, Бендидад. 19.

14 Авеста, Ясна, 5, 46.

15 Вистаспа согласно преданию был отцом Дария I. Это как бы подтверждается другим преданием, которому доверяют учение, а именно, что Заратустра родился за 258 лет до Александра Македонского. Но то что мы знаем об отце Гистаспа, отце Дария не соответствует преданию о Вистаспе См. Г. Масперо. История древних народов Востока, стр. 501. Поэтому остается спорным вопрос о арене действия Заратустры.

ли Духа разрушения»¹⁶. О происхождении этой полярности двух духов Авеста ничего не знает. «Оба изначальных духа явились как пара близнецов»¹⁷.

Единый Бог добра, света, правды и жизни Мазда, или Ахура Мазда, окруженный сонмом ангелов (Йезедов), ведет неустанную борьбу с Айшмой – духом зла¹⁸.

Человек должен сделать выбор и присоединиться к одному из воюющих станов. Он должен следовать правде, добру и служить этим Ахура Мазде¹⁹. «В будущей жизни каждого ждет воздаяние»²⁰. Те, кто стал служить Злу и дэвам пойдут, с ними во мрак, а служители Мазды обретут «блаженство духа»²¹.

Символ веры дуалиста начинается в Авесте такими словами: «Проклинаю дэвов. Иповедую себя поклонником Мазды, зороастрийцем, врагом дэвов, последователем Ахуры, славославящий Амешаспентов ... Доброму, исполненному блага. Ахура Мазде я приписываю все хорошее и все лучшее – ему носителю Арты, сияющему благодатью: его творение – скот, и Арту и свет, чьими лучами исполнена обитель блаженных»²².

Геродот обращал внимание на то, что Верховный Бог маздеистов не имел изображений и что культ совершался у них в первобытной простоте²³. Заратустра отверг ритуализм магов и из древней религии сохранил лишь огонь, как лучший знак божественного Света.

Заратустра проповедует религию активности и деятельного добра, но призывая к борьбе, он идет так далеко, что благословляет

16 Авеста, Ясна, 30, 4, 6.

17 Авеста, Ясна, 30, 3, 4, 2.

18 Авеста, Ясна, 48, 7.

19 Авеста, Ясна, 12, 3, 4 сл.

20 Авеста, Ясна, 49, 5.

21 Первоначально злая сила называется в Авесте Друдж, Айшма.

22 Авеста, Ясна, 12, 1–2.

23 «Ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них (персов) Л. М. не дозволяется ... потому что, мне кажется, не представляют богов человекоподобными как эллины. У них в обычае приносить Зевсу жертвы на высочайших горах, причем Зевсом они называют весь небесный свод», Геродот, История, 1, 131. Действительно, культовых изображений Мазды не существовало, но иногда во дворцах или на скалах высекалась его эмблема: длинобородый муж, заключенный в крылатом диске. См. Н. Glasenapp. Die nihtchristeische religionen, s. 288.

священную войну с неверными. Его религии свойственна нетерпимость, которая вытекает из самой доктрины борьбы двух начал²⁴.

Реформатор, в отличие от учителей Индии или Греции, не считает мир законченным. Он убежден, что в конце концов наступит эра торжества Добра и Зло будет ввергнуто в темную бездну. Поэтому каждый, кто служит Ахура Мазде, заранее знает о своей победе, а служитель дэвов – обречен. Лшь тогда воцарится Единый Бог, у которого не будет соперников²⁵.

3. Генотеизм

Многие авторы склонны видеть в учении Спитама монотеизм²⁶. И действительно, из «первого среди равных» Ахура Мазда в религии Заратустры превращается в единственного Бога, которому достойно поклоняться и служить. Шесть «святых бессмертных» превращаются у него в абстрактные модусы Ахура Мазды. Они «мыслятся как отдельные аспекты деятельности единого бога Ахура Мазды (как его “ипостаси”, выражаясь языком позднейшей богословской мысли)»²⁷.

Он рисуется как создатель мира, лишь временно ограниченный силой Врага, который не способен ни к какому действительному творчеству.

Очевидна близость этого представления о Боге Добра и Света с учением Ветхого Завета. Не объясняется ли этим терпимое отношение к иудеям? Нельзя ли видеть в этом объяснение того, что пророк Исаяя называет царя персидского Помазанником Божиим? Этот вопрос трудно решить хотя бы из-за хронологических неясностей. Но, тем не менее, мы вынуждены согласиться с теми, кто отрицает монотеистический характер маздеизма²⁸.

Уже одно то, что в начале мира Бог и его Враг являются как бы братьями – двойниками, лишь наделенными противоположной природой заставляет признать, что понятие об Ахура Мазде, несмо-

24 См. А. Маковельский. Авеста ... стр. 367.

25 См. Э. Леман. Персы «Шантепи», т. 2, стр. 166.

26 См. А. Маковельский. Авеста ... стр. 368. Э. Леман. Персы, стр. 140. К. Sidor, Bogowie, Magowie i Nafta. Warszawa. 1967, стр. 87.

27 См. А. Маковельский. Авеста ... стр. 369.

28 А. Мензис. История религии, стр. 299.

тря на свою возвышенность, не было чисто монотеистическим. В лучшем случае это был «монотеизм будущего», ибо он верил, что в Царстве Божием сила Зла будет повержена. Но точнее всего эту религию можно определить как генотеизм, т.е. поклонение одному божеству при признании реальности других (дэвов) и особенно Другого (Злого духа).

4. Дальнейшие судьбы дуалистической религии

После смерти Заратустры его религия стала широко распространяться на территории персидской державы. Цари стремились сделать ее единым государственным исповеданием. Но для этого им пришлось пойти на компромисс со старыми народными верованиями²⁹. Ахура Мазда вновь обрастает пантеоном богов. Требуется лишь отрицание дэвов и Духа зла, которого начинают называть Анхра Майнью (греч. Ариман). Маги, пошедшие на компромисс, вносят многие свои элементы в учение. Образ основателя на некоторое время отступает на задний план в сравнении с царем, который объявляется верховным борцом за дело Ахура Мазды.

На стенах дворцов стали изображать царей в жестокой схватке с Демоном Зла³⁰.

Царь Дарий I в своей надписи заявляет: «Все я совершил по воле Ахура Мазды. Ахура Мазда мне помог, пока я не довершил дела. Меня да хранит Ахура Мазда от скверны и мой дом и эту землю»³¹. А Ксеркс провозглашает в своем манифесте о запрещении религии дэвов. «По воле Ахура Мазды я разгромил притон дэвов и провозгласил: дэвов не почитай. Так, где прежде поклонялись дэвам, там я совершил поклонение Ахура Мазде»³².

Отныне персидские владыки делают все «по воле Ахура Мазды». Они вводят нетерпимость зороастризма в свою политику и

29 В. И. Абаев, Ук., соч. стр. 118.

30 См. Б. А. Тураев. История древнего Востока, т. 2, стр. 147. Н. Флитнер. Культура и искусство Двуречья и соседних стран, стр. 284. Эти изображения несомненно были навеяны вавилонскими и ассирийскими изображениями битвы Мардука и Тиамат.

31 Надпись Дария в ХДВ, стр. 365. О религиозной политике Дария см. М. А. Дандамаев, Иран при первых Ахменидах, М., 1963.

32 Антидэвовская надпись Ксеркса найдена в 2935 г. см. перевод в ХДВ, стр. 366.

гонят неверных. Правда, это относится лишь к собственным народам. По отношению к богам Египта, Вавилона и религии иудеев они остаются терпимыми³³.

В это время создается Авеста, в которую входит разнородный материал в силу синкретичности религии, которая основана на древнейших верованиях религии магов и учении Заратустры. Тогда снова выплывает имя самого пророка, который отождествляется с фантастическим образом мифов. «Когда и где впервые маги стали признавать Заратустру и, перетолковав его учение в ином идеологическом смысле, приняли это учение, нельзя установить точно, во всяком случае это уже имеет место при аршакидах, когда магизм и зороастризм слившись воедино, становятся государственной религией»³⁴.

В дальнейшем в маздеизме вновь возникает тенденция к монизму и даже монотеизму³⁵. Но это происходит уже не без влияния христианства, ислама, индуизма. Монистический характер имеет и парсизм – религия небольшой группы парсов, спасшихся после нашествия магометан в Индию и живущих там поныне. Именно они сохранили Авесту до наших дней³⁶.

Но судьбы дуализма Заратустры не ограничиваются судьбами парсов. Дуализм проник в идеологию иудейских сектантов, в египетский и сирийский гностицизм³⁷. Он послужил основой для создания учителем Мани манихейской религии в III в. по Р.Х.³⁸ Истребленный в Римской империи он появился в Византии в виде павликианства, в Западной Европе в виде Катаризма (Альбигойства), в Болгарии в виде богомилства и, наконец, очевидно именно дуализм лежал в основе верований русских «волхвов», противящихся христианству, и некоторых ересей, возникших на Руси³⁹. Следы его

33 См. В. И. Абаев, Ук. соч., стр. 114 сл.

34 А. Маковельский. Авеста ... стр. 370. О слиянии религии магов с зороастризмом см. И. М. Дьяконов. История Мидии, М.; Л., 1956, стр. 374 сл.

35 См. В. А. Тураев. История древнего Востока, т. 2, стр. 146.

36 О парсах см. Д. Наорджи. Религия парсов, РВТ, стр. 198.н

37 См. Ю. Николаев. В поисках за божеством. Очерки из истории гностицизма, СПб., 1913, стр. 166 сл. О влиянии дуализма на учение кумранитов см. И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря, М., 1960, стр. 172.

38 Мани даже ввел Заратустру в число великих мудрецов в своей религии.

39 О Катарах см. Л. П. Карсавин. Религиозная жизнь Италии в XIII в. 1913, Г. Ч. Ли. История Инквизиции, т. 1; о богомилах: Д. Ангелов, Бого-

ощущались и в философии Европы и в различных оккультных учениях типа антропософии и теософии.

Таким образом, дуалистическая религия, возникшая ок. VI в. до Р. Х., хотя и имела ряд черт, сближающих ее с монотеизмом, была с самого начала ограничена тем, что признавала бытийственное равенство Бога и сатаны. Это явление, вытекающее из стремления объяснить мировой феномен зла, сделало иранскую религию в конце концов противником христианства.

Вера в Бога, личное Начало Добра и Справедливости, заключавшееся в учении Заратустры, ставит его в ряды подготовителей христианского Откровения. Но коренной порок его метафизики не дал ему вплотную подойти даже к ветхозаветному Откровению, которое утверждало единственность и исключительность Творца Вселенной.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ЭПОХА ЭЛЛИНИЗМА

мильство в Болгарии. М., 1954. О ересь, возникших на Руси; Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси. М., 1955.

І. МАХАЯНА И ЙОГА

1. Эллинизм

Термин «эллинизм» был впервые введен в 1836 г. известным историком Дройзенем и с тех пор прочно вошел в науку¹. Он (с различными оттенками) обозначает ту эпоху в истории культуры, когда в главнейших странах цивилизованного мира получил распространение эллинский язык, эллинская культура. Египет, Сирия, победитель Рим и далекая Индия оказались в той или иной степени затронутые эллинизмом. С другой стороны, «нельзя забывать ... могущественного воздействия Востока на Запад»².

Начало этому процессу взаимопроникновения культур было положено походами Александра. Начав с роли гегемона эллинского мира, Александр кончил единой державным монархом необозримой империи, включавшей десятки стран Европы, Африки и Азии³.

Хотя, воспитанник Аристотеля Александр был пропитан традициями античности, но во вторую половину своего царствования он далеко ушел от узконациональных рамок воззрений своего учителя. «Расистскую теорию, ставшую традиционной и внедрившую в душу эллина представление о непроходимой пропасти между греками и варварами, Александр заменяет – и это одна из самых смелых и плодотворных революций, какие знала история, – новым понятием человечности, при котором лишь одно различие между людьми будет правомерным – различие между людьми дурными и добродетельными»⁴.

Александр воздаст почести иноземным богам, вводит при своем дворе восточные обычаи, приближает к себе мидян и персов, принимает титул фараона, чем вызывает естественное недовольство среди соратников⁵. Но основание «эллинизму» уже положено,

1 См. Дройзен. История эллинизма, т. I–III (русс. пер. М., 1890–93).

2 В. А. Тураев, История древнего Востока, т. 2, стр. 207.

3 Источниками по истории Александра служат произведения Демосфена, Сократа, Диодора, Плутарха, Априана, К. Руфа и эпиграфические памятники. Лит. см. у Пельмана, Очерк греческой истории и историографии («Общая история европейской культуры», т. 1).

4 Ш. Боннар. Греческая цивилизация, т. III, стр. 209.

5 См. К. Руф. История Александра, VI, 6, 6, Ариан, Поход Александра, III, 3.

и даже ранняя смерть завоевателя не может остановить великого сближения народов.

После смерти Александра империя его распадается на обширные государства его «диadoхов» (преемников) Ливия, Египет, Палестина переходит в руки Птолемея; пространство от Сирии и Армении до Самарканда и Инда – в руки Селевкидов, Греция и Ионийская Малая Азия – в руки потомков Антигона. Попытки возродить былую александровскую монархию прекратились после знаменитой битвы между диadoхами в 301 г. до Р. Х. (при Япсе)⁶.

Птолемеи правят на земле, овеянной тысячелетними традициями, и поэтому им приходится осуществлять своеобразный синтез эллинизма с духом египетской культуры. В этом огромную роль играет новосозданный город Александрия, основанный великим полководцем⁷.

Этот город космополитический по своему составу, имеет обширные греческие, египетские, иудейские кварталы. Здесь происходит не только оживленная торговля, но и обмен идеями. Египетская религия впитывает элементы античности, иудеи переводят Библию на греческий язык; здесь возникает иудейско-эллинская мысль, получившая наиболее яркое выражение в лице Филона, греческая мистерия приобретает восточную окраску⁸.

Селевкиды входят в непосредственное соприкосновение с древними восточными культурами. В 305 г. заканчивается успешная война с индийским царем Чандрогуптой⁹. Индия хотя в основном и остается вне влияния Запада, однако в некоторых областях культуры это влияние проникает. Появляется греко-индийское искусство Гандхары, с которым связаны первые изображения Буд-

6 См. Юстин. Эпитома Помпея Трога, XIII–XV (ВДИ, 1955, № 3). О монархии диadoхов и их границах см. В. С. Сергеев. История древней Греции, М., 1948, стр. 417 сл. К. К. Зельин. построении истории эллинизма ВДИ 1938 № 3, стр. 338.

7 См. Ф. Баумгартен, Ф. Поланд, Р. Вагнер. Эллинистическо-римская культура, СПб., 1914.

8 О религиозной жизни Александрии см. М. М. Марголин, Вавилон, Иерусалим, Александрия, 1924, стр. 64. В. Тарн. Эллинистическая цивилизация, М., 1949, стр. 167 сл. С. Трубецкой. Учение о Логосе, стр. 7 сл. Описание древней Александрии см. у Страбона География, XVII, 7–9.

9 Война с Индией длилась с 307 по 301 г. (Аппиан, Сирийские дела, 5 ВДИ, 1946, № 4).

ды¹⁰. Индия перестает быть для греков сказочной страной, и античные ученые уже дают ее описания¹¹.

При внуке Чандрогупты Ашоке (273–232 г. до Р.Х.) образуется обширное индийское государство, охватывающее почти весь индастанский полуостров¹². Ашока становится покровителем буддизма. Он созывает в Паталипутре буддийский собор для примирения сект, возникших внутри новой религии, сооружает буддийские святилища. По его призыву буддийские миссионеры идут на Цейлон, в Сирию, Египет и Грецию¹³.

Если Селевкидам не удалось овладеть Индией, но зато они прочно стоят в Сирии и Малой Азии. Повсюду они проводят эллинизацию, которой никто не оказывает сопротивления. Исключение составлял Иерусалим. Там благодаря Маккавейскому восстанию (167–130 гг. до Р.Х.) религия Израиля успешно защитила себя от языческих посягательств¹⁴.

Характерной чертой эллинистической эпохи явилось распространение Косм – греческого общенародного языка¹⁵. Религия в это время идет по пути синкретизма, причем эллинизируются восточные культы и ориентализируются западные. Больших успехов достигает наука в лице таких ее представителей, как математики Архимед и Эвклид, биолог Теофраст, астроном Гиппарх – предшественник Птолемея¹⁶.

Расцветает искусство, которое хотя и лишено уже духовной силы и самобытности эллинского периода, оно дало такие шедевры, как Венера Милосская, Ника Самофракийская, Пергамский алтарь, Галикарнасский мавзолей. В эллинистическом искусстве

10 См. О. Прокофьев. Искусство Индии, стр. 52 сл. Б. Лунин. История индийской культуры, стр. 186 сл.

11 См. Страбон. География, кн. XV.

12 См. Н. Синхай, А. Барнерджи, История Индии, стр. 66 сл.

13 Об этих миссионерских походах см. в надписях Ашоки; пер. У. В. Лесевича. Буддизм по эдиктам царя Ашоки Великого (в приложении к перев. книги Э. Арнольда, Свет Азии, СПб., 1890, стр. 212).

14 Маккавейское восстание описано в неканонических «Маккавейских» книгах Библии у И. Флавия, Археология, XII, 5, 6.

15 См. С. А. Жебелев. Эллинизм, 1922. стр. 18. Напомним, что и Евангелия были написаны на языке Косм.

16 См. Ф. Зелинский. Религия эллинизма, 1922. А. Б. Ранович. Эллинизм и его историческая роль. М.; Л., 1960, стр. 296 сл. Ш. Боннер. Греческая цивилизация, т. 3, стр. 234 сл.

преобладает стремление к парадной пышности и увлечение декоративностью. В скульптуре чувствуется натурализм и отсутствие глубины свойственные эпохам упадка¹⁷.

Античная философия уже не поднимается к тем вершинам, которые она знала во времена Анаксагора, Платона. Философы главное внимание обращают на этические проблемы, чуждаясь метафизики. Философия в целом приходит в упадок, нередко выражаясь в пустую риторику. Возникает сильная струя скептицизма¹⁸.

Одна из важнейших черт эллинизма – его универсализм. Культурные центры выходят из состояния обособленности. Географы описывают отдаленные страны, ученые интересуются чужеземными обычаями и воззрениями¹⁹.

В области политической происходит переход от старых демократических форм правления (в Греции) к монархизму и вождизму. Приближается время военных диктатур, получивших наиболее яркое воплощение в римском цезаризме.

В середине I в. до н. э. гегемония в эллинистическом мире переходит к римлянам. Рим, переживший стадию гражданских войн и развала республики при Цезаре, вступает в эпоху монархизма²⁰. Конец Триумвиратов приводит на вершину могущества Октавиана Августа (27 г. до Р.Х. – 14 г. по Р.Х.). Внешне соблюдая старые республиканские принципы, он становится фактически неограниченным монархом и основателем Римской империи²¹.

Господство Рима завершило дело, начатое Александром. Множество народов Востока и Запада вошло в единую империю. Понятие «римский гражданин» уничтожило национальные барьеры. Рели-

17 В. Тарн. Эллинистическая цивилизация, стр. 279 сл.

18 А. Б. Ранович, Эллинизм ... стр. 294 сл. «На философских системах александрийской эпохи особенно лежит эта печать общего декадентства столь характерного для настроения умов того времени. Основные черты александрийской эпохи – эклектизм и скептицизм». (М. Марголин, Вавилон, Иерусалим, Александрия, стр. 65).

19 См. Ш. Боннар. Греческая цивилизация, т. 3, стр. 259 сл.

20 О процессах, связанных с упадком республики, см. тонкий их анализ у М. И. Ростовцева, Рождение римской империи, 1918. История возникновения цезаризма изложена (правда, несколько пристрастно) у Т. Моммзена, История Рима, М.; Л., 1942, т. III.

21 О возникновении императорского строя, см. Н. А. Машкин. Принципы Августа. М., 1949, стр. 309 сл.

гиозная политика империи способствовала еще большему сближению различных культур²².

Возникновение Pax Romana было несомненно providенциальным событием. Оно подготовило почву для проповеди Евангелия, которой предшествовала встреча культур и религий²³.

Хотя эллинизм фактически ограничивался лишь рамками государства диадохов, а затем Римской державы, мы должны прежде чем рассмотреть религиозно-философские идеи античности, остановиться на Индии. Тот факт, что Индия входила в эпоху эллинизма в контакты с Западом и даже имела влияние на античных мыслителей (напр. на Аполлония Тианского), позволяет в какой-то степени рассматривать ее параллельно с западной культурой.

2. Буддизм Махаяны

В историографии буддизма очень часто можно найти параллели между буддизмом и христианством. Иные даже утверждают, что постепенное обоготворение Будды есть нечто аналогичное тому, как почитание Иисуса Христа в первохристианстве переросло в понимание Его как Сына Божия. Но это воззрение совершенно не соответствует действительности. В первохристианстве, за исключением некоторых сект, никогда не было почитания «человека Иисуса»²⁴. И в Евангелиях, и в Посланиях, и в Апокалипсисе мы всюду видим живую веру в богочеловеческого Христа Иисуса²⁵. Нигде нет указаний на то, что Христос считал Себя простым человеком. Напротив, Он ясно свидетельствует о Своем Богосыновстве. Даже

22 О религиозной политике Августа: Г. Буассье. Римская религия от Августа до Антонинов, М., 1914.

23 «Мир, которым наслаждалась римская империя после многочисленных войн, не только обеспечивает свободу передвижения по всевозможным направлениям, но и делает умы более восприимчивыми к религиозному влиянию» (В. Вальтер, Возникновение христианства и распространение его на Востоке, в «Истории человечества» Г. Гельмольта, т. IV, СПб., 1903, стр. 159).

24 Этот вопрос освящен в статье С. Булгакова «Современное арианство» в его сб. «Тихие думы», 1918.

25 О Богосознании Иисуса Христа, как оно отражено в Евангелиях, см. прекрасную заключительную главу книги С. Трубецкого, Учение о Логосе, стр. 417.

наименование «Сын Человеческий», которое Христос прилагает к Себе, носит очевидный мессианский смысл²⁶.

Совершенно иначе обстоит дело в буддизме. Будда никогда не отождествлял себя с Абсолютным началом, с Нирваной. Умирая, он говорил: «Когда я умру ... правила и наставления, какие я возвестил общине, должны заменить у вас место учителя»²⁷. Иными словами, не в себе, а в Дхамме, т.е. учении, видел Будда основу для будущего своей Сангхи. Он был бесконечно далек от понимания себя как божественного существа.

Но уже при царе Ашоке буддизм, распространившийся в Индии, начинает терять характер пессимистической философской доктрины и превращаться в религию²⁸. Первоначально главное внимание последователей Будды в широких массах было обращено на этическую сторону Дхаммы. Нравственность, возведенная Буддой, становится предметом заботы Ашоки и его окружения²⁹.

Но постепенно пробуждается, как мы видели, потребность в религиозном преклонении перед божеством. Будда отрицал Ишвару, т.е. Личного Бога. Но за этим отрицательным моментом в буддизме как религии «необходимо должен был последовать положительный, установление нового понятия об абсолютном, которое должно было явиться на место разрушения прежнего»³⁰.

Все началось с почитания памяти учителя. Буддийский поэт Асвагоша писал:

Тот, кто звался Совершенный,
Он в Ниване навсегда.
Но священные останки
светят миру до сих пор³¹.

26 Наименование Сын Человеческий в его мессианском смысле мы находим уже в Ветхом Завете в Книге пророка Даниила, а также в апокрифической книге Эноха (С. Трубецкой. Ук. соч., стр. 303 сл.).

27 Маха-париниббана-сутра, VI-

28 См. Р. Пишель. Будда, его жизнь и учение, стр. 142 сл.

29 В «Большом колонном эдикте №-2» Ашока говорит: «Что такое Дхарма? Безгрешны многие дела: милосердие, деяние, истина, чистота. Мною оказана различная милость к двуногим, четвероногим, птицам и (существам) живущим в воде. Много сделано и других добрых дел ... Пусть действуют так!» (ХДВ, стр. 418).

30 Д. В. Горохов, Буддизм и христианство, стр. 137.

31 Асвагоша. Жизнь Будды, стр. 273, русского пер.

«Ступы» или часовни с останками Будды, разделенными между городами, привлекают массы паломников. Воздвигают памятники на местах, связанных с его жизнью. Возникает культ «стопы Будды», «зуба Будды» и т.д.³² Поклонение носит уже чисто языческий характер. Но мы не должны спешить называть это просто «вырождением»³³. Скорее напротив, здесь перед нами естественные у человека поиски живого личного Божества.

Отступившие перед буддизмом брахманизм и религиозные секты начинают постепенно оказывать свое влияние на новую религию³⁴. Прежде всего здесь сыграл роль «аватаризм», свойственный Бхагавад-Гите.

Будда оставил открытым вопрос о том, прибывает ли «совершенный» в Нирване или полностью исчезает в ней. Но буддисты все больше начинают склоняться к тому, что он не исчез, а с высот неба следит за ходом вещей на земле.

Правда, группы буддийских монахов, особенно на юге, продолжают сохранять первоначальную традицию учения Гаутамы. Они называют свой путь «узким путем», Хинаяной³⁵. Но гораздо большим успехом пользуется «широкий» путь – Махаяна, который окончательно обретает формулировку к I в. до Р.Х. Махаяна не есть радикальное отрицание буддизма³⁶. Она сохраняет и учение о спасении как бегство от мира, учение о мире как недолжном, она верна «Четырем благородным истинам» и этическим заповедям Будды.

32 См. Рис-Дэвидс, Буддизм, стр. 235, В. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством, т. II, стр. 275. И. А. Подгорбунский. Буддизм, его история и основные положения его учения, в. II, 1901, стр. 191.

33 Так в частности трактует эволюцию буддизма Рис-Дэвидс, Буддизм, стр. 194 сл. Р. Пишель, Будда, стр. 152 и ряд других авторов. Но такой крупный исследователь, как О. Розенберг, не принимает их выводов.

34 В эпоху близкую к Р.Х. появляются секты языческого характера, основанные на теизме Бхагавад-Гиты (Луния, ук. соч., стр. 169).

35 Хинаяна в основном сохранилась на о. Цейлоне. (См. С. Радхакришна. Индийская философия, т. 1, стр. 502.

36 Розенберг объясняет возникновение ложной трактовки Махаяны, как чего-то чуждого «чистому» буддизму, тем, что прежде в поисках этого чистого буддизма пренебрегали последней частью Трипитаки – Абидхармапитакой, отдавая предпочтение Сутрам (См. О. Розенберг, Проблемы буддийской философии, стр. VIII). Однако если существует определенное единство в метафизике раннего и позднего буддизма, остаются фактом религиозные изменения, которые претерпел буддизм в Махаяне.

Но она заполняет религиозные пробелы, оставленные в доктрине Гаутамы.

Сначала она идет по языческому пути. Утверждается существование ряда Будды – «мануши-Будды», которые время от времени являются из божественного мира людям³⁷. Это бесспорно влияние идей Бхагавад-Гиты³⁸. Буддам – аватарам соответствуют духовные Будды – небожители («Дьяни-Будды»), которые есть не что иное как боги³⁹. Земные Будды, как и Гаутама-Будда, из эманации⁴⁰.

Но Гаутама среди них высочайший. Он «не обыкновенное божество, а дэватидэва, верховный бог богов»⁴¹. Это Будда – «самое чистейшее состояние природы, малы и ничтожны перед ним духи»⁴².

Этот Высший Будда – спаситель людей, прибегающих к нему, к Дхамме и Сангхе. «Обратитесь к нему, говорят буддисты: он и освятит и утешит и спасет души ваши»⁴³. Для спасения уже объявляя необязательным вступление в Орден. Оно может быть дано поклонением Будде. Гаутаме приписывают такие слова: «Если существа, не имеющие части в освобождении от бедствий, посеют один цветок, стремясь к Будде, они получают участие в освобождении от бедствий»⁴⁴.

Будда оказывается в роли вседержителя. Он «властитель могущества, повелитель облаков, изливающий благотворный дождь нектара судеб, пришедший из недр бытия путем небесным»⁴⁵. Своим всеведением Божественный Будда обнимает всю вселенную и в конечном счете начинает мыслиться как ее создатель⁴⁶. Он «Амитабха» – взирающий на свое творение⁴⁷. Он есть то, что Упанишады понимали под Брахманом, – он есть личный бог Ишвара, Ади-Будда,

37 См. Р. Пишель. Будда, стр. 135.

38 См. С. Радхакришна, Индийская философия, стр. 513. Горохов, Буддизм и христианство, стр. 147.

39 Горохов, Буддизм и христианство, стр. 153.

40 Там же.

41 С. Радхакришнан, Индийская философия, 1, стр. 513.

42 Цит. по Горохову. Ук. соч., стр. 148.

43 Там же.

44 Иер. Мефодий. Буддийское мировоззрение, стр. 7.

45 Цит. по Д. Горохову, Ук. соч. стр. 148.

46 С. Радхакришнан, 1, стр. 513–14.

47 Р. Пишель. Будда ... стр. 136.

«бог на небесах, имеющий имя и образ, всеведущий, вездесущий, всемогущий»⁴⁸.

Таким образом «исторический Будда, или Гаутама, превратился по принятой в Индии традиции в воплощение первичной реальности»⁴⁹.

Махаяна, имеющая в такой форме явную тенденцию к монотеизму, однако, никогда до него не достигла⁵⁰. Ее уделом, в лучшем случае, остался монизм, признающий многие божества воплощением Единого. При распространении буддизма в Тибете, Китае, Бирме, Японии он, наоборот, впитывал в себя элементы политеизма туземных народов, все более и более отходя от монотеистического пути, по которому едва не пошел буддизм в последние века перед Р.Х.⁵¹

3. Йога Патанджали

Слово Йога толкуется по-разному в индийской традиции. И эти толкования на первый взгляд взаимоисключающие. По одним слово означает «слияние», по другим – «отъединение», «разделение»⁵². Это происходит в силу того, что в йогической традиции с глубокой древности существовали две тенденции. Одна была связана с мистикой браманизма, который учил о слиянии с Божеством, а другая – с философской системой Санхьи, которая склонялась в сторону атеизма.

48 С. Радхакришнан, 1, Ук. соч. стр. 513.

49 С. Чаттерджи и Д. Датта, Введение в индийскую философию, стр. 144.

50 См. В. Д. Горохов, Буддизм и христианство, стр. 157. «Жажда души иметь живого Бога не дала буддизму ... погрузить свое божество в пустоту философского небытия». Иером. Гурий, Буддизм и христианство в их учении о спасении, стр. 117.

51 См. Б. А. Куфтин, Краткий очерк пантеона северного буддизма-ламаизма в связи с историей учения. М., 1927. В Тибете буддизм воспринял элементы туземного шаманизма. В Японии он вошел как составная часть местной религии Шинто, в Китае он испытал влияние даосизма и в свою очередь повлиял на него.

52 Продолжатель учения йоги в XIX в. С. Вивекананда производит слово «йога» от слова «його» в смысле соединять (См. Р. Родан. Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии. Собр. соч. Л., 1936, т. XX, стр. 16). Другие интерпретируют его как «разграничение» (С. Радхакришнан, Цит. соч. т. 2, стр. 197.)

Во II в. до Р.Х. эти два пути соединены в учении Патанджали, автора самого раннего йогистического трактата «Йога-Сутры»⁵³.

О самом Патанджали как о личности ничего не известно. Основателем Йогизма в прямом смысле он назван быть не может. Многовековая традиция индийской аскетической и созерцательной практики была лишь приведена им в известную систему⁵⁴. С западными современниками его роднит свойственный ему интерес к прямым задачам жизни. Подобно тому, как этические проблемы были на первом месте у стоиков и Эпикура, Патанджали обращал главное внимание на то, «каким образом спасение может быть достигнуто благодаря упорядоченной деятельности»⁵⁵.

Патанджали исходил из философского мировоззрения Санхьи, исповедующего извечный дуализм духа и материи⁵⁶. Согласно этому учению все страдания индивидуальных душ проистекают из фатальной зависимости от материи. Мокша, или спасение, обретается лишь в максимальном освобождении от уз плоти. «Освобождение означает полную свободу – свободу от оков добра, так же как и от оков зла»⁵⁷. Поэтому йога по сути дела не есть слияние с чем-то, но «отъединение» пленного духа от всего, что не есть он⁵⁸.

Для достижения этой цели Йога выработала систему, состоящую из ряда ступеней или приемов. В них включены были кроме принципов аскезы и воспитания в себе высшего сознания также и углубление чувств, контроль над вниманием, волей, дыханием, которые завершались высшим духовным самосозерцанием⁵⁹.

53 Перевод Йога-Сутр дан в книге С. Вивеканнды, Философия Йога, 1906.

54 «По существу сам Патанджали не претендовал на авторство, т.к. назвал свою работу «анушасана», т.е. не оригинальный труд, а «следующий за» (Б. Смирнов: Санхья и Йога, стр. 193).

55 С. Радхакришнан, Индийская философия, т. 2, стр. 298.

56 О дуализме в Санхе мы находим первые свидетельства в древнейшем трактате этой школы, который приписывают Капиле. Санхья-Карика. 19, 65. Там же говорится о том, что видимое бытие «по своей природе есть страдание [55].

Первоначально Санхья не носила атеистического характера, но впоследствии она радикально отвергла понятие о Боге (См. С. Вивекананда, Афоризмы Патанджали, стр. 34).

57 С. Вивекананда, Карма Йога, Спб., 1914, стр. 31.

58 М. Мюллер. Шесть систем индийской философии, стр. 268 сл.

59 Йога-Сутры, 2, 28–55. Восемь ступеней Йоги суть следующие: 1. Яшма – аскеза или воздержание, 2. Нияма – чистота, спокойствие, благоче-

Результатом этой духовно-душевно-телесной работы является, согласно учению Йоги, полная власть над природой, позволяющая йогиному совершать действия, недоступные простым смертным⁶⁰.

Среди средств или методов Йоги Патанджали неожиданно указывает на бхакти, на веру и преданность Ишваре, т.е. Богу. Но это лишь одно из средств, а не цель. Здесь нет стремления слиться с Божеством, как в брахманийской мистике. «Преданность Ишваре» только помогает йогу на пути к полной духовной свободе⁶¹.

Кто же такой Бог в мировоззрении «Йога-сутр»? Это единственный Дух, который не подвержен страданиям среди прочих духов, он свободен от всего и в этом его совершенство. Взирая на Него внутренним оком, йогиному легче следовать по трудному пути к Мокше, который он избрал⁶².

Существует мнение, что Патанджали, хотя и был под влиянием атеистической философии Санхьи, ввел понятие Ишвары как высшего духа, уступая тому тяготению к живой религии, которая так сильно в его эпоху⁶³.

стие (об этом последнем скажем ниже), 3. Асана – выработка правильного положения тела для упражнений, 4. Пранаяма – контроль над жизненной энергией и дыханием, 5. Пратяхара – отрешение от чувственного восприятия, 6. Дхарана – концентрация внимания, 7. Дхьяна – созерцание, 8. Самадхи – полное освобождение. (См. Чаттерджи и Дата. Введение в индийскую философию, стр. 257. Подробно эти ступени рассмотрены у Б. Смирнова. Санхья и Йога, стр. 197 сл. В чисто внешнем плане многие методы духовных упражнений йогов совпадают с таковыми у христианских подвижников, в частности у исихастов (см. об этом М. В. Лодыженский, Сверхсознание, II, 1915

60 См. С. Вивекананда, Философия Йога, стр. 42. Следует отметить, что Йога, связанная с овладением телесными силами, именуется Хатка-Йога. Однако изложение ее, данное в книге Рамачараки, Хатка-Йога (1914), очень далеко от подлинного йогизма и является эклектической системой, куда вошли элементы европейской науки и оккультизма.

61 Йога-Сутры, 2, 45. См. С. Вивекананда, Бхакти Йога, Пг, 1914, стр. 43, 82. Это не означает, впрочем, что Йога отрицает объективность Божественного начала. В их воззрениях «Бог – это не только объект размышления, но ... Он помогает осуществлению цели, устраняя препятствия» (С. Радхакришнан, ук. соч. стр. 325).

62 Теистические высказывания Патанджали находятся в Йога-Сутрах (1, 13–27, 2, 1, 45) и отличаются неясностью и недосказанностью. О понятии Ишвары см. М. Мюллер, Шесть систем индийской философии, стр. 282.

63 См. С. Радхакришнан, Индийская философия, т. 2, стр. 328.

В ранней йогистической литературе были сделаны попытки и обосновать бытие Божие⁶⁴. Так, указывали на различие совершенств в духовном мире как на свидетельство о необходимости существования Высшего Совершенства. Указывали на нравственный Миропорядок, определяющий воздаяние и судьбы отдельных пуруш (духовных монад), как на свидетельство деятельности Ишвары.

Но в целом ранний Йогизм не может быть назван монотеистическим учением, т.к. по его понятиям Ишвара не есть истинный Творец мира и наряду с ним существуют другие пуруши: люди и боги.

В последующие столетия Йога оказывалась все больше и больше под влиянием брахманизма и индуизма. Сами Вивекананда (см. табл. XII) интерпретирует ее в плане пантеистического мистицизма⁶⁵.

Человек в состоянии «самадхи» открывает свое тождество с Божеством. Он «пробуждает частицу той бесконечной силы, которая дремала внутри него»⁶⁶. Учитель Вивекананды Рамакришна, как и сам Вивекананда, утверждал, что часто входил в «самадхи»⁶⁷.

Но если в нейогизме благоволение, «бхакти» стала уже чем-то большим, чем простое средство (ибо явилась конечная цель: единение с Божеством), это не означает поворота Йогизма к чистому единобожию.

Рамакришна, следуя традициям Гиты и индуизма, исповедовал полиморфизм Божественного начала в мире. Согласно его воззре-

64 Йога-Сутры, 1, 23–29, М. Мюллер. Шесть систем ... стр. 279.

65 Сами Вивекананда (1862–1902) был учеником индийского мистика Рамакришны, окончил юридический факультет Калькуттского университета и в своем лице соединил европейское просвещение и мистику Востока. Он имел большой успех, когда выступал с лекциями в Америке и на конгрессе религий. Вивекананда – один из выдающихся религиозных мыслителей прошлого столетия пытался соединить обновленный брахманизм с учением Йоги и западной философией. Он прошел большую школу аскезы и созерцания и умер в состоянии экстаза. Его книги, посвященные проповеди неоведантизма и Йоги, имели большой успех, и некоторые из них были переведены на русский язык (Биографию Вивекананды см. «Вестник Теософии» 1908 кн. IX, стр. 72, Р. Роллан. Жизнь Вивекананды, Собр. соч. т. XIX, 1-го издания. Ch. Isherwood. Ramakrishna and his disciples, Calcutta, 1965, p. 186 сл.

66 С. Вивекананда, Философия Йога, стр. 73.

67 См. Махенадра Ваг Гупта. Провозвестие Рамакришны с предсл. С. Абхедананды, Пг. 1914, стр. 130.

ниям бхакти определяет трансформации Бога в мире. «Для исполнения желаний преданных Ему людей Он проявляется в бесконечном количестве форм»⁶⁸. Отсюда перекидывается мост, связующий монизм Рамакришны с самыми грубыми формами язычества, которые он в сущности готов был оправдывать.

II. КРИЗИС АНТИЧНОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ

1. Мони́зм стоиков

В свое время известный историк культуры О. Шпенглер писал – «Сущность всякой культуры – религия»¹. Когда же религиозный дух начинает угасать, общество вступает в фазу, называемую Шпенглером «цивилизацией». Эта фаза характеризуется иссяканием истоков подлинно самобытного творчества, расцвета технических достижений, нивелирующими доктринами. Такими доктринами Шпенглер считал буддизм и стоицизм². И действительно, стоицизм является в античном мире выражением пессимизма и духовного спада. То, что традиционные религии обесцениваются в глазах мыслящих людей, в конце концов приводит к меланхолической философии, фатализму и стремлению к бегству от жизни, найти покой. Даже Эпикур, учение которого стало синонимом гедонизма, считал, что «высшее наслаждение в отказе от наслаждения», и проповедовал почти аскетическую мораль³.

В этом отношении к нему был близок великий философ эпохи эллинизма Зенон (340–265 г. до Р.Х. см. табл. XIII), основатель стоического учения⁴. Его мировоззрение возвращалось от шаттической традиции идеализма к гераклитовскому видению текучей вселенной. Он во многом был близок к доктринам Будды и Санхьи.

Для него вселенная была тождественна с Божеством. Единая *fusiq* природа не имела никакого Творца, а внутри ее самой находилась творческая сила *logos spermatikos*⁵. Подобно Пуреше и Пра-

1 О. Шпенглер. Закат Европы, 1923, т. 1, стр. 363.

2 Там же, стр. 361.

3 Воззрения Эпикура не следует смешивать с популярным «эпикурейством». Эпикур исходил из представления о мире как о чем-то брошенном богами на произвол судьбы. Так как все удовольствия чувственности ведут к тревогам, лучшее устранилось от них. См. Эпикур. Отрывки из сочинений и писем, в сб. Материалисты древней Греции. М., 1955, стр. 226 и др. (Идеал Эпикура близок к эпическому идеалу стоиков) см. А. С. Шакир-Заде, Эпикур, М., 1963, стр. 107.

4 Зенон был финикийцем по происхождению и до того, как стал учителем, был торговцем. Сенека называет его великим мужем, создателем святой секты (Сенека, Письма к Луцилию, п. 33). Сочинения Зенона до нас не дошли.

5 См. Трубецкой, Учение о Логосе. стр. 44 сл. Для мирового разума у стоиков были и другие наименования: *logos* и др.

68 Там же, 23. В нашу задачу не входит разбор религиозно-этических основ Йоги. Попытку такого разбора см. в вышеуказанной книге Лодыженского, который показывает радикальное отличие христианского и индийского подвижничества, при известном сходстве их методов и путей.

крити Санхи эти два начала – материя и универсальный Разумный закон – составили *ovia* – сущность мира. Эта «сущность» была тождественна с Судьбой, которая была полноправной владычицей мироздания⁶.

Последователь Зенона Марк Аврелий писал: «Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному. Ибо все объединено Общим Порядком и служит к украшению одного и того же мира. Ведь из всего составляется единый мир, все проникает единый бог, едина сущность всего, един закон, един и разум во всех одухотворенных существах, едина истина»⁷.

Стоики верили в цикличность мироздания. Мир порождался в их представлении Божественным Огнем и в него возвращался. Эта мысль, очевидно восходящая к Гераклиту, соответствовала учению брахманизма о кальпах⁸.

«Все материальное, – говорит Марк Аврелий, – очень скоро исчезает в мировой сущности, каждое причинное начало очень скоро поглощается Мировым Разумом»⁹.

Что остается человеку? Следовать природе, это есть одно и то же, что следовать разуму. Мудрецу прилично избегать эффектов, спокойно взирать на добро и зло, творящееся под солнцем¹⁰. Он должен быть уверен, что *tisa* – Судьба – начало, которое необоримо, и полностью покориться ей. «Мы не можем изменить строя вещей». «Пусть человек считает, что то случилось, что, должно быть» – таково было убежище «атараксии» или бесстрастия, куда уходили такие мудрецы, как Эпиктет и Сенека¹¹.

Это не была религия. И тем более божество стоиков, хотя именовалось «единым», не было Богом монотеизма. Лишь только в некотором очень ограниченном смысле можно назвать «Стотический Логос» – Богом.

«Эта сила, говорит Тарн, – Бог, так как вселенная есть сознательное творение, и Бог установил законы, управляющие ею, сум-

6 См. Диоген Лаэртский, Жизнь философов, VII, 150.

7 М. Аврелий. Наедине с собой, VII, 9.

8 См. В. Тарн. Эллинистическая цивилизация, стр. 330. В. Виндельбанд, История древней философии, стр. 326.

9 М. Аврелий. Наедине с собой, VII, 10.

10 В. Виндельбанд. Ук. соч., стр. 321 сл.

11 Сенека, Письма, VII.

мировал их в том универсальном законе, который в сущности является им самим: он сам тоже повинуется созданному им закону. Это не Бог, лишенный моральных атрибутов, потому что его решения премудры и благи; звезды не слепо движутся по своим путям, а отражают его заботу о моряках и землевладельцах»¹².

Божество стоиков не чисто духовное существо. Это «эфирная пневма» т.е. дыхание или дух, начало разумное и телесное в одно и то же время¹³. Материальный вещественный характер пантеистического «Логоса» «стоиков» не позволяет отделить его от мира. Отсюда известная печать материализма на их воззрениях¹⁴.

Это учение, которое хотя и содержало в себе некоторые элементы монотеизма, но в сущности было трансформировано верой в древнюю Мойру-Судьбу, доведено до своего логического конца¹⁵. Он оставался уделом узких кругов интеллигенции, в то время как народные массы искали религиозной опоры в иноземных верованиях. Проникновение на Запад восточных культов во многом способствовало развитию религиозного синкретизма в Римской империи.

2. Религиозный синкретизм

В Римской империи религия римлян, при всем внешнем ее сходстве с греческой религией, существенно отличалась от нее по духу. Она не пережила конфликта племенных и хтонических богов, натурализм был чужд ей. Единство государства обеспечило и единство культовых принципов, в то время как в Греции царил культовый полицентризм. В гораздо большей, чем в Греции, степени в Риме религия была связана с гражданскими обязанностями, а такие анархические явления, как культ Вакха, было встречено враждебно¹⁶.

12 В. Тарн. Эллинистическая цивилизация, стр. 300.

13

14 С. Трубецкой. Учение о Логосе, стр. 41.

15 «Быстро следовавшие одна за другой в эллинистическую эпоху государственные перемены и политические катастрофы вызвали в человеке невольное чувство полной неуверенности и неустойчивости, заставляли сомневаться в силах, присущих прежним божествам. В мире господствуют не они, а Судьба ниспровергающая по своему произволу одни царства и возвышающая другие» (С. А. Жебелев. Эллинизм, стр. 99).

16 Гонения на вакханалии произошло в Риме в 186 г. до Р.Х. (См. С. Рейнак. Орфей, стр. 127).

Римляне не создали мифологию, которая украшала эллинскую религию. В богопочитании римлян царила суровая строгость и приверженность к гражданской религиозной традиции.

Ф. Ф. Зелинский в своей интересной работе о религии римлян определяет их богов как «объективация мировой Воли»¹⁷. Однако мы не видим в религии Рима никакого монотеистического зерна. И если говорить о «воле», то лучше употреблять здесь множественное число. Во всяком случае римляне, которым принадлежит слово *religio*, понимали свою веру как «связь» семьи и государства с волей невидимых существ, определяющих их устойчивость и благоденствие¹⁸.

В бурную эпоху кризиса Республики, когда Рим переживал внутривластные потрясения и одновременно превращался в мировую державу, основы старой веры были потрясены. Вслед за периодом равнодушия в образованных кругах последовал период обостренного интереса к религиозным вопросам, и богоискательство окрашивает мышление лучших людей эпохи¹⁹.

То, что характеризовало старые воззрения: (сухой формализм в представлении о богах, сухой формализм в культе и теснейшая неразрывная связь с государственным строем)²⁰, уже не отвечало той потребности в индивидуальной вере, которая пробудилась у многих римлян.

Октавиан Август великолепно понял опасность этого духовного кризиса империи и обратил свое внимание на религиозную реформу, которую он понимал как реставрацию прежних верований. Он отстраивал храмы, поддерживал жреческие коллегии, восстанавливал полузабытые святыни, выступая сам в роли *pontifex*

17 Ф. Ф. Зелинский. Рим и его религия (в его сб. «Из жизни идей»). СПб., 1907, стр. 13).

18 Там же, стр. 3–4.

19 «Всякий, кто после ознакомления с письмами Цицерона, – говорит Г. Буассье, – непосредственно перейдет к изучению переписки Марка Арелия, почувствует себя как бы в новом мире. За эти два века римское общество совершенно переменялось, и из всех испытаний и перемен самая замечательная и неожиданная состоит в том, что оно от полного неверия перешло к набожности» (Г. Буассье, Римская религия от времен Августа до Антонинов, М., 1914, стр. 3).

20 Так определяет римскую религию М. С. Корелин в своей замечательной работе: Падение античного мирозерцания. (Культурный кризис в Римской империи). СПб., 1901, стр. 7.

*maximus*²¹. Но сознавая, что этого недостаточно, и «испытывая известную слабость во внутренней политике», он пошел в религиозной реформе еще дальше²².

Следуя по стопам Александра Македонского, он стал постепенно вводить культ своего гения. С 29 г. до Р.Х. Августу начинают воздвигать храмы как божеству, воплощающему в себе саму идею государства. Единой империи должен был соответствовать единый бог, и Август полагал, что таковым можно сделать гений принцепса. Но естественно, что эта казенная религия несколько не отвечала²³ религиозным исканиям, и хотя культ императора и сохранился в Риме надолго, он не смог стать тем, чем хотел сделать его Август.

Завоевание Египта, Сирии, Иудеи, Малой Азии, Греции привело Рим в соприкосновение с восточными религиями. Август не сочувствовал, по вполне понятным причинам, чужеземным культам, но не в его власти было воспрепятствовать проникновению их в Рим. Тем более, что став провинциями единой империи, эти страны получили возможность беспрепятственно входить в культурные контакты со своим западным властелином.

Эти восточные религии уже и раньше приобрели последователей среди римлян, а теперь им был окончательно открыт путь. Римское государственное право в общем благоприятствовало распространению иноземных культов. И это привело к грандиозному процессу смешения и взаимопроникновения культов, оплодотворяющих друг друга.

«Искание Бога, проснувшееся в человеческой душе повелительной потребностью, не затрагивало государственных идеалов и не тревожило правительственную власть ... А порыв этот являлся реакцией против оскудения религиозного духа, против опшления старых верований забвением их затаенного смысла. Под покровом величавой терпимости Рима этот глубоко скрытый смысл древних культов повсюду возрождался, одухотворяя новой жизнью религиозное сознание человечества. В Элладе, в Египте, в Малой Азии, в Персии – во всех древних святилищах, вокруг всех ветхих

21 См. Н. А. Машкин. Принцип Августа. М., 1949, стр. 557.

22 Там же, стр. 568.

23 О корнях реформы Августа см. статью П. Ч-на, Обожествление государства в древнем Риме. «Странник» 1914, № 12, стр. 520 сл. Г. Буассье. Римская религия ... стр. 109 сл. Там же, стр. 564.

алтарей религиозная жизнь забила ключом, волна ее расходилась широкими кругами, и плеск ее доходил до самого Рима... То было искание синтеза всего человеческого мышления, искание разгадки всех мировых тайн и потребность мистического общения с Божеством»²⁴.

В Риме уже был известен опыт синкретизма. Ещё при Республике, ссылаясь на Сивиллины книги, ввели в пантеон греческие божества²⁵. Юпитер был отождествлен с Зевсом, Гера – с Юноной и т.д. Но это не обогатило римскую религию, а скорее унизило ее, т.к. принесло в нее мифологию, вызывавшую в те дни чаще всего лишь насмешки. А усвоение греческой философии укрепило скептическое отношение к народным богам²⁶.

Правда, находились люди, которые пытались дать мифам глубинное истолкование, но эта реставрация была обречена на неудачу²⁷.

Большое распространение получил среди римлян стоицизм, который получил в лице Эпиктета, Сенеки и Марка Аврелия своих крупнейших идеологов²⁸. Но стоицизм не только не мог освободить человека от тяжести Фатума, но напротив, призывал склониться под его ярмо.

В восточных религиях античный мир увидел обещание свободы и спасения, и в сущности, его чаяния не были тщетными, ибо Благая Весть в ее историческом земном явлении была для Рима одной из «восточных религий».

Особую популярность в эту эпоху получил Осирис-Апис, именовавшийся Серписом²⁹. Он отождествлялся с Зевсом, Дионисом, богом исцеления Асклепием, богом солнца Гелиосом. Здесь религиозное сознание шло по тому же пути отождествления, по которому шли древние фиванские жрецы. Серапис привлекал тем, что его культ обещал посмертное блаженство.

24 Ю. Н. Николаев. В поисках за Божеством, стр. 7.

25 См. С. А. Жебелев. Древний Рим, 1922, стр. 113.

26 См. Ю. Н. Корелин. Падение античного миросозерцания, стр. 15, еп. Хрисанф, Религии древнего мира, II стр. 621.

27 См. Ю. Н. Николаев. В поисках за Божеством, стр. 22.

28 О религии римских стоиков см. Э. Гэтч, Эллинизм и христианство. («Общая ист. европейской культуры» т. VI, стр. 99 сл).

29 О культе Сераписа см. статью Е. Байбакова («Богословский вестник», 1915 №№ 7–8).

Жена Осириса Исида отождествлялась с Матерью Богов, известной в самом Риме и Малой Азии. Ей посвящались мистерии, подобные древним Элевским. Посвященный проходил ряд испытаний, держа обряды и учения в глубокой тайне. В конце испытаний он получал «залог спасения», обетование посмертного торжества и радости³⁰.

Жажда искупления принимала самые разнообразные формы, вплоть до грубых полудикарских. Так, в мистериях Богини-Матери совершался обряд «тавроболии», когда посвященного обливали кровью жертвенного быка, этим он думал очиститься и обрести искупление³¹. Религии страдающего божества, которое идет на помощь гибнущим людям воскрешали древнейшие верования³². В них сквозило предчувствие грядущего спасения.

Среди этих божеств большую популярность приобрел Митра – старый арийский бог солнца³³. Он был объявлен посредником между Ахура Маздой и человеком³⁴. Своими подвигами он спасал людей, и в философских осмыслениях мифах, о нем брезжила идея Логоса. Митра был покровитель добра и правды, а в его таинствах, так же как и в мистериях Изиды, содержалось обетование спасения. Митраизм привлекал римлян, воспитанных на строгих этических правилах. Особенно широкое распространение его культ получил среди войск. Его называли «Митра-Дионис» и «Непобедимое Солнце»³⁵.

30 В мистериях Исиды, по словам Морэ, «человек побеждал тревогу и ужас мира запредельного» А. Морэ, Мистерии Изиды, в его сб. «Цари и боги Египта» М., 1914, стр. 225.

31 См. Ю. Николаев. В поисках за Божеством, стр. 17.

32 См. М. Брикнер. Страдающий бог в религиях древнего мира. СПб., 1909.

33 Там же, стр. 31. Дж. Робертсон, Митризм, РВТ, стр. 211.

34 М. Брикнер. Страдающий бог ... стр. 32.

35 «Кульм Митры был символическим изображением идеи о Непознаваемом и Неизъяснимом Божестве, единственным доступным для мышления проявлением которого является акт творчества. Символом этого Творческого Начала, этого сочетания божественной Воли и Силы, проявляющихся в мироздании, был Митра, представляемый то в образе Солнца, оживотворяющего вселенную, то в изображении могучего божественного юноши, закаляющего быка» (Ю. Николаев, В поисках за Божеством, стр. 48).

В каждой религии этого времени причудливо переплетались элементы самых различных верований: персидский дуализм, дионисизм, орфизм, египетские и вавилонские культы.

Огромное влияние получила астрология. Исследуя пути звезд, люди пытались угадать тайный смысл путей Рока. Возникали многообразные формы оккультизма и теософии – предшественников гностицизма. Повсюду ходили странствующие проповедники, которые несли восточные идеи на Запад, а западные на Восток. Аполлоний Тианский добирался до Индии и беседовал с брахманами, а египетские прорицатели открывали свои двери для желающих в самом Риме³⁶. Не удивительно, что все это сопровождалось всевозможными мистификациями и шарлатанством, которые в свою очередь давали пищу для скептиков и атеистов³⁷.

Можно ли обнаружить в этом поистине «вавилонском смешении» культов монотеизм? В чистом виде он нигде не проявлялся, но тяготение к нему было повсеместным. И в религии Сераписа, и в религии Митры, и в эзотерических доктринах мы находим это искание Единого Бога³⁸.

Мы видим это в отождествлении Зевса и Ахура Мазды, Митры и Гелиоса, Диониса и Митры. Каждому из таких синкретических богов приписывались свойства Высшего Божества³⁹. Однако «перенесение атрибутов многих богов на одного бога не означало забвения старых богов; они сливались, срачивались, теряя свою индивидуальность, но не сходя вовсе со сцены»⁴⁰.

Благодаря этому на смену политеизму приходил монизм типа египетского или индийского, когда боги становились воплощениями Единого. Это Единое мыслилось в духе пантеистической безликости, свойственной ведущей философии эпохи – стоицизма⁴¹.

36 Аполлоний Тианский был неопифагорейцем. Биография его легендарна. См. М. Корелин. Падение античного мирозерцания, стр. 119, время его жизни относят к I в. по Р.Х.

37 Там же, стр. 35.

38 В некоторых провинциях были даже попытки возродить древний солярный монотеизм (См. В. М. Штаерман, Мораль и религия угнетенных классов Римской империи, М., 1961, стр. 178).

39 См. А. Б. Ранович, Эллинизм, стр. 326.

40 Там же, стр. 325.

41 «Взволнованное мистическое чувство, таким образом, приводило человека к пантеистическому понятию о божестве, которое по существу

Но пантеизм не мог стать религией спасения, а чаяние его было главным мотивом религиозных исканий. На фоне этого становится понятным рост иудейского прозелитизма, хотя узость законничества ставила ему преграды⁴².

Таким образом, эпоха возникновения Римской империи была временем глубочайшего духовного кризиса, который когда-либо потрясал мир. Человечество стояло на перепутье.

Будь безразличен к радостям и печалям, погрузись в блаженное бесстрашие, – учили стоики и буддисты; отрешись от мира, ищи пути в Божественное Молчание, – призывали брахманы и неопифагорейцы, ищи спасения у богов-искупителей, – говорили митрасты, адепты мистерий, индийские вишнуисты, очищай себя от материи и от зла – говорили оккультисты; философы обещали радость в познании, иудеи требовали соблюдения Закона, а римский орел парил над этим хаосом духа, в котором противоположные верования и идеи смешались, как в первозданном хаосе.

Мир напряженно ждал откровения Истины. Из уст в уста передавались восточные предсказания о грядущем обновлении вселенной. Говорили, что из Иудеи выйдет Нечто для покорения мира⁴³. Вергилий в своей IV Эклоге возвещал рождение младенца, который явится основателем новой эры; иудейские сектанты ждали со дня на день Всеобщего Суда⁴⁴.

И вот на темном небе вспыхнула звезда искупления и прозвучала ангельская песнь: «слава в вышних Богу и на земли мир в человецех благоволение».

С далекого Востока шли волхвы поклониться рожденному в вертепе Младенцу. Они принесли к Его ногам все муки и чаяния языческого мира, их призвал к Его колыбели длинный путь многовекового Богоискания человечества.

одно и то же и только в различных культурах называется разными именами» (Н. Боголюбов, Философия религии, стр. 256).

42 И. Флавий, Иудейская война, VII, 3, 3.

43 Тацит. Исторические записки. V13, Светоний. Жизнеописания 12 цезарей, Веспасиан, IV, И. Флавий, Иудейская война, VI, 5, 4.

44 Это ожидание особенно ярко отразилось в литературе Кумрана и апокрифических произведениях.

ВЫВОДЫ

1. В первобытной религии наряду со следами первоначального монотеизма мы находим уже ярко выраженные стадии его разложения и замену аниматизмом, анимизмом и пандемониизмом.

2. В религии Двуречья проявляется тяготение к единобожию (особенно в культуре Мардука и личной религиозности), которое никогда не привело к монотеизму.

3. В Египте помимо пантеистического отождествления богов (в культе Птаха, Амона и Ра) была попытка введения религии единого солнечного божества Атона. Но натуралистический характер этого «солярного монотеизма» и его связь с чувственной стихией светила не позволяют видеть в нем чистого духовного единобожия.

4. В Индии с угасанием древней праарийской веры, через язычество приходят к пантеистическому монизму (Адвайта). Теизм Бхагавад-Гиты оправдывает политеизм. Учение Будды о Нирване, даже если ее истолковывать как обозначение Абсолюта, нет личного Божества и, следовательно, нет чистого монотеизма.

5. В греческой религии монотеистическая тенденция сказалась лишь в орфизме и учении Пифагора. Но она склонилась к монизму индийского типа. Все античные философы или приходили к пантеизму, или к признанию богов наряду с Высшим Божеством. Исключение составляет Анаксагор. По его λόγος не носит черты силы механической, и поэтому Анаксагор не может быть причислен к исповедникам чистого монотеизма.

6. В религии Заратустры мы находим понимание Бога, близкое к пониманию его в Ветхом Завете. Но признание злого начала делает ее дуализмом.

7. Таким образом нигде в дохристианском мире мы не находим чистого духовного единобожия, раскрытого в Ветхом Завете и в своей полноте данного через благовестие Христово.

8. Характерной чертой «естественных религий» и дохристианских философских систем было видение Вселенной как чего-то законченного и бесконечного. Только в Ветхом Завете было предвидение грядущего Царства Божия как свершения мировой истории.

9. Тем не менее приближение к монотеизму и элементы его, которые мы находим в «естественных религиях», показывают, что и «языческий мир» не был лишен отблесков Света Истины.

ПРИЛОЖЕНИЯ

П Р И Л О Ж Е Н И Е № 1

СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ ВОСТОКА

1. Ведическая литература

I. САМХИТЫ

Ведические гимны (Риг-Веда и др.)

II. БРАХМАНЫ

а/ Айтаря

б/ Каушитака

в/ Чхандогья

г/ Джайминия

д/ Тайттирия

е/ Шатапатха

IV. УПАНИШАДЫ

а/ Айтаря

б/ Каушитака

в/ Чхандогья

г/ Кена

д/ Катха

е/ Тайттирия

ж/ Брихадараньяка

з/ Мундака

и/ Прашна

к/ Шветашватара

III. АРАНЬЯКИ

а/ Айтаря

б/ Каушитака

в/ Тайттирия

г/ Брихадараньяка

2. Трипитака – буддийский канон

I. ВИНАЯ-ПИТАКА (Устав ордена)

а/ Пратимокша – устав.

б/ Кхандака – комментарий к уставу.

в/ Паривара – советы для усвоения устава.

II. СУТТА-ПИТАКА (Поучения Будды)

а/ Дикха-Никая (Махапанириббана, Тевиджа и др., всего 34 сутты).

б/ Маджхима-Никая (150 бесед).

в/ Самьютта-Никая (Джаммачакапаватана и др.).

г/ Ангуттара-Никая (2300 сутт).

д/ Кхуддака-Никая (Джаммапада, Сутта-Нипата и др., всего 15 книг).

III. АБИДХАРАМ-ПИТАКА – метафизика. Семь трактатов.

3. Авеста

1. ВЕНДИДАД – ритуальные законы.

2. ЯСНА, Гаты и др. древние гимны.

3. ВИСЕПЕРЕД – молитвы.

4. ЯШТ – мифы и вероучения.

5. БУНДЕХИШ – поздний сборник.

4. Конфуцианский канон

I. ПЯТИКНИЖИЕ

а/ И-Цзин – Книга Перемен.

б/ Шу-Цзин – Книга истории.

в/ Ши-Цзин – Книга песен.

г/ Ли-Цзи – Книга обрядов.

д/ Чюньцю – летопись.

II. СОБСТВЕННО КОНФУЦИАНСКИЕ КНИГИ

а/ Луньюй – Беседы и суждения Конфуция.

б/ Да Сюз – Великая наука.

в/ Чжун Юн – Учение о Середине.

г/ Мэн-Цзы – Изречения Менция.

д/ Сяо-Цзын – Книга о сыновнем почтении.

П Р И Л О Ж Е Н И Е № 2

КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Ввиду того, что литература по истории религии поистине необозрима, здесь указаны лишь основные источники и монографии, использованные в данной работе.

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Бл. Августин, Исповедь, М., 1914.
2. Св. Григорий Богослов, Творения, тт. 1–2, СПб., 1913.
3. Св. Григорий Нисский, Творения, т. IV, М., 1962.
4. Св. Василий Великий, Творения, т. 2, СПб., 1911.
5. Св. Иринеи Лионский, Сочинения, СПб., 1900.
6. Св. Иустин Мученик, Творения, 1864.
7. Климент Александрийский, Творения (пер. в «Ярославских Еп. Ведом., 1889–90»).
8. Сочинения древних христианских апологетов, СПб., 1895.
9. Писания Мужей апостольских, М., 1895.
10. Тертуллиан, Творения, СПб., 1847, 1–2.

ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ
О НЕХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИЯХ

1. Архангельский, Учитель Церкви Ориген (ЖМП, 1953, № 12).
2. Иванов, Вера и знания по учению христианских философов I–III вв. (ЖМП, 1955, № 5, стр. 53).
3. Болотов, Лекции по истории древней Церкви, т. II.
4. Мелиоранский, Из лекций по истории др. Церкви («Странник», 1909).
5. Попов, Лекции по патрологии, М., 1916.
6. Погорельский, Философские запросы, и искания и воззрения бл. Августина по его «Исповеди» («Странник», 1907, № 2).
7. Реверов, Защитники христианства, СПб., 1899.
8. Скворцов К., Философия отцов и учителей Церкви, Киев, 1868.
9. Сергеевский А., Отношение апологетов восточной церкви к языческой философии («Вера и Разум», 1886, т. II, ч. 1).

10. Фаррар Ф., Жизнь и труды св. Отцов и учителей Церкви, СПб., 1902, 1–2.
11. Фларет, Историческое учение об отцах Церкви, 1882, 1–3.
12. Ястребов, Учитель Церкви Климент Александрийский (ЖМП, 1952, № 7).
13. Newman J. H., Essay on the development of Christian doctrine, L. 1845.
13. Welly J., Early Christian doctrines, London, 1938.

1. ОБЩИЕ ТРУДЫ
ПО ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

1. Ахелис Т., Очерк сравнительного изучения религии, СПб., 1906.
2. Боголюбов Н., Философия религии, Киев, 1918, ч. 1.
3. Боголюбский Н., Богословие в апологетических чтениях, М., 1913.
4. Буткевич Т., Религия, её сущность и происхождение (Обзор гипотез), Харьков, 1902–4.
5. Глаголев С., Из чтений по истории религий, ч. 1, 1902.
6. Де-ла-Грассери Р., Психология религий, СПб., 1901.
7. Геффдинг Г., Философия религии, СПб., 1909.
8. Ельчанинов А., История религии, М., 1901.
9. Инокентий Херсонский, О религии христианской, Собр. соч., 1877, т. XI.
10. Кудрявцев В., О религии, её сущность и происхождение, Соч., т. II, 1898.
11. Мензис А., История религий, СПб., 1899.
12. Мюллер М., Религия как предмет сравнительного изучения, 1887.
13. Мюллер М., Сравнительная теология («Век», 1883, №№ 7–8).
14. Прайс Е., История религий, СПб., 1904.
15. Пфлейдерер О., О религии и религиях, СПб., 1909.
16. Рейнах С., Орфей. Всеобщая история религий, Париж, 1909.
17. Религиозные верования с древнейших времён до наших дней, Сборник лекций и статей иностранных учёных и публици-

стов, пер. В. А. Тимирязева. До-христианские и не-христианские верования, СПб., 1900.

18. Ренан Э., Очерки по истории религий, ч. 1, СПб., 1907.

19. Соловьёв Вл., Чтения о Богочеловечестве, Оправдание добра и др.

20. Гареев М. И., Испытания Христа в связи с историей до-христианских религий и христианской Церкви («Основы христианства», 1908, т. 3).

21. Токарев С. А., Религия в истории народов мира, М., 1964.

22. Хрисанф еп., Религии древнего мира в их отношении к христианству, тт. 1–3, 1873–79.

23. Шантепиде-ла-Оссей П., Иллюстрированная история религий, тт. 1–2, СПб., изд. Битнера.

24. Эйкен Р., Основные проблемы философии религии, СПб., 1910.

25. Muller M. A., *Essays*, v. 1–2, Leipzig, 1869.

26. Glaser P., *Die Nichtchristlichen Religionen*, Halle, 1957.

27. Douson, *Religion and Progress*, London, 1938.

28. Schmidt W. P., *Der Ursprung der Gottesidee*, b. 1–12, 1912–55.

29. Tiele, *Elements of science of religion*, 1–2, 1897–99.

30. Caird, *The evolution of religion*, vol. 1–2, 1905.

2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИИ ПЕРВОБЫТНЫХ НАРОДОВ

1. Анисимов А., Религия эвенков, М., 1958.

2. Анисимов А., Космогонические представления народов Севера, М., 1909.

3. Анисимов А., Этапы развития первобытной религии, М.

4. Введенский А., Вера в Бога, её происхождение и основания.

5. Вундт В., Элементы психологии народов, СПб., 1913.

6. Золотницкий Н., Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис, Казань, 1877.

7. Ефименко П. П., Первобытное общество, Киев, 1953.

8. Леви-Брюль Л., Первобытное мышление, М., 1930.

9. Леви-Брюль Л., Сверхъестественное в первобытном мышлении, 1937.

10. Михайловский В., Шаманство, М., 1892.

11. Обермайнер Г., Доисторический человек, СПб., 1913, т. 1.

12. Равдоникас В. И. История первобытного общества, Л., 1947, 1–2.

13. Религия наименее культурных племён, М., 1931 (сборник).

14. Религиозные верования народов СССР, М., 1931 (сборник).

15. Соловьёв В. Л. [ИЛИ Вл. ?], Мифологический процесс в древнем язычестве (соч. т. 1).

16. Соловьёв В. Л., Первобытное язычество, его живые и мёртвые остатки (Собр. соч. VI).

17. Токарев С. А., Первоначальные формы религии, М., 1963.

18. Тэйлор, Первобытная культура, М., 1939.

19. Фрезер Дж., Золотая ветвь, в. I–IV, М., 1928.

20. Шаревская Б. И., Старые и новые религии тропической Африки, М., 1964.

21. Шредер Л., Сущность и начало религии, 1909.

22. Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии, М., 1936.

23. Koppers W., *Der Urmensch und sein Weltbild*, 1950.

24. Levi-Bruhl L., *Mythologie primitive*, Paris, 1957.

25. Radin P., *Die Religion Erfahrung der Naturvolker*, 1951.

26. Schmidt, *Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte*, 1930.

3. ДРЕВНИЙ ВОСТОК. ОБЩИЕ ТРУДЫ

1. Авдиев В. И., История древнего Востока, М., 1953.

2. Андерсон Н., История вымерших цивилизаций Востока, 1898.

3. Виппер Р. Ю., Древний Восток и эгейская культура, 1916.

4. Гоммель Ф., История древнего Востока, СПб., 1095.

5. Струве В. В., История древнего Востока, М., 1941.

6. Масперо Г., Древняя история народов Востока, М., 1911.

7. Турев Б. А., История древнего Востока, Л., 1936, 1–2.

8. Finegan, *Light from the ancient past*, 1959.

9. *Cambridge ancient history*, v. I–III, 1928–29.

10. Meyer, *Geschichte der Altertums*, b. 1–3, 1925–37.

4. РЕЛИГИЯ ДВУРЕЧЬЯ

ИСТОЧНИКИ

1. Крамер С., История начинается в Шумере, М., 1965.
2. Эпос о Гильгамеше, пер. И. М. Дьяконова, М., 1961.
3. См. также ХДВ и ДМ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бецольд К. Ассирия и Вавилония, СПб., 1904.
2. Библия и Вавилон, Апологетический очерк, СПб., 1904.
3. Винклер Г. Вавилон, его история и культура, СПб., 1913.
4. Делич Ф. Вавилон и Библия, СПб., 1909.
5. Масперо Г., Ассирия, 1916.
6. Никольский М. Н., Древний Вавилон, М., 1913.
7. Рагозина З., История Халдеи, М., 1905.
8. Рагозина З., История Ассирии, СПб., 1905.
9. Рагозина З., История Мидии, СПб., 1903.
10. Редер Д. Г., Мифы и легенды древнего Двуречья, М., 1965.
11. Флитнер Н. Д., Культура и искусство Двуречья, М., 1958.
12. Dhorme, Les religions de Babilonie et Assirie, Paris, 1945.
13. Bosawen, La Bible et les monuments, Paris, 1900.
14. Kramer S., Sumerian myphology, 1961.

5. РЕЛИГИЯ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

ИСТОЧНИКИ

1. См. ХДВ, МД, ЛДЕ, ФПЕР.
2. Breasted J. H., Ancient records of Egypt, N. Y., 1927, 3.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдиев В., Древнеегипетская реформация, М., 1924.
2. Брэстед Д. Г., История Египта, тт. 1–2, М., 1915.
3. Матье М. Э., Древнеегипетские мифы, М.; Л., 1956.
4. Матье М. Э., Во времена Нефертити, М., 1965.
5. Матье М. Э., Искусство древнего Египта, М., 1964.
6. Морэ А., Во времена фараонов, М., 1913.
7. Морэ А., Цари и боги Египта, М., 1914.
8. Перепёлкин Ю. Я., Переворот Амен-Хотпа, IV, М., 1967,

т. 1.

9. Тураев Б. А., Египетская литература, М., 1920.
10. Тураев Б. А., Древний Египет, М., 1922.
11. Mercier A. V. The religion of ancient Egypt.
12. Vandien J., La religion egyptienne, Paris, 1944.
13. Schofer, Amarna in Religion und Kunst, 1931.
14. Baikie, The Amarna age, London, 1926.
15. Leenwenburg L., Echnaton, 1946.

6. ДАЛЬНИЙ ВОСТОК. ОБЩИЕ ТРУДЫ

1. Беттани и Дуглас, Великие религии Востока, М., 1899.
2. Васильев В. П., Религия Востока: конфуцианство, буддизм, даосизм, СПб., 1873.
3. Johnson S. Oriental religions and their relations to universal religion, 1–2, 1879.

7. КИТАЙ. ОБЩИЕ ТРУДЫ

1. Бичурин (от. Иоакимф), Китай в гражданском и нравственном отношении, СПб., 1848.
2. Георгиевский С., Принципы жизни Китая, СПб., 1888.
3. Симоновская Л. В., Эренбург Б. П., Юрьев М. Ф., Очерки по истории Китая, М., 1959.
4. Соловьёв Вл., Китай и Европа (Собр. соч., 2-е изд., VI).
5. Шан Юэ, Очерки истории Китая, М., 1959.
6. Шань Вэнь-Лань, Древняя история Китая, М., 1958
7. Greel H. G., The birth of China, New York, 1954.
8. Fairbank J. K., Chinese thought and institutions, 1957.

8. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КИТАЯ

ИСТОЧНИКИ

1. Изречения китайской мудрости, пер. Д. Мережковского (Соч. т. 25).
2. Великая Наука Конфуция, пер. Конисси, ВФП, 1893, № 16.
3. Книга о почитании родителей (ВФП, 1895, №№ 5–6).
4. Лао Си, Тао те Кинг, М., 1913.

5. Л а о-Ц з ы, Даодэцзин, пер. Хин-шуна, М., 1950 (см. ниже литературу).
6. М и-Т и, Учение о всеобщей любви, М., 1910.
7. П о п о в, Изречения Конфуция, учеников его и других лиц, М., 1910.
8. Середина и постоянство, пер. Конисси, М., 1895.
9. С ы м а Ц я н ь, Избранное, М., 1956.
10. Ш и ц з и н, пер. А. А. Штукина, М., 1957.
11. L e g g e J., The Chinese classics, Chanchai, 1960.
12. L e g g e J., The texts of Taoism, N.Y., 1959.

ЛИТЕРАТУРА

1. Б ы к о в Ф. С., Зарождение политической и философской мысли в Китае, М., 1967.
 2. Г е о р г и е в с к и й С., Мифические воззрения и мифы китайцев, 1892.
 3. Г л а г о л е в С., Религия Китая, 1904.
 4. К а р я г и н, Конфуций, СПб., 1891.
 5. М ю л л е р М., Религия Китая, М., 1901.
 6. П е т р о в А. А., Очерк философии Китая («Китай», 1940).
 7. Ш а н Ю э, Мифы древнего Китая, М., 1965.
 8. Я н Х и н-ш у н, Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение, М., 1950.
 9. Я н Ю н-Г о, История древнекитайской идеологии, М., 1957.
 10. S t e e l H. G., Confucius, the man and the myth, London, 1951.
 11. D a y C. B., The philosophers of China, New York, 1962.
 12. F o r k e A., The world-conception of the Chinese, L. 1925.
 13. F a n g-Y u-L a n, The spirit of Chinese philosophy, 1962.
 14. S u s u k i D. A brief history of early Chinese philosophy, 1919.
- [ARIEF - ?]
15. W a l e y A., The ways of thought in ancient China, L. 1935.

9. ИНДИЯ. ОБЩИЕ ТРУДЫ

1. Индия в древности, Сб. статей, М., 1964.
2. Л у н и я Б., История индийской культуры, М., 1960.
3. Н е р у Дж., Открытие Индии, М., 1955.
4. О с и н о в А. М., Краткий очерк истории Индии, М., 1948.

5. П а н и к а р, Очерки истории Индии, М., 1951.
6. П р о к о ф ь е в О. С., Искусство Индии, М., 1964.
7. Р а г о з и н а З., История Индии времён Риг-Веды, СПб., 1905.
8. С и н г х а Н. и Б а р н е р д ж и А., История Индии, М., 1954.
9. Т ю л я е в С. И., Искусство Индии, М., 1958.

10. ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ.

1. Б а р т А., Религии Индии, пер. под ред. С. Трубецкого, М., 1897.
2. В в е д е н с к и й А., Религиозное сознание язычества, 1902, т. 1.
3. И л ь и н Г. Ф., Религия древней Индии, М., 1959.
4. Р а д х а к р и ш н а н, Индийская философия, 1956, тт. 1–2.
5. Р а м а ч а р а к а, Религии и тайные учения Востока, М., 1913.
6. Ч а т т е р д ж и и Д а т т а, Введение в индийскую философию, 1955.
7. Ч а т т е р д ж и С., Сокровенная религиозная философия Индии, 1906.
8. G o m p e r z, Die Indische Teosophie, Iena, 1925. [GEMPERZ ???]

11. ДОБУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИНДИИ

ИСТОЧНИКИ

1. Б р и х а д а р а н ь я к а – упанишада, пер. Сыркина, М., 1964.
2. Б х а г а в а д-Г и т а, пер. Каменской, 1914.
3. В е д ы, пер. Н. Крушевского, Казань, 1879.
4. Древнеиндийская философия, Начальный период, М., 1963.
5. Д ж о н с т о н В., Отрывки из Упанишад, ВФП, 1861, № 1.
6. З а к о н ы Ману, пер. Эльмановича, М., 1960.
7. К а т х а – упанишада, пер. М. Мюллера и П. Буланже.
8. Лунный свет Санхья Истины, пер. Герасимова, 1900.
9. М а х а б х а р а т а, пер. Смирнова, тт. I–VII, 1956–63.
10. У п а н и ш а д ы, Сказание о Начикете, пер. К. Бальмонта («Зовы древности», 1908).
11. У п а н и ш а д ы, пер. Сыркина, М., 1967.

12. Ч х а н д о г ъ я – упанишада, пер. Сыркина, М., 1966.
13. The Upanishads (SBE, v. I and XV).
14. R a d h a k r i s h n a n, The Bhagavadgita, 1948.

ЛИТЕРАТУРА

1. Б р у н г о ф е р, Философия древней Индии, «Научное обозрение», 1894, 36.
2. Б у т к е в и ч Т., Упанишады Вед, 1898.
3. Д е й с с е н П., Веданта и Платон, М., 1912.
4. Д ж о н с т о н В., Бхагавадгита, ВФП, № 99.
5. М ю л л е р М., Шесть систем индийской философии, М., 1901.
6. М ю л л е р М., Философия Веданты, М., 1912.
7. Ч а т т о п а д х ъ я я, Локаята Даршана, М., 1961.
8. D e u s s e n P., The philosophy of the Upanishads.
9. В l u m f i e l d, The religion of the Veda.
10. А у р о б i n d o G h o s h, Essays on the Gita.

12. БУДДА И БУДДИЗМ

ИСТОЧНИКИ

1. А с в а г о ш а, Жизнь Будды, пер. К. Бальмонта, М., 1913.
2. Б у д д и й с к и е С у т т ы, пер. Герасимова, 1900.
3. Буддийский катехизис, 1887.
4. Гирлянда джатак, М., 1962.
5. Д х а м м а п а д а, пер. В. Топорова, М., 1960.
6. П р а т и м о к ш а, пер. Минаева, 1869.
7. С у т т а-Н и п а т а, пер. Герасимова, 1899.
8. The minor anthologies of the Pali Canon [ПРОВЕРИТЬ], I–IV, 1931–42.
9. L a l i t a- V i s t a r a, tr. by Ragendralala-Mitra, 1881–86.
10. Dialogues of Buddha, tr. by Rhys-Devids, v. I–III, 1889, 1921, 51.

ЛИТЕРАТУРА

1. А р н о л ь д Э., Свет Азии, М., 1910.
2. В а с и л ь е в, Буддизм, его догматы, история и литература, 1857–69.

3. Г а р д и Э., Будда, СПб., 1906.
4. Г о р о х о в, Буддизм и христианство, Киев, 1914.
5. Г у р и й и е р о м., Буддизм и христианство в их учении о спасении, 1908.
6. К а р я г и н, Сакия-Муни, СПб., 1904.
7. К о ч е т о в А. Н., Буддизм, М., 1965.
8. К е л л о г, Буддизм и христианство, 1899.
9. М е ф о д и й и е р о м., Буддийское мировоззрение, М., 1902.
10. М и н а е в, Буддизм, 1887.
11. О л ь д е н б е р г Г., Будда, его жизнь, учение и община, СПб., 1905.
12. П и ш е л ь Р., Будда, его жизнь и учение, М., 1911.
13. П о д г о р б у н с к и й, Буддизм, Иркутск, 1901.
14. Р и с-Д э в и д с, Буддизм, 1906.
15. Р е р и х Ю., Буддизм («Философская энциклопедия», 1960, т. 1).
16. Р о з е н б е р г О., Проблемы буддийской философии, Пг. 1918.
17. Щ е р б а ц к о й, Философское учение буддизма, Пг. 1919.
18. В а h m A., Philosophy of the Buddha, L. 1958.
19. В а р т i s t E., A Catechism of Buddhist doctrine, 1963.
20. R h y s-Devids, Gotama, the man, London, 1928. [ГОТАМА –?]

13. ГРЕЦИЯ. ОБЩИЕ ТРУДЫ

ИСТОЧНИКИ

1. Г е р о д о т, История в 10 книгах, тт. 1–8, М., 1888.
2. Д и о д о р, Историческая библиотека, I–IV, СПб., 1774–75.
3. К с е н о ф о н т, Греческая история, М., 1935.
4. П л у т а р х, Сравнительные жизнеописания ..., 1–3, М., 1961–63.
5. П о л и б и й, Всеобщая история, 1–3, 1890–99.
6. Ф у к и д и д, История, I–III, М., 1915.
7. Хрестоматия по истории древней Греции, М., 1964.
8. A selection of Greek Historical Inscription, 1946.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белых Ю., История Греции, I–II, 1905.
2. Бузескул, История Афинской демократии, 1920.
3. Валлон, История рабства в античном мире, М., 1941.
4. Грант А., Греция в век Перикла.
5. Зельин К. К., Борьба политических группировок в Аттике в VI в. до н.э., 1964.
6. Боннар Ш., Греческая цивилизация, I–III, 1958–62.
7. Пельман, Очерки греческой истории и источниковедения («Общая история европейской культуры», СПб., 1910, т. 1).
8. Сергеев В. В., История древней Греции, М., 1948.
9. Струве В. В. (ред.), Древняя Греция, М., 1956.

14. ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. Гессид, Теогония (ВЭП).
2. Гомеровы гимны (ВЭП).
3. Павсаний, Описание Эллады, 1–2, 1938.
4. Гомер, Одиссея, пер. Гнедича, М., 1960.
5. Гомер, Одиссея, пер. Жуковского, М., 1959.
6. Софокл, Драмы, I–III, 1914–15.
7. Эврипид, Театр, I–III, 1916–21.
8. Эсхил, Трагедии, М., 1937.
9. Керн О., Orphicorum fragmenta, 1922.
10. Вертолет А., Religionsgeschichte Leches Lesbuch, 1926.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтман, Греческая мифология, Л., 1937.
2. Властов Г., Теогония Гесиода и Прометей, 1897.
3. Зелинский Ф. Ф., Древнегреческая религия, Пг. 1918.
4. Зелинский Ф. Ф., История античной культуры, М., 1915, т. 1.
5. Зелинский Ф. Ф., Из жизни идей, 1–2, 1916.
6. Иванов Вяч., Дионис и прадионисийство, Баку, 1922.
7. Иванов Вяч., Эллинская религия страдающего Бога («Новый путь», 1904).
8. Иванов Вяч., Религия Диониса («Вопросы жизни», 1905, №№ 6, 7).

9. Леонтьев П., О почитании Зевса в древней Греции, 1850.
10. Лосев А. Ф., Античная мифология в её историческом развитии, 1957.
11. Лосев А. Ф., Олимпийская мифология, 1953.
12. Лосев А. Ф., Очерки античного символизма и мифологии, т.1, 1930.
13. Новосадский, Орфические гимны, 1900.
14. Шредер, Пифагор и индийские гимны, 1888, №№ 10–11.
15. Nilsson M., A history of Greek religion, Oxford, 1949.
16. Green W. Ch., Moira, Fate, Good and Evil in Greek thought, 1918.
17. Festugiere A. G., Personal religion among the Greeks, 1949.

15. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ОБЗОРЫ

1. Арним, История античной философии, СПб., 1910.
2. Асмус, История античной философии, М., 1965.
3. Виндельбанд В., История древней философии, М., 1911.
4. Гегель Г. Ф., Лекции по истории философии (Соч., тт. IX–XI, 1932–5).
5. Гомперц Т., Греческие мыслители, 1–2, 1911–12.
6. Трубецкой, Лекции по истории древней философии, 1–2, 1915.
7. Трубецкой, Метафизика в древней Греции, М., 1890.
8. Трубецкой, Учение о Логосе, М., 1906.
9. Целлер Э., Очерки истории греческой философии, М., 1913.
10. Граду J., A history of ancient philosophy, 1959.
11. Caird E., The evolution of theology in the Greek philosophy, 1919.

16. ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. Браш М., Классики философии, 1902, т. 2.
2. Гераклит, Фрагменты, пер. В. Нилендера, М., 1910.
3. Диоген Лаэртский, Жизнь, учение и изречения мужей, прославившихся в философии, 1898.

4. Маковельский О., Досократики, Казань, 1914, 1–3.
5. Материалисты древней Греции, под ред. Дынника, М., 1955.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блонский П., Этюды по истории ранней греческой философии, 1914.
2. Боголюбов Н., Кризис мифологического сознания в Индии и древней Греции, 1912.
3. Гершензон М. О., Гольфстрим, 1922.
4. Каринский М. И., Темное [?– т. е. фальшивое –? – или «тёмное»-?] свидетельство Ипполита о философе Анаксимандре, «Христианское чтение», 1881, №№ 9–10.
5. Кессиди Ф. К., Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, М., 1063.
6. Кобылина М., Милет, 1965.
7. Лосев А. Ф., История античной эстетики, М., 1963.
8. Мандес М., Огонь и душа в учении Гераклита, Одесса, 1912.
9. Михайлова Э. Н. и Чанышев А. Н., Ионийская философия, М., 1966.
10. Ницше Ф., Философия в трагическую эпоху Греции (Собр. соч., 1912, т.1).
11. Остроумов М., Фалес Милетский, Харьков, 1902.
12. Томсон Д., Первые философы, М., 1959.
13. Вигнет J., Early Greek philosophy, 1920.

17. СОКРАТ, ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ

ИСТОЧНИКИ

1. Аристотель, Метафизика, пер. Кубицкого, Л., 1934.
2. Аристотель, Физика, М., 1936 и др. соч. Аристотеля.
3. Диоген Лаэрт. (см. выше).
4. Ксенофонт, Сократические сочинения, М.; Л., 1935.
5. Платон, Сочинения, пер. В. Карпова, 1869–79; пер. Соловьёвых Вл. и М.[??], 1–2, 1899; под ред. С. А. Жебелева, 1923–29, тт. I, IV, V, IX, XIII, XI. Тимей, пер. Г. Малеванского, 1883.

ЛИТЕРАТУРА.

1. Вильденбанд В., Платон, 1904.
2. Грот Я., Очерк философии Платона., 1897.
3. Жебелев С. А., Сократ, Берлин, 1923.
4. Зибек, Аристотель, 1903.
5. Зубов В., Аристотель, 1963.
6. Карпов, Натурфилософия Аристотеля, М., 1911.
7. Орлов Е. Н., Сократ, СПб., 1897.
8. Орлов Е. Н., Платон, СПб., 1896.
9. Орлов Е. Н., Аристотель, СПб., 1937.
10. Новгородцев Н., Сократ и Платон, М., 1901.
11. Соловьёв Вл. С., Жизненная драма Платона (Собр. соч., т. VI).
12. Соловьёв Вл. С., Платон (Собр. соч. т. X).
13. Трубецкой Е., Социальная утопия Платона, М., 1908.
14. Taylor A. E., Socrates, Edinburg, 1922.
15. Goldschmidt V., La religion de Platon, 1952.
16. Stewart J. A., Platon's doctrine of ideas, Oxford, 1909.
17. Taylor A. Aristotle, New York, 1955.

18. ИРАН И ЕГО РЕЛИГИЯ

ИСТОЧНИКИ

1. Зендавеста, 4 части, пер. К. Коссовича, СПб., 1861.
2. Отрывки из Авесты, пер. Е. Бертельс («Восток», кн. 4).
3. ХДВ.
4. Avesta (SBE, I, IV, XXII, XXXI).

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев В. И., Пятый столбец Бехистунской надписи Дария I и антидэвовская надпись Ксеркса, ВДИ, 1963, № 3.
2. Абаев В. И., Антидэвовская надпись Ксеркса («Иранские языки», т. , 1945, 1).
3. Дандамаев, Иран при первых Ахменидах, М., 1963.
- 4.
5. Диллен Э., Дуализм в Авесте, СПб., 1880.
6. Дьяконов И. М., История Мидии, М.; Л., 1956.
7. Грантовский Э., Зороастризм («Философская энциклопедия», т. 2).

8. З а л е м а н К., Очерки истории древне-персидской литературы (Всеобщая история литературы, ред. Ф. Корш, т. 1, ч. 1).
9. М а к о в е л ь с к и й А. О., Авеста – памятник древней религии народов Ближнего и Среднего Востока, «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», VI, 1962.
10. М а к о в е л ь с к и й А. О., Время жизни Заратустры (Доклады АН Азербайджанского ССР, 1951, т.7, № 4).
11. М и л л е р В., Зороастри и его учение («Мир Божий», 1892).
12. М и л ь с Л., Зороастризм, РВТ, стр. 195.
13. Р а г о з и н а Э., История Мидии, СПб., 1903.
14. С т р у в е В. В., Родина зороастризма («Рабочая хроника Института Востоковедения за 1943 г.», Ташкент, 1944).
15. М а к о в е л ь с к и й А. О., «Авеста», Баку, 1960.
16. В г о w n e, A literan history of Persis, 1929.
17. S i d o k K., Bogowie, Magowe i Nafta, Warszawa, 1967.

19. ЙОГИЗМ

ИСТОЧНИКИ

1. П а т а н д ж а л и, Афоризмы (см. литературу, № 2).
2. R a j e n d r a L a l M i t r a, Yoga Aphorisms.

ЛИТЕРАТУРА

1. Б р о д о в, Ведантизм Вивекананды (сб. «Идеологические течения современной Индии», М., 1965).
2. В и в е к а н а н д а С., Философия Йога со включением афоризмов (сутр) Патанджали, 1906.
3. В и в е к а н а н д а С., Бхакти Йога, 1914.
4. В и в е к а н а н д а С., Карма Йога, СПб., 1914.
5. Р о л л а н Р., Вселенское Евангелие Вивекананды (собр. соч. 1936, т. XX).
6. С м и р н о в Б., Санхья и Йога (в приложении к переводу Махабхараты, т. VII, Ашхабад, 1963).
7. D a s g u p t a S., Yoga as philosophy and religion, L. 1924.
8. S h a s t r i H. P. Yoga, London, 1957.
9. I s h e n w o o d YsheRwood Ch., Ramakrishna and his disciples, 1965.

20. ЭЛЛИНИЗМ И РИМ

ИСТОЧНИКИ

1. А р р и а н, Походы Александра, СПб., 1837.
2. Ж а р и н о в Д. А., Н и к о л ь с к и й, Р а д ц и г С. И., Древний мир, 1922, 3.
3. И о с и ф Ф л а в и й, Иудейская война, 1900; Иудейские древности, 1900.
4. М а р к А в р е л и й, Наедине с собой, пер. С. Роговина, М., 1914.
5. П л у т а р х, Биографии, Павсаний (БКФ и др. вышеуказанные источники).
6. С в е т о н и й, Жизнеописание двенадцати цезарей, 1933.
7. С е н е к а, Письма. Избранные письма к Люцилию, СПб., 1893.
8. Т а ц и т К., Сочинения, 1–2, М., 1870.

ЛИТЕРАТУРА

1. Б а у м г а р т е н Ф., П о л а д Ф., В а г н е р Р., Эллинистическо-римская культура, СПб., 1914.
2. Б у а с ь е Г., Римская культура от Августа до Антонинов, М., 1914.
3. Б у т к е в и ч Т., Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, Харьков, 1887.
4. Ж е б е л е в С. А., Эллинизм, 1922.
5. З е л и н с к и й Ф. Ф., Религия эллинизма, 1922.
6. К о р е л и н М., Падение античного мирозерцания, СПб., 1901.
7. М а ш к и н Н. А., История древнего Рима, М., 1949.
8. М а ш к и н Н. А., Принципат Августа, М., 1948.
9. М о м м з е н Т., История Рима, т. III, 1941.
10. Н и к о л а е в Ю., В поисках за божеством, М., 1913.
11. Р а н о в и ч А. Б., Эллинизм и его историческая роль, М., 1950.
12. Т а р н В., Эллинистическая цивилизация, М., 1949.
13. Г э т ч Э., Эллинизм и христианство (Общая история европейской культуры, VI).
14. В а l t m a n R., Primitive Christianity in its contemporary setting, 1956.

21. СПРАВОЧНИКИ И ПОСОБИЯ

1. Б о т в и н н и к и д р., Мифологический словарь, 1965.
2. Пояснительный словарь к теософической литературе, М., 1912.
3. Р а д л о в Э., Философский словарь, М., 1912.
4. С н и г и р ё в Н. Д., Древний Восток, Атлас, Л., 1937.
5. Т р у б е ц к о й, Библиографический указатель книг и статей по истории религии, М., 1899.
6. Философская энциклопедия, ред. Ф. Константинова, 1960 сл.
7. Ш м и д т Г., Философский словарь, М., 1961.
8. Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона (статьи по истории религии и философии Вл. Соловьёва, Радлова, Зелинского и др.).
9. P i k e, Encyclopedia of religion and religions, L. 1951.
10. H a s H., Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 1924.
11. В a l d w i n J. M., Dictionary of philosophy and psychology, I–III.

П Р И Л О Ж Е Н И Е № 3

Важнейшие термины

- АБСОЛЮТ – Начало безусловное, самодовлеющее в своём бытии, отрешённое от всякой ограниченности.
- АВАТАР (инд.) – воплощение божества на земле.
- АДВАЙТА (инд.) – абсолютный монизм.
- АДИ-БУДДА – верховное божество позднего буддизма.
- АИД (греч.) – преисподняя античной религии.
- АНАНКЕ (греч.) – Необходимость.
- АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ – богословие, рассматривающее Бога преимущественно как Абсолютное Начало, отрешённое от всего преходящего.
- АПЕЙРОН (греч.) – Беспредельное в учении Анаксимандра.
- АТОН (егип.) – обозначение Божества в религии Эхнатона.
- АХУРАМАЗДА (иранск.) – обозначение божества в маздеизме.
- БРАХМАН (инд.) – Абсолютное начало. Это же слово означает высшую касту.
- БУДДА (инд.) – просветлённый, достигший Нирваны.
- БХАКТИ (инд.) – любовь к Богу.
- ВЕДЫ (инд.) – «Знание», священные книги брахманизма.
- ДАО (кит.) – Верховное начало в учении Лао-Цзы.
- Дхарма (инд.) – а/ закон, учение; б/ образ жизни; в/ элементарная основа преходящего мира в учении буддизма.
- ГЕДОНИЗМ (греч.) – этика, рассматривающая счастье и наслаждение как цель жизни.
- ГИЛОЗОИЗМ (греч.) – учение о всеобщей одушевлённости.
- ДЭВЫ (иранск.) – демоны у маздеистов, боги у индийцев.
- ИММАНЕНТНЫЙ (лат.) – внутренне присутствующий.
- ЙОГА (инд.) – созерцание, мистическое учение Индии.
- ИШВАРА (инд.) – Личный Бог, Творец.
- КАЛЬПА (инд.) – период мирового круговорота.
- КАРМА (инд.) – закон воздаяния.
- КШАТРИЙ (инд.) – военная каста.
- МАЙЯ (инд.) – образ преходящего мира.
- МАНТРЫ (инд.) – молитвы, заклинания.

МАХАБХАРАТА – великий индийский эпос, включающий Бхагавад-Гиту.
 МОЙРА (греч.) – Судьба.
 МОКША (инд.) – спасение, освобождение.
 МОРФЭ (греч.) – форма как образующая сила в учении Аристотеля.
 МУНИ (инд.) – молчальник, отшельник.
 НУС (греч.) – мировой разум в учении Анаксагора.
 ПАНТЕИЗМ (греч.) – учение, отождествляющее Бога и мир, отождествление богов в одном.
 ПЛЮРАЛИЗМ (лат.) – учение, предполагающее множественность начал.
 ПРАКРИТИ (инд.) – вечная материя в учении Санхьи.
 ПУРУША (инд.) – духовное начало в системе Санхьи.
 РЕИНКАРНАЦИЯ (лат.) – учение о перевоплощении.
 РИШИ (инд.) – певец, мудрец, пророк.
 САНГХА (инд.) – Орден Будды.
 СОЛЯРНАЯ РЕЛИГИЯ – обожествление солнца.
 ТРИШНА (инд.) – жажда жизни.
 ТРИПИТАКА (инд.) – буддийский канон «Три сборника».
 ТУРИЯ (инд.) – самоуглубление, экстаз, растворение личности.
 ЭЙДОС (греч.) – «идея», сверхчувственная сущность в учении Платона.
 ЭСОТЕРИЗМ (греч.) – соблюдение тайны от непосвящённых.
 ЭМАНАЦИЯ (лат.) – истечение, излияние.
 ЭЛЕАТЫ (греч.) – философы, жившие в Элее: Ксенофан, Парменид и др.
 ЭННЕАДА – священная девятка богов в египетской религии.
 ЭРОС (греч.) – созидательная сила, посредник между мирами у Платона.

П р и н я т ы е с о к р а щ е н и я

БКФ – М. Б р а ш, Классики философии, т. 1, СПб., 1902.
 ВДИ – «Вестники древней истории».
 ВФП – «Вопросы философии и психологии».
 ВЭП – В. Вересаев, Эллинские поэты, М., 1963.
 ГЭ – Греческая эпиграмма, ред. Ф. П е т р о в с к и й, М 1960.
 ДМ – Древний мир, сборник, ред. Б. А. Т у р а е в, 1917.
 ЖМНП – «Журнал Министерства народного просвещения».
 ЖМП – «Журнал Московской Патриархии».
 ЗДГР – Ф. Ф. З е л и н с к и й, Древне-греческая литература эпохи независимости, 1918, 1–2.
 ИЭ – История эстетики, т.1.
 ЛДЕ – Лирика древнего Египта.
 МДС – О. М а к о в е л ь с к и й, Досократики, тт. I–III.
 РВТ – Религиозные верования, пер. В. Тимирязева, СПб., 1900.
 ФПЕР – Ф р а н к-К а м е н е ц к и й, Памятники египетской религии в фиванский период, в. 1–2, М., 1917.
 ХДВ – Христоматия по истории древнего Востока, ред. В. Струве и Р е д е р, М., 1963.
 SBE – Sacred books of East.

О Г Л А В Л Е Н И Е

ВВЕДЕНИЕ 2

Глава I. МОНОТЕИЗМ И ПЕРВОБЫТНАЯ РЕЛИГИЯ 19

I. Вопрос о прамотеизме 20

1. Св. Писание о первобытном Откровении 20
2. Теории исконного политеизма 22
3. Причины возникновения теорий исконного политеизма 24
4. «Открытие» первобытной культуры 29
5. Следы Прамотеизма 32

II. Происхождение язычества и магии 42

1. Аниматизм 42
2. Богиня-Мать 44
3. Тотемизм, анимизм, пандемониизм 47
4. Магическое мирозерцание 50

Глава II. КЛАССИЧЕСКИЙ ВОСТОК. ДВУРЕЧЬЕ и ЕГИПЕТ 53

I. Монотеистические тенденции в религии Двуречья 54

1. Месопотамия во всемирной истории 54
2. Элементы монотеизма в религии Шумера 59
3. Религия Мардука 63
4. Личная религиозность 66

II. Солярная религия Египта 70

1. Особенности египетской религии 70
2. Внешний ход египетской истории 72
3. Возникновение египетского пантеона 74
4. Солярная религия в доамарнскую эпоху 78
5. Реформация Эхнатона 81
6. Египетская религия после Эхнатона 90

Глава III. ДАЛЬНИЙ ВОСТОК. КИТАЙ и ИНДИЯ 95

I. Элементы монотеизма в китайской философии 96

1. Основные вехи древней истории Китая 96
2. Китайская религия 97
3. Конфуций 100
4. Противники Конфуция. Лао-Цзы 102
5. Другие противники Конфуция 107

II. Следы монотеизма в ранневедической религии 109

1. Добуддийская Индия 109
2. Следы монотеизма в ранневедический период 111

III. Монизм и теизм в учении брахманов 117

1. Упанишады 117
2. Брахман и вселенная 118
3. Мокша 120
4. Бхагавад-Гита 122
5. Философские школы и секты 125

IV. Идея Нирваны в раннем буддизме 127

1. Гаутама Будда 127
2. Нирвана 129
3. Буддийская религия 133

Глава IV. ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ 135

I. Монотеистические тенденции в греческой религии 136

1. Важнейшие этапы древнегреческой религии 136
2. Религия Зевса 138
3. Дионисизм 141
4. Орфики и Пифагор 143

II. Монизм и пантеизм в досократовской философии 146

1. Ионийская натурфилософия 146
2. Ксенофан 151
3. Парменид. Элеаты 153
4. Анаксагор. Учение о Мировом Разуме 154
5. Элементы монотеизма в античной трагедии 156

III. Богословие Сократа, Платона, Аристотеля 159

1. Сократ 159
2. Внутренний путь Платона 162
3. Богословие Платона 164
4. Божество в системе Аристотеля 167

Глава V. ИРАН 171

I. Иранская религия до Заратустры 172

1. Иран и его религия 172
2. Древнейший общезарийский период 174
3. Авеста 175

II. Дуализм и генотеизм в учении Спитама Заратустры 177

1. Пурушастра Спитама Заратустра 177
2. Дуализм 179
3. Генотеизм 181
4. Дальнейшие судьбы дуалистической религии 182

Глава VI. ЭПОХА ЭЛЛИНИЗМА	185
I. Махаяна и Йога	186
1. Эллинизм	186
2. Буддизм Махаяны	190
3. Йога Патанджали	194
II. Кризис античного миросозерцания	199
1. Монизм стоиков	199
2. Религиозный синкретизм	201

ВЫВОДЫ 208

ПРИЛОЖЕНИЯ 209

Приложение № 1	210
Священные книги Востока	210
Приложение № 2	212
Краткая библиография	212
Приложение № 3	229
Важнейшие термины	229

Принятые сокращения 231