

ХЬЮСТОН СТЮАРТ ЧЕМБЕРЛЕН

«АРИЙСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ»

«Так как истина лежит вне
пределов рассудка, то она и не
может быть выражена словами»

Махабхарата

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я постарался представить здесь по возможности продуктивными те понятия, которым горячо отдавался сам в свои ранние годы и, которые имели большое влияние на ход моих мыслей — с целью вызвать в других интерес к такой работе и дать им в помощь некоторые необходимые указания. Неспециалист зовет неспециалистов к специальным вопросам, и может иной раз добиться того, что ускользнет от специалиста. Но как только неофит обретет первоначальный подъем и понимание, он должен доверить себя руководству более опытных ученых. Такое необходимое руководство к дальнейшему изучению представляет краткий список литературы в конце книги.

Я считаю свой заголовок «Арийское Миросозерцание», не вполне исключающим возражения. «Индоарийское» или, во всяком случае «древнеарийское» — было бы, пожалуй, более точным обозначением. Но как автор, так и издатель, должны были остерегаться таких непривычных, слишком научно звучащих выражений, чтобы не смутить именно тот контингент читателей, привлечение которых и было их главной целью. Поэтому здесь просят обратить особое внимание на то, что слово «арийский» в этой небольшой работе — употребляется не в его весьма спорном смысле и уж во всяком случае не в трудно определимом значении проблематической прарасы, но именно *sensu proprio*, т.е. как обозначение того народа, который несколько тысячелетий тому назад спустился с высот среднеазиатского плоскогорья в долины Инда и Ганга, и там, благодаря строгим кастовым законам, долгое время оставался свободным от всяких посторонних расовых примесей. Этот народ сам себя называл народом «арийцев», т.е. благородных, или господ.

Хьюстон Стюарт Чемберлен.
Вена, январь, 1905

ПОНЯТИЕ ГУМАНИЗМА

Еще одно великое дело гуманизма должно быть у нас выполнено; и к этому призвана арийская Индия. Когда несколько столетий тому назад весь заживо погребенный мир древнеэллинской мысли и поэзии снова восстал из пепла, то казалось, как будто мы сами — мы, *homines europaei* Линнея — вдруг вышли из подземного мрака к яркому дневному свету. Тогда только стали мы мало-помалу достигать необходимой зрелости и в нашей собственной, не эллинской задаче. Столь же могучего, хотя и совершенно иного рода влияния нужно ожидать и от точного знакомства с индоарийской мудростью и мы должны стремиться к ней со всей силой глубоко осознанной необходимости.

Культурное призвание гуманизма имеет оттого такое огромное значение, что он обогащает нас не только экстенсивно, но и интенсивно. Он не только поучает, но и образует. А образующе действовать может только пример. Поучение — это лишь тот приток материала, который я — смотря по своей организации — воспринимаю или нет, и который я, в целях этого восприятия, так или иначе обрабатываю; примером же — сама жизнь действует непосредственно на другую такую же жизнь. Пример возбуждает во мне деятельность, воодушевляет к предприимчивости, до которых сам по себе я, может быть, никогда бы и не дошел. Думая, что я только подражаю, я созидаю между тем нечто совершенно новое; именно потому, что я не могу иначе, что оригинальность есть великий закон природы, который только благодаря преступному произволу искусственно придуманной и тиранически навязанной школьной дрессировки — может стираться до такой полной неузнаваемости. Знакомство с духовной стороной эллинской жизни подействовало на нас в то время подобно благотворной перемене климата; мы оставались те же, и, однако, стали иными, так как силы, до того времени в нас дремавшие, вышли из своего оцепенения. Наше ухо, воспитанное в мире идей, которые никогда не могли быть нашими и которые мы пытались, однако по мере сил своих усвоить, с тою «глупой робостью», что в нас прославил Мартин Лютер, вдруг уловило звуки родного индоевропейского голоса. Это было призывом. То, что предшествовало, жизнь XII и XIII веков, полная возбуждения и страстных порывов, — более походило на какое-то бесцельное возникновение во мраке материнского чрева. Тут же настал день, мы стали господами нашей собственной воли и сознательно шагнули в будущее. Разумеется, это не было возрождением минувшего, как вообразили школьные мудрецы в избытке своего усердия; но зато в этом было нечто гораздо более значительное; зарождение чего-то нового, постепенный рост и укрепление нового устремления неистощимо-богатого европейского племени, рождение европейской духовной царственности. Это было влияние человека на человека, и это влияние, а не филологическое измышление, было гуманитарным в ту эпоху раскрытия бывшего человеческого величия. Знакомство с индоарийской умственной жизнью должно на нас отразиться в других направлениях, хотя и в совершенно аналогичном роде; а может быть даже и с большим проникновением до сокровеннейших глубин существа.

Причиной того, что этот факт еще не ясен для общего сознания, является — кроме широкого распространения невежества — то обстоятельство, что поступательное развитие наших знаний шло и должно было идти в обоих случаях совершенно различно. Поэтому краткий исторический обзор здесь будет уместен, как введение.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Исходною точкою возрождения латинской и эллинской литератур служит обыкновенно увлечение определенными произведениями, и только мало-помалу чисто лингвистический интерес завладевает всеобщим вниманием. В XIV веке все ученые владели латинским языком в совершенстве, греческому же они учились у современных им греков; так что, если их знания и не были филологически столь точны, зато несравненно более жизненны, чем в наше время. Они и стремились главным образом к жизненному или жизнетворческому. В 1450 году началось применение книгопечатания Гуттенберга, и уже в конце столетия в печати появились все известные тогда латинские авторы, а несколько лет спустя и все греческие. Это было пламенным порывом поработанных людей к красоте и свободе — по явленному примеру! Уже гораздо позднее грамматика этих языков стала самоцелью и тогда-то триумфальная колесница гуманизма стала все глубже погружаться в филологические топи.

С индусским языком и литературой дело обстояло совершенно иначе. Санскритский язык был совсем неизвестен; с древне-индусской литературой у нас не было даже той едва уловимой связи, которая соединяла нас с эллинской мыслью и поэзией благодаря творениям отцов церкви. Поэтому здесь филологические исследования и открытия должны были предшествовать остальному; причем задача эта оказалась настолько необъятной, сопряженной с такими почти непреодолимыми трудностями, что она и теперь еще не доведена до конца: благодаря сложной природе языка, огромной области его распространения и связанному с этим раздроблению его на наречия, а также вследствие глубокой древности многих документов и происшедших за этот период исторических. переворотов. Очень долгое время, почти до наших дней, литературные памятники доходили до нас в каких-то жалких отрывках из отрывков, да еще нередко искаженные, вследствие недостаточного знания языка. Поэтому и огромное гуманитарное значение индусского наследия для нашей, едва пробуждающейся культуры, выясняется только теперь, да и то понемногу.

Когда Анкетиль Дюперрон, истый герой среди ориенталистов, разыскал в самом сердце Персии Зенд-Авесту, привез ее в Париж и перевел (1771), среди европейских ученых разгорелся ожесточенный спор относительно ценности этого произведения; так называемые «авторитеты» высказали почти единогласно свое презрение. Так, например, немецкий ориенталист Мейнерс решил коротко и ясно: «Это та же бессмыслица, которую проповедуют индийские попы»; в то же время один из английских ученых, Вильям Джонс, в своей критике, написанной по-французски, высокомерно заявляет: «Sied il a un homme ne dans ce siecle de s'infatuer de fables indiennes?». Но Дюперрон не дал себя смутить. В 1775 г. он открыл рукопись персидского перевода нескольких древне-индусских Упанишад и издал ее на латинском языке. Вскоре он приобрел самого неожиданного союзника: вышеупомянутый Вильям Джонс был по службе переведен в Индию, и это заставило его основательно заняться санскритом; он стал все больше углубляться в «индийские басни» и признал узость своего первоначального мнения, причем воодушевление его росло год от году; он же перевел великолепные стихотворения Калидасы на английский язык и, таким образом, первый познакомил с ними мир; он предпринял труднейший перевод книги законов Ману и первый пустил в печать санскритский шрифт — словом Джонс, вместе с Дюперроном положил истинное начало нашему знакомству с духовными богатствами Индии. Эта история весьма поучительна. Пусть умникам она покажет, как неостроумно иной раз высмеивать «индийские басни».

Однако вполне правильный ход нашего ознакомления с древнеарийским наследием установился еще не скоро. Появились правда в скором времени первые грамматики санскритского языка (1805 Colebrooke, 1806 Carey, 1808 Wilkins); но уж слишком велика была, поспешность, с которой набросились на эту еще и на половину непонятую литературу. Бхагавадгита, Сахитя и другие произведения следовали быстро одно за другим. Хотя Фридрих Шлегель, в своей воодушевляющей работе «О языке и мудрости индусов» (1808) — не утратившей ценности и в наши дни — и высказывает предостережение, говоря, что необходимо «положить прочный фундамент, на котором можно было бы потом безбоязненно строить дальнейшее», однако других, филологически менее дисциплинированных, не так-то просто было удержать; какое-то опьянение охватило лучшие умы. Известно как горячо Гете и Гердер приветствовали этих первых вестников индусского с его духа на европейской территории. Они разом почувствовали и пророчески предрекали, какое высокое культурное значение может иметь этот вновь открытый источник человеческого творчества. Вскоре однако настало отрезвление, и отрезвление, которое было следствием полной невозможности освоиться в этом новом мире. Мы еще не понимали языка, а уже захотели проникнуть в самую сущность поэзии и мышления. И вот Гете, который писал когда-то:

*Если все, что влечет и чарует, жажду в нас утоляет, питает,
Землю и весь небосклон, хочешь выразить в звуке одном,
Я тебе назову Сакунталу — этим словом сказано все;*

он, когда-то не погнушавшийся вдохновиться индусским творчеством для своего собственного, лучшего поэтического произведения, теперь, смущенный и растерянный, спрашивает, возможно ли вообще процветание поэзии «при ее столкновении с темнейшей из философий и чудовищнейшей из религий».

Довольно обратить внимание на первые наши попытки ознакомиться с ядром индусского мировоззрения, с Упанишадами, чтобы понять, что таким путем никогда не могла быть выполнена никакая культурная, гуманистическая задача. Анкетиль Дюперрон первый, как сказано выше, издал в 1802 году сборник Упанишад в том именно латинском переводе, который он сделал с персидского перевода оригинального текста. Уж от одного этого двойного перетолкования должны были вкрасться неточности, тем более, что первый перевод производился без точного знания индусского умозрения, а второй и совсем без всякого его разумения.

Результат получился — в этом приходится согласиться с Гете — действительно «чудовищный». Первая фраза первой Упанишад дает об этом ясное представление: «Oum hoc verbum (esse) adkit ut sciveris, sic to maschghouli fac (de eo meditare), quod ipsum hoc verbum aadkit est...!»

Вскоре появилось, впрочем, нечто лучшее, однако все еще отрывки, и отрывки, которые были тем менее понятны, что Упанишады следует считать исторически последним продуктом, как и конечным теоретическим выводом. Для индусского ученика Упанишады являлись как бы венцом многолетнего изучения, да и то как нечто, постижение чего в полной мере еще не в его средствах и, что он должен был просто запечатлеть в памяти для будущих времен; ибо только в глубокой старости, когда человек оставит людей и уединится в глушь лесов, не только обогащенный претворенным в себе знанием, но и, прежде всего, умудренный опытом и скорбью (считая их близнецами). Только тогда, с приближением кончины, отпадет пелена скрывающей формы и уже не посредствующее, а непосредственное представление высшей, трансцендентной истины воссияет слепцу, как новый внутренний свет! Мы же, незнакомые ни с историческим развитием и самосознанием индуса — от гимнов Ригведы, подобных песням бардов, до так называемой Веданты, т.е. конца Вед — ни с тем процессом изучения, который вел к этому «концу», не понимая даже языка, мы решили просто протянуть руку и сорвать самый зрелый плод, долго и роскошно разраставшегося дерева. Один только дьявол умеет так льстиво изображать невозможное — возможным; и вот огненный меч поразил нечестивцев, изгнав их из рая, богато возделанного культурой многих тысячелетий.

Наконец, взяться за дело удалось с надлежащего конца: изучить язык, историю, неустойчивые географические очертания и общественный строй индусского народа, и тем самым создать материальные условия, необходимые для истинного уразумения. Чтобы знание индусской жизни могло нам дать такие же выгоды, какие мы получили от эллинской, необходимо было, прежде всего, установить с этой жизнью такое же тесное общение: подойти ближе к стране и к ее жителям. Это сближение было делом индологии прошлого столетия.

Наука, по справедливому замечанию Гете, только как таковая, не имеет сама по себе никакой творчески зарождающей силы; ею лишь кормятся люди науки:

*Но вам живого не создать,
Живое жизнь лишь может дать.*

Самым характерным для нашей индологии, на протяжении всего XIX века, является именно то, что она, рожденная вдохновением, ни разу не утратила этой живой внутренней силы. Она никогда не была мертвой филологией, увязшей в бездушном любовании суффиксами и префиксами. Разумеется, только очень немногие из ее адептов, отдавали себе ясный отчет в том, какое культурное значение имела совершаемая ими работа; в наших поступках бессознательное играет большую роль; так и мы, непосвященные, поскольку в наших средствах было углубиться в эту область, чувствовали более учащенное биение пульса, чем при какой-либо другой академической работе, за исключением, впрочем, некоторых отраслей естественных наук. От этих работ веет молодостью и радостными надеждами; это становится особенно ценно, если принять во внимание, что материал, по большей части, суховат и в общей массе даже утомителен. Отто Бетлингк, например, один из наиболее выдающихся индологов, до восьмидесяти лет оставался свеж и бодр духом, как юноша. Большинство этих ученых отличается более широким взглядом на мир и полной независимостью суждений, в противоположность нашим классическим филологам; гуманитарное влияние сказалось прежде всего на этих немногих знатоках: оно распутало их узко-европейские, предвзятые представления, освободив их от владычества тесных эллинских схем и подняв до уровня зрелых, сознательных «индоевропейцев».

Все эти симптомы имеют огромное значение. Индология, рожденная самою жизнью, — к жизни и возвращает. Помимо своих научных выводов, она, в сочетании с самою жизнью, — должна и зачать новую жизнь. В этом смысле ей предстоит огромная задача.

Есть, впрочем, еще весьма важная разница между естественным ходом развития эллинских и индологических исследований. Ведь если центром тяжести эллинской жизни было художественное воплощение образов, то в индусской жизни центр этот весь лежит в религиозно-философском мышлении. Эллинская филология тесно связана с поэтикой, индусская же — с философией. Вот на этот именно пункт и должна быть строжайше направлена посредствующая лупа научности, если мы будем рассматривать роскошную, почти неизмеримо богатую картину индусских верований и поэзии, индусской математики, филологии, мифологии и музыки, семейного уклада индусов и их государственного строя, их величия и падения — как нечто органически целое; а только при этом условии наука и может стать «жизнью», той жизнью, которая дает жизнь.

Пытаться понимать и обсуждать брахманскую культуру, не постигнув умозрения Яджнавалкии, было бы подобно намерению дать картину развития и значения эллинского греческого духа, обойдя Гомера. Но как постигнуть та кое умозрение, когда нет знания языка, необходимого для простого понимания поэтического произведения? Языка, к тому же, в своем роде, богатейшего, обширнейшего и оттого труднейшего в мире, такой, кроме того, гибкости и разносторонности, что, иной раз, какая-нибудь одна буква меняет весь смысл до основания. К тому же и точного знания грамматических форм было недостаточно; в этом смысле филологу приходилось быть в гораздо большей степени историком культуры. Ибо в некоторых литературных памятниках, восходящих вглубь веков и тысячелетий, многие слова и выражения претерпевали, во времени, немало изменений; почему легко могло случиться, что филолог, безукоризненно анализируя данное предложение, понять его все-таки не мог; потому что, при незнании соответствующих жизненных условий, ему не могло быть известно и многообразное

значение существительного. Макс Мюллер берет для, примера, слово *setu*, первоначально обозначавшее — мост. Но позднее, когда индоарийцы спустились со своих высот в богато орошенные долины, то оно, не теряя своего прежнего смысла, стало служить для обозначения предмета, который им не был известен в горах и для которого, следовательно, у них не было слова: для запруды, разделяющей орошенные рисовые поля. Таким образом, мост соединяет два при отсутствии моста разделенных берега, плотина же, напротив, разделяет, держит «врозь» то, что без нее было бы нераздельно и едино. Это двойственное значение связующего и разъединяющего служило метафизику для переносного обозначения некоторых более глубоких понятий, трудно поддающихся выражению и касающихся индивидуальности по существу.

Каким образом кабинетный филолог, незнакомый с Индией конкретно, мог бы набрести на это второе значение, заключенное в первом? Естественно, что смысл слова и намерение философа оставались непонятными. Следовательно, филолог и историк культуры должны были работать с неутомимым рвением, чтобы, прежде всего, установить слово за словом, фраза за фразой точный текст индусских философских сочинений, их буквальное «реальное значение» (если можно так выразиться). Но; кроме того, здесь не доставало еще одного — именно философа, человека, который не только бы знал, но и понимал.

Кто хочет понять, до какой степени был необходим такой человек, пусть возьмет двенадцать известнейших Упанишад, переведенных Максом Мюллером на английский язык (*Sacred Books of the East*, тома I и XV, вышедшие в 1879 и 1884 годах). До очень недавнего времени это было лучшим изданием вообще. Пройден уже далекий путь после появления Дюперроновских *Oupnek'hat*, и все-таки; до чего некоторые места, где мысль погружается глубже, где начинает казаться, что ночь минула и уже брезжит заря — до чего они еще полны дюперроновщины! Заслуги Макса Мюллера, как ученого и популяризатора, очень велики; он стоял на высоте филологического знания, а также и культурно-исторического; он выпустил в свет древнейшие индусские гимны и в течение полувека находился в постоянных сношениях с наиболее известными из живущих пандитов Индии. Чего же ему доставало для понимания? Ответ на этот вопрос, настолько важен для предмета настоящего очерка, что я хочу посвятить ему несколько отдельных строк.

Недоставало малости, от которой зависело все: внутренне — опытного познания того, что с таким неслыханным трудом индусские мыслители пытались закрепить в словах, не с целью создать стройную безупречную систему и не для того, чтобы доказать только, что они «правы». Но чтобы дать возможность и другим проникнуться этим несказанным. Потому что в индусском мышлении, — по крайней мере, на этой его высшей ступени, в Упанишадах, дело идет о конкретном событии, о внутреннем перерождении человека. Это было, словно героической попыткой превратить слово в дело, не то чтоб указать на трансцендентное существо в человеке, а заставить пережить его в себе.

Но для того, чтобы такое перерождение могло осуществиться сознательно — необходимо предрасположение к этому. Вечную значимость имеет во всех подобных вещах слово Христа: «могий вместить, да вместит». То же самое, но более с космической, чем с индивидуальной точки зрения, говорится в Катака-Упанишаде: «только тот, кого Он изберет — поймет Его». Можно отнести к подлинной индоарийской метафизике слова Гёте, которыми он характеризует германскую поэзию, в отличие от эллинской:

Здесь требуют вас к собственным твореньям,

И мира ждут от вас — в ответ на мир.

Эта индусская мудрость никому не вдалбливается, как моисеева космогония, и не демонстрируется, как при рационалистической логолатрии, на абаке мыслительной машины. Здесь дело идет о том, что должно быть рождено, чтобы жить; а для зарождения необходимы двое. Чтобы воспринять тот мир, который навстречу мне несет индусский мыслитель, я должен ему, в свою очередь, принести мой собственный мир, и к тому же вполне определенный. Индусская философия вся насквозь аристократична. Она с негодованием отвергает всякую пропаганду; она знает, что высшее познание доступно только избранным и знает, что только при определенных физических расовых условиях, да еще и при известном систематическом воспитании, возможно путем подбора вырастить избранное.

Ясно, что здесь мы сталкиваемся с полнейшею противоположностью семитической идее универсализма, который нашел свое окончательное выражение в магометанстве: там — демократически-абсолютное равенство под неограниченной тиранией самовластно господствующего божества, здесь — аристократия и нравственная независимость индивидуума, признанного существующим во времени: «невидимый, неосязаемый, неуловимый, неочертимый, немислимый, необозначимый, обоснованный лишь в достоверности собственного я, снимающий собою всю необъятность вселенной, успокоенный, блаженный, лишенный второго подобия, дважды неповторимый» (Мандуки-Упанишада).

Вместо этого, Максом Мюллером предвосхищается, как идеал, нечто вроде панэклектизма всех религий и философий мира — воззрение, хотя и очень распространенное, но от этого не менее чудовищное. Ибо различие есть закон природы, и Дарвин проследил тенденцию к расхождению у всех живых форм, даже там, где первоначально господствовала однородность. Человек же в некоторых отношениях должен быть признан тончайшей из всех существующих организаций, особенно в том, что касается его интеллекта. Ясно, следовательно, уже чисто эмпирически и естественнонаучно, что человеческий интеллект должен представлять собою богатейшую градацию всевозможных степеней и родов развития, и притом как в форме индивидуального различия, так и в особенности — благодаря расовому подбору. Утверждение Макса Мюллера, что между китайскими таоистами и индийскими браманами нет «никакого специфического различия», — просто чудовищно. Кто так мыслит, тому никогда не «проникнуть чутко и целомудренно в индивидуальность вещей», как того требует Шиллер. А кому недоступна индивидуальность, тому, по существу говоря, ничего недоступно. Потому что все остальное и есть то, что я назвал абакон мыслительной машины, который, конечно, всюду построен по одним и тем же началам, подобно тому, как все имеют глаза и уши. Хотя только одной до конца индивидуальной породе людей дано было узреть Олимп, населенный богами, а другой, столь же единственной, — слухом постигнуть Любовь и Смерть Изольды.

Оттого-то никто, стоявший на точке зрения Макса Мюллера, никогда не мог проникнуть в сущность вещей. Храм индоарийской мудрости, занесенный прахом и пылью веков, был открыт и очищен; недоставало малости: ключа, чтобы открыть врата, чрез которые мы могли бы в него проникнуть. Честь нахождения этого ключа принадлежит прежде всего Паулю Дейссену, профессору философии в Киле.

ПАУЛЬ ДЕЙССЕН

Смешно было бы ставить в заслугу одному лицу результаты работ, в которых принимало участие такое количество людей, от Кольбрука и Боппа, Бюрнуфа и Лассена, Бетлингга, Рота, Вебера и Уитнея и до Бюлера, Горбе, Якоби, Пишеля, Шредера, Рис Дэвидса и многих других. А между тем, почти всегда так и бывает; после долгой и тяжелой работы кто-нибудь один срывает ее плоды: надлежащий человек в надлежащую минуту. Паулю Дейссену суждено было дать нам доступ к тем творениям, в которых индусская мудрость нашла свое чистейшее выражение, и, вместе с тем, дать возможность охватить общую картину развития.

И вот наступил решительный момент; пора было взяться за дело настоящему философу-специалисту, вместо прежних импровизированных философов от филологии. Конечно, философ этот должен был обладать редкими и выдающимися данными; прежде всего, такую исключительную лингвистическую способность, чтобы овладеть в совершенстве санскритом при минимальной, в силу необходимости, затрате времени и работы на его изучение. Потому что, несмотря на все предварительные работы филологов и историков культуры, философа ожидало, прежде всего, много лингвистических проблем. Нужно было суметь открыть не одни только царские врата, но и много боковых дверей.

Если представить себе, что «Критика чистого разума» уже долгие века позабыта, что немецкий язык вымер, можно ли было бы ожидать возрождения этого произведения, если бы изучавший его не был в состоянии проследить каждый изгиб мысли в самом языке? Кроме того, философ этот должен был бы обладать ясно выраженной и очень развитой метафизической способностью.

До сих пор никто из наших ученых посредственностей или авторов руководств не умел взяться за изучение индусской философии; прирожденный нам идеализм у нас крадут, по большей части, еще в школе, а метафизику в аудиториях. Но и одной метафизике не совладать с этой задачей: без глубокого религиозного инстинкта невозможно усвоение индусской мудрости. Преимуществом Дейссена-философа было именно то, что он шел от богословия. Это был человек как будто предназначенный возвестить миру откровение индусского гения; и назначение свое он выполнил блестяще. В 1883 году появился его известный труд «Система Веданты». Во всех странах, как индологами, так и теми немногими философами, которые способны были интересоваться подобным предметом, — этот труд был признан классическим и исчерпывающим. Первым же взмахом Дейссен достиг самой вершины. Да иначе и быть не могло; ибо тот, кто не может понять индуса вполне, вообще его понимать не способен.

Но одной — даже столь превосходной — разработки Веданты никоим образом не могло быть достаточно. Истинное познание, какого бы то ни было мирозерцания, невозможно без знания подлинных произведений. Можно исчерпывающе изложить какую-нибудь систему, но не живое творчество духа, в котором отражается вся личность созидателя. Как бы подробно нам ни описывали человека, мы не составим себе о нем вполне верного представления, и когда он появится сам — неизбежно чувство поражающей новизны. Ибо главное различие не в крупных очертаниях, здесь мы скорее сходны между собою, а в тысяче мелких черточек и вещей, не поддающихся анализу, описанию и регистрации.

«Наилучшее не уясняется словами», говорит где-то Гете. И, однако же, мысли могут быть выражены только словами. Так, в конце концов, слова — несовершенные сами, но призванные выражать совершенное — медленно и постепенно насыщаются необычайной, неопишуемой, магической сущностью ни с чем несравнимой

индивидуальности; и вдруг, как молния на черном небе, сверкнет какое-нибудь одно слово! Мы в тайниках чужой души. Теперь слова — те самые слова, что принадлежат всему миру и, в определенном смысле, бывают покорны только одному — становятся вегикулом для того, что выше всяких слов, что в Таиттирийе-Упанишаде так прекрасно названо «міром» (заметим, что раннее написание слова мир было следующим: *mīr* — общество, космос; мир — покой, — *ред.*), от которого удаляются слова, бессильные его достигнуть.

Такого действия, к которому, в сущности, все и сводится, не сможет достигнуть никакой, даже проникновеннейший пересказ. Мировоззрение — это точно такой же гениальный продукт творчества, как и произведение искусства: оно несет в себе самом свою тайну, принцип невыразимой плановости своих законов. Мог ли не знать этого такой человек, как Дейссенч. И он шел упорно — *unus pro multis* — к выполнению того, чего до той поры не удавалось довести до конца целой совокупности ученых.

В 1887 году появились на немецком языке: Сутры Веданты Бадарайяны с комментарием Шанкары полностью — книга в 766 страниц мелкой и убористой печати, важнейшее теоретическое сочинение индусов по религиозной метафизике Упанишад. А в 1897 г. вышел другой том, в котором было свыше 900 страниц: 60 Упанишад Веды, переведенных с санскритского языка, снабженных введением и примечаниями.

До того времени Сутры были известны только в отрывках (английский перевод Тибо — в *Sacred Books of the East* — с того времени закончен), а самым большим сборником на европейских языках, были те самые двенадцать, которые Макс Мюллер перевел на английский язык: отсюда, даже непосвященный может судить о размерах выполненной работы. Само прославленное немецкое прилежание не могло бы, при каких угодно жертвах, привести к столь быстрому и основательному разрешению такой грандиозной задачи; здесь требовалось содействие чего-то иного, сверх усердия и учености — скажу: безупречное понимание изложенного, быстрое и интуитивное усвоение каждой мысли, зоркий глаз рыси, улавливающей значение всякого, иной раз очень отдаленного, сравнения. Мой перечень, впрочем, далеко не полон. Еще в 1894 г. Дейссен издал свою книгу: «Философия Веды до Упанишад», и в 1899 г. — «Философия Упанишад» (все книги изданы у Ф.А.Брокгауза в Лейпциге).

Теперь здание готово. Разумеется, наши познания в области индоарийского религиозно-философского мировоззрения экстенсивно должны еще сильно разрастись. Философия Санкхьи — индусский рационализм — в изложении Гарбе (1894), и его же перевод главных произведений этой школы (из которых особого внимания заслуживает «Лунный Свет Истины Санкхьи», 1891) — показывают, сколь много можно ждать в этой области. Сам Дейссен обещает нам еще целую книгу о после ведийской философии Индии; в то же время критическое изучение других продуктов индусского духа — именно великих эпических произведений — быстрыми шагами идет вперед; оно должно бросить отраженный свет на то великое деяние, беспримерное в летописях человечества, на то религиозно-мифологическое мирозерцание, которое, величественное как Гималаи, простирается от Ригведы до Шанкары, т.е. на протяжении целых тысячелетий.

Но главное, необходимое для того, чтобы истинное индоарийское мирозерцание могло быть проведено в жизнь настоящего, как культурный и гуманитарный фермент, и подействовало освобождающе на наше собственное мышление и верования, — уже сделано.

Того немногого, что здесь сказано, достаточно для исторического обзора; мне важно было дать общий набросок, сообщить первоначальное понятие о предмете, в его характерных чертах. Поэтому я и не хочу утруждать читателя перечислением всякого рода Вед, Сутр, Упанишад, Араниак и другого рода религиозно-философских писаний Индии. Беглое знакомство с энциклопедическим словарем даст возможность ориентироваться в главнейшем. Если же кто-нибудь действительно совершенно чужд еще этому богатому миру поэзии и мысли, если он не имеет ни малейшего понятия об этой литературе, которая (по вычислениям Макса Мюллера) превышает по объему и греческую, и римскую, вместе взятые, — то он обязан для пополнения этого пробела в своем образовании, прочесть прежде всего пятьдесят публичных лекций Леопольда Шредера: «Индусская культура и литература в их историческом развитии». Вместе с Мюллеровской «Индией в ее историческом мировом значении», преследующей, впрочем, несколько иные цели, — до наших дней это единственная книга, имеющаяся в нашем распоряжении, пригодная, как общее и в то же время основательное введение; она полна горячего увлечения предметом и умеренна в своих суждениях, специальна и, несмотря на это, общедоступна.

ЗНАЧЕНИЕ АРИЙСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Не обладая сам познаниями специалиста и не желая блистать заемными, я ограничусь здесь вопросами общекультурного значения и скажу, почему я считаю желательным и даже необходимым это «гуманистическое» добавление к тому великому, чем мы обязаны несравненной Элладе, и почему знакомство с древнеарийской мудростью должно и будет иметь значение не простого прироста исторического материала, но и повышения жизненной энергии.

Чтобы предвосхитить теперь же общий вывод и предпослать его, скажу: индоариец должен нам помочь уяснить себе конечные цели нашей культуры.

Я воздал хвалу классическому гуманизму, как акту освобождения. Однако же, актом этим далеко еще не завершилось дело нашей самостоятельности и независимости. Одаренность эллинов, при всем своем блеске, была во многих отношениях ограниченной; кроме того, ее проявления с первых же дней подверглись чуждым и отчуждающим влияниям. На ряду со всем тем, что дал нам эллин, он часто оставлял нас беспомощными, а порою вводил и в заблуждение. Наше освобождение от поработавших чужих представлений оставалось неполным. Именно в религиозном отношении мы еще и поныне остаемся вассалами — чтобы не сказать слугами — чужих идеалов. И через это глубочайший родник нашей сущности настолько замутился, что все наши вместе взятые научные и философские мировоззрения, даже в самых независимых умах, почти никогда не достигают истинной ясности, достоверности и творческой силы. В нас нет настоящего мужества убеждений, мы не только не смеем довести до конца нашу мысль открыто, но даже наедине сами с собой, *in foro conscientiae*, не дерзаем. Если Кант, единственный из всех, с беспощадною ясностью указывал нам, что, пока мы верим в иудейского Иегову, невозможна никакая наука, и нашим естествоиспытателям остается одна только «торжественная молитва об отпущении» («Естественная История Неба»). Если тот же Кант доказывал, что у нас не может быть не только науки, но и никакой истинной религии, пока «*deus ex machina* будет производить мировые перевороты» — это ни к чему, или почти ни к чему, не привело: потому что совершенно изъять семитическое представление о мире из того духа, которому оно было привито в раннюю пору, так же трудно, как устранить металлы из кровообращения, и хотя бы нам даже удалось преодолеть моисееву космогонию, все равно в чем-нибудь другом сейчас же вынырнет та

же самая мысль о мире, как о сплетении причин и следствий, т.е. как о чем-то исторически постижимом. Нас ведь искусственно выращивали материалистами и огромное большинство так и остаются материалистами, все равно, посещают ли они набожно обедню, или, в качестве свободных мыслителей, сидят себе дома. Между Фомаю Аквинским и Людвигом Бюхнером, по существу, нет почти никакой разницы. И это свидетельствует только о внутреннем разладе и раздвоенности в нас самих. Отсюда недостаток гармонии в нашей душевной жизни. Среди нас каждый мыслящий, благородно настроенный человек неизбежно мечется между порывом к стройному, руководящему, просветляющему жизнь религиозному мирозерцанию и полной неспособностью решительно порвать со всем этим миром церковных представлений, оставляющим человека глубоко неудовлетворенным. В индоарийском же мышлении есть все необходимое для того, чтобы возбудить нашу энергию в этом направлении и указать нам пути. Поэтому Дейссен с полным правом мог высказать следующее чаяние: «Серьезное усвоение индусской мудрости должно иметь следствием постепенный переворот в религиозном и философском мышлении Запада — переворот не столько видимый на поверхности, сколько затрагивающий последние глубины человеческого духа».

ЧИСТОТА РАСЫ

Первое свойство — чистота — исходит, конечно, не из собственной силы, а представляет собою продукт исторического промысла. Его значение касается самой сущности мышления: на протяжении всей истории духовного развития индоевропейцев одно только древне-индусское мышление, как и поэзия, осталось свободно от всякого, даже самого отдаленного, соприкосновения с семитическим духом; оттого оно так чисто, ясно, подлинно и самобытно. Как же не пасть на колени и не прильнуть благодарными устами к такому редкому источнику! Говорю это вовсе не из каких-либо кровожадных антисемитских побуждений, а только потому, что мне известно, насколько эта удивительная порода — семит, — распространяющаяся по всему миру и обладающая такую изумительную способность все себе ассимилировать — глубоко и внутренне изменяет все, к чему прикасается. Величайшие признанные авторитеты, притом вполне либеральные — как Вебер, Лассен, Ренан, Робертсон Смит — единогласно заявляют, что семит лишен настоящей творческой силы, но зато наделен совершенно исключительной способностью все усваивать. Но что такое это усвоение? Ведь, чтобы понять какую-нибудь мысль, я должен быть в состоянии как бы вторично сам ее породить, следовательно, она должна быть заложена во мне в скрытом виде, ибо творческое требует сотворца, чтобы жить. Наши индоевропейские гении ничем специфически не отличаются от той массы, из которой они вышли; напротив того, Шекспир более англичанин, чем кто-либо из его соотечественников; Шанкара — индус, со всеми его недостатками; Гомер — характерное сочетание истинно-эллинской расточительной силы созидания, и самой беззастенчивой хвастливости; Гете — гениальный и добросовестный педант, представляет собою настоящий компендий немецкого характера. Только благодаря большому развитию жизненной энергии и внутреннего огня, излучающего больше тепла и света, благодаря этой *activite de l'ame*, как говорит Дидро в своем эссе о гении, — они творят нечто неслыханное и не существовавшее ранее. Мы же, этим гениям единокровные, как бы вновь творим это в себе и после того храним, как свое исконное и постоянное владение.

Каким же образом можно ожидать такого процесса усвоения от человека совершенно чуждой расы, да еще лишенного всякой творческой способности? Я считаю это просто невозможным. И я вижу семитов, как они, от времен до вавилонских шумеро-аккадийцев и вплоть до нынешней Европы — заимствуют культуру других народов, перерабатывая ее по-своему до неузнаваемости, что, впрочем, само по себе имеет полное

оправдание и даже заслуживает признания и изумления; для нас же имеет весьма печальные последствия, потому что, едва подчинившись более сильной или хотя бы более навязчивой воле, мы уже не умеем предохранить наше собственное от искажения, как и не умеем найти удовлетворения в чужом.

Одно из наиболее достойных сожаления свойств всех индоевропейцев — это та легкость, с которою они отчуждаются от самих себя. И вот от этой-то серьезной опасности нас ничто не может оградить, ни варварское, нас же самих позорящее, гонение, ни торжественный остракизм. Антисемитизм упускает из виду два обстоятельства: во-первых, еврей никогда не был чистым семитом и не стал таковым; он имеет в крови некоторые посредствующие элементы; а из этого следует, что необходимо делать различие между тем или иным евреем и не упускать из виду, что многие евреи, так же, как и мы, жаждут освобождения от семитических представлений; во-вторых, если иудейские полусемиты, благодаря мощи своей воли и объединению в замкнутую интернациональную нацию, и представляют собою наиболее поражающий «чуждый» элемент в нашей среде, то во всяком случае не единственный. Я назвал семита лишь потому, что он один сыграл известную роль в мире идей, подобную по своему значению роли индоарийцев и родственных им духом — а может быть и телом — европейцев. Но среди нас есть другие посторонние элементы, которые тем опаснее, что остаются безымянными. Люди, которые имеют с нами большое внешнее сходство, внутренне же отличаются от нас специфически иною душою, которые не переиначивают, как семиты, до основания всего того, что от нас получают и в чем вместе с нами принимают участие, но все внутренне отравляют и портят, обращая благословение в проклятие.

Ни одна только история говорит о том, как собственно европейцы (индогерманцы) в своем стремлении на юг и запад, врезались в чуждые, этнографически сильно-смешанные элементы более низкого духовного уровня, никогда их бесследно не стирая, — и в антропологии есть указания на присутствие и постепенный рост населения, происходящего от первоначальных жителей Европы, частью скрывшихся от Ното еугораеу's высоко в горах, частью им поработенных: потомки этих первобытных туземцев быстро размножаются, благодаря своей физической и в особенности сексуальной силе, обычно связанной с относительно духовною ограниченностью, и мало-помалу пропитывают основной германский ствол. Затем следует большая примесь монгольского элемента, которая, по изысканиям Бушмана, привела к явному уменьшению емкости черепа, величины мозга, а вместе с тем и восприимчивости к культуре, короче говоря — к поглупению (см. «Archiv für Rassen und Gesellschafts-Biologie», 1904, стр. 697.). Игнатий Лойола, баск, типичный отпрыск этих прирожденных врагов нашей культуры, без всякого сравнения опаснее для нее, чем еврей.

Чем же мы можем, чем должны ограждать себя? Как устоять в этой священной и справедливой борьбе, — борьбе за собственное существование? Прежде всего, глубоко проникнувшись необходимостью этой борьбы, а затем, выработав вдумчивое и сознательное отношение к тому, что собственно нам присуще. Целым столетием пожертвовали мы ради какой-то до нелепости неограниченной терпимости; мы почти утратили чувство невозместимой важности границ, важности того индивидуального, что безвозвратно уходит, и из чего единственно исходит творчество и великие дела. Мы мчимся прямо к хаосу. Пора, давно пора опомниться! И вовсе не для того, чтобы ограничить чью-нибудь духовную свободу, а чтобы самим стать господами в своем собственном доме, чего у нас все еще нет.

Вот в этой-то крайней необходимости «опомниться» и может иметь огромное значение общение с подлинными индоарийцами. Потому что они дают нам, в сильно

сгущенных красках, картину тех же добродетелей и недостатков, какие врождены нам, при чем картина эта, хотя и не одинакова, но столь подобна нашей, что сходство между германцами (в особенности немцами), и индоарийцами в некоторых отношениях кажется более близким, чем между германцами и эллинами. Стремление символически связывать между собой все явления, пока не будет достигнуто живое (а не абстрактно постижимое) представление единства, неисчерпаемое богатство фантазии, смелый полет бесстрашной мысли, метафизическая жилка, проникновенность, единственное в своем роде преклонение перед личностью, беспристрастие, священный Ernst, склонность к аскетизму, невероятное трудолюбие, далее, успехи наук, углубленность мистики, и, с другой стороны — неповоротливость и многоречивость, недостаток вкуса, бесхарактерность, нагромождение неясных мыслей, которое идет рука об руку с ребяческой манией систематизации, постоянная готовность преувеличить ценность чужого и умалить ее в своем, собственном, и т.д., и т.д., — все это мы снова находим у индоарийцев и видим в них себя, точно в увеличительном зеркале. Все это поможет нам изучить самих себя и начисто отделить то, что нам действительно присуще, от того, что нам навязано, что в нас втиснуто и вбито, как и от всего поддельного.

БУДДИЗМ ЯВЛЕНИЕ НЕ АРИЙСКОЕ

В дополнение к этим выводам о чистоте индоарийского мышления должна быть сделана необходимая оговорка. Когда я говорю об индоарийском мирозерцании, я отнюдь не имею в виду буддизма. В том, что сам Будда был отпрыском чистейшего индоарийства, сомневаются лишь очень немногие; все, что было в нем продуктивного, он черпал из мышления своего народа. Идеалистический образ мыслей, предрасположение к метафизической глубине — все это говорит о его расе. Но в то же время, он был отступником, который коренное мирозерцание народа назвал «пустою глупостью» и который заодно с религией осудил и социальный строй. Кроме того, теперь установлено, что с самого начала буддизм был подхвачен и разнесен элементами совсем не арийскими. Исследованиями Гарбе о Санххии и Иосифа Дальмана о Будде и Махабхарате выясняется все определеннее, что всюду, где индоарийское мышление отступало от символически трансцендентного идеала в религии и от исконного аристократизма социального строя (то и другое идет всегда рука об руку) — это всегда вызывалось смешением расы с неарийскими народностями. Что касается буддизма, это уже вполне доказано. Различными исследователями давно уже было замечено, что буддизм возник в местности Индостана, наименее населенной арийцами; замечательный сам по себе, этот факт привел к установлению еще и того, что люди всех слоев населения, ранее других примкнувшие к этому движению и в качестве миссионеров разносившие по всему миру это пресловутое душеспасительное вероучение, — в большинстве случаев не могли быть арийцами. Как чума, распространялась по всей Индии это учение, враждебное всем религиозным традициям народа. Но, в конце концов, выпрямился согбенный ариец и вышвырнул врага вон. И теперь, вот уже много столетий, в Индии нет буддизма. «Только на не арийской почве, среди не арийских народностей, продолжается поклонение Будде».

Однако, творческая сила Индии была подорвана навеки. Влияние расы настолько неоспоримо, что Дальман, слова которого я здесь привожу, неизменно возвращается к этому моменту, — хотя, в качестве иезуитского патера, он вряд ли может быть заподозрен в особенном пристрастии к значению расы. Буддизм, к сожалению, в такой огромной мере заполонивший умы огромного большинства европейцев во вред всякому серьезному гуманистическому изучению индусского мышления, хотя и должен быть назван, как сказано, индоарийским по своему первоисточнику, но в дальнейшем, как и во всем своем историческом развитии, он остается явлением сплошь не арийским, антиарийским, и,

кроме того, совершенно неоригинальным. До самого последнего времени думали хоть в эпосе Махабхараты найти следы какого-нибудь продуктивного влияния буддизма; теперь же установлено, как раз обратное: здесь так же, как и всюду, буддизм только заимствовал; до последнего времени полагали, что хоть в сказках и баснях своих буддисты оставались оригинальны, а они, оказывается, в лучшем случае, брали прекрасные старинные сказки индоарийцев, искажая и сплющивая их до неузнаваемости, подобно тому, как католическая церковь искалечила наши мужественные, символически-неисчерпаемые героические сказания, превратив их в водянистые священные повествования.

Дальман приходит к выводу: «В лучшем случае, такого рода школа могла взять на себя кольпортаж чужого знания и чужих культурных приобретений. Таким образом, буддизм стал артерией, через которую другим народам сообщалась арийская культура. Его культурно-историческое призвание состояло в том, что он пересаживал на неиндийскую почву сокровища народа, выше стоящего духовно, да и то не в первоначальной форме и выполнении. Первые столетия буддизм хранил еще отпечаток брахманской культуры; но чем больше он сливался с не арийскими народами, тем резче — на арийской почве — обнаруживалась его внутренняя гнилость, тем быстрее увядала его кажущаяся краса. Основная мысль буддизма в корне враждебна всякой высшей жизни духа. В нем рождается и множится гибель всему, чем старая Индия завоевала себе почетное место в культурном развитии восточной Азии». (Buddha, 1898, стр. 215). Когда же, в последующем, Дальман называет буддизм «символом торжества разрушительной силы», то для нас становится ясным (как из его предшествовавших описаний, так и из трудов других ученых), что это за сила: чужая, не арийская раса.

Не пускаясь в далекие изыскания, довольно остановиться на правилах практической жизни, чтобы понять все неразрешимое противоречие между буддизмом и подлинным индоарийским мирозерцанием. Основной принцип индоарийцев — гармоническое слияние с природой; у буддистов — отрицание природы. Пессимизм индоарийцев относится к их общему мирозерцанию, как тьма к свету, как осень к лету и весне: после радостной юности, брака и отцовства и исполнения, гражданского долга — наступает естественное в старческом возрасте отречение от мира. И здесь отрицание воли к жизни признается, как высшая мудрость; но познание это было для них не исходным, а конечным пунктом, оно было последним плодом всей жизни, вестником близкой кончины.

То соображение, что метафизика индоарийцев, тончайшая и отвлеченнейшая, не теряет в то же время непосредственного соприкосновения с космической цельностью мира, — разве не кажется бездной, перед которой останавливается мысль? Такое явление могло быть, разумеется, следствием только органического роста; в противоположность чему, буддизм есть возмущение индивида против всего органически выросшего, против «закона»; он отрицает не только то, что его непосредственно окружает, т.е. историческое возникновение общества и учение Вед, но логически и весь общемировой порядок. Здесь пессимизм не конец, а начало: абсолютное целомудрие и абсолютная бедность — его первые законы. Точно также и во внешнем построении обеих религий бросается в глаза этот контраст: у браманов не было ни церквей, ни святых; все это было введено буддистами. А вместо мифологической метафизики с ее неустанным развитием, с этим прекрасным древнеарийским представлением о БогоЧеловеке, постоянно вновь рождающимся ради спасения мира — выступает мертвая и непогрешимая догма: «Откровения Возвышенного».

В наши дни, в эпоху смехотворного переживания псевдо-«буддистского» спорта, когда очень многие серьезно держатся мнения, что буддизм есть полное и совершенное

выражение индусской мудрости, было уместно заявить протест, кратко, но энергично. Древне-индусскими мыслителями он уже давно был заявлен. Не кто иной, как сам Шанкара, после основательного опровержения всех главных тезисов буддизма, покончил с ним следующими убийственными словами: «Таким образом, Будда проявил только свою безудержную болтливость, или же еще и ненависть свою к человеческому роду».

Итак, если я считаю индоарийское мышление свободным от всяких посторонних примесей, то я имею в виду только подлинное арийское мышление, а не продукты его вырождения в среде не арийских народов Азии.

Довольно о первом отличительном свойстве индоарийского мышления — его чистоте; перехожу теперь к рассмотрению второго.

МЫШЛЕНИЕ ЦЕЛОГО НАРОДА

Глубочайшую и вместе с тем своеобразнейшую основу этого подлинно арийского мирозерцания я вижу в том, что оно органически выросло из метафизической деятельности целого народа. Один этот факт уже порождает как исключительные свойства индоарийского мирозерцания, так и те недостатки, которых никогда не мог изъять ни один из его позднейших систематизаторов.

Важнейшим преимуществом такого положения дел нужно считать ту органичность, которая из него вытекает. То, что вырастает из жизни целого народа, питается большим количеством жизненных соков, чем гениальная фантазия какого-нибудь отдельного мечтателя. Наша европейская философия движется только параллельно с нашим миром, — она может завтра же исчезнуть без малейшего ущерба для нашей государственности; в противоположность чему, индусское мирозерцание было душою индусского народа, оно определяло внешние формы его жизни, составляя содержание его мышления, его стремлений, поступков и надежд. Эпоха высшего могущества индусского народа была также временем расцвета его метафизики; а когда философия утратила свое господствующее значение, — погиб и народ.

В наглядное пояснение того своеобразного значения, какое философия имела в Индии, я хотел бы привести сравнение, которое, на первый взгляд, может пожалуй показаться парадоксальным; но я надеюсь, что оно поможет составить более ясное представление о предмете. Я хотел бы провести параллель между индусским мышлением и эллинским искусством. Подобно греческому искусству, это мышление было силой конструктивной, создающей и, в известном смысле, наделенной непогрешимостью. В искусстве эллинов отражается художественная восприимчивость, вернее — мирозерцание целого народа; и в этом заключена вся тайна их неподражаемости. Вкус греческих художников безошибочен; это потому, что художник черпал его в не ошибающемся инстинкте всего народа. Пусть Гомер или Фидий, в отдельности, превосходили остальных мощью своих дарований: по существу этого дарования все эллинские художники были родственны между собою; то, что они творили, было всегда прекрасно; а кто не владел ни стилем, ни резцом, тот все-таки жил этим же миром, оберегал его богатства и умножал их. Его жизнь, одежда, все его стремления, убеждения и мысли принадлежали этому миру и были ему посвящены. В Греции искусство было высшим моментом человеческого бытия, что возможно только в том случае, когда оно не выделено из жизни, а, напротив, составляет с нею одну совокупность во всем разнообразии своих проявлений (Рихард Вагнер).

То самое, что в течение всей мировой истории единственный раз выпало на долю искусства, осуществилось (тоже один единственный раз) и в мышлении индусского народа. Народ, столь же беспримерно предрасположенный к спекулятивному мышлению, как греческий к художественной изобразительности, оказался поставленным в течение целого ряда столетий в такие условия, которые позволяли ему беспрепятственно культивировать свои способности. Общим результатом явилось то самое индоарийское мирозерцание, которое мы находим, прежде всего, в «священных писаниях», Упанишадах; а затем, уже полнее разработанное и снабженное философскими комментариями, оно выступает перед нами в различных Сутрах или же в поэтических образах Бхагавадгиты и других стихотворных произведений.

Всякая попытка постигнуть индусское мышление не приведет ни к каким результатам или же приведет к однобоким, если не будет принято во внимание, что здесь речь идет не о философской системе, или системах отдельных философов, а о мирозерцании целого народа мыслителей.

Что я хочу сказать словом «народ мыслителей», мне кажется, должно быть ясно само по себе после моего сопоставления с греческим народом. Я далек от нелепого утверждения, что всякий индус был непременно философом; я только говорю: различные жизненные разветвления, расходящиеся в противоположных направлениях, различные призвания и наклонности, сходились у этих людей все, как в фокусе, в одной точке: в преклонении перед мышлением. Кто сам не был мыслителем, тот поддерживал мышление тем, что в философе признавал высшее существо, которому и подчинялся беспрекословно, а выводы этого мышления служили ему руководящей нитью в жизни и основой его политических и религиозных убеждений. Мыслители же по призванию (т.е. брахманы) составляли высшую касту; самый гордый монарх спускался со своего трона, чтобы приветствовать прославленного мыслителя. Кто мог поведать о том «предвечном, что никогда не может быть доказано», того богатые осыпали золотом. Величайшей честью для всякого двора считалось присутствие возможно большего числа мыслителей.

Таким образом, мышлению и морально и материально способствовал целый народ; то, что в этом мышлении находило себе выражение нечто высшее, сознавалось более или менее каждым индусом. Эта-та общая настроенность и говорит о какой-то особенной, беспримерной склонности, простирающейся на всю нацию; едва ли можно назвать другой подобный пример.

ОРГАНИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Отсюда вытекает третье отличительное свойство индоарийского мышления, вскользь уже упомянутое выше: мышление это в высокой степени *органично*.

В противоположность нашей философии, созданной усилиями отдельных ученых, возникавшей мало-помалу, скачками от утверждений к их же опровержениям — индоарийская метафизика есть нечто органически и непрерывно созидавшееся. Такого рода мышление действует на тех из нас, европейцев, кого еще не окончательно хватил умственный паралич (Ankylosis) — точно внезапное освобождение из лабиринта разного рода системокропаний. Мы вдруг лицом к лицу сталкиваемся с природой, и как раз в той самой области, где мы настолько привыкли встречать одну только крайнюю искусственность, что едва и осмеливались предполагать здесь возможность природы вообще. Правда, природа, как говорит Гете, «проще, чем можно думать, и в то же время запутаннее, чем это доступно для понимания»; и вот эта-то близость индусского

мышления к природе и создает огромные трудности. Этого не следует упускать из виду тому, кто захотел бы успешно отдаться трудной, но благородной работе восприятия индоарийского мирозерцания из первоисточников. Потому что тогда становится ясным, что никакая, даже самая удачная и обстоятельная книга, имеющая целью более удобным путем ввести нас в этот мир, никогда не может привести к желанному результату. Чисто формальное, логическое изучение арийской философии совершенно бесцельно; оно было бы похоже на попытку ознакомиться с физиологией растений из описательной систематики. По этому поводу справедливо замечает Дейссен, что все наши обычные схемы — теология, космология, психология в приложении к индусскому мышлению являются какими-то «сосудами без дна». Втискивать это мышление в подобные схемы, значит, лишить его жизни.

Если кто-либо пожелает окончательно убедиться в том, насколько невозможно усвоение истинного значения индусской мудрости с нашей западной точки зрения — пусть прочтет в «Системе Веданты» Дейссена, на стр. 127 и 128, доказательство полной неприменимости к этому учению нашего понятия пантеизма. И все-таки его неизменно называют пантеизмом, на том единственном и весьма жалком основании, что все прочие наши ходячие понятия еще менее пригодны для обозначения индусской мысли. Мы крепко закованы в нашей систематике, точно рыцарь XIII века в своем тяжеловесном панцире, и можем выполнять только те немногие определенные движения, на которые рассчитано наше хитрое вооружение; индус при меньшей силе пользовался гораздо большей свободой.

Это свойство органичности предохраняет, в то же время, от разных наростов того преступного индивидуализма, который пытается порвать со своим коренным началом и отдаться свободной фантазии. «Чисто рассудочное изучение ведет к анархии», говорит Гете; это познали уже эллины, когда философы взяли у них верх над поэтами; в этой духовной анархии живем теперь мы, и она нам представляется свободой. Если же эта мнимая свобода, не знающая границ и изъятая из всякой органичной связности, не разрешает нам принести нашу глубокую симпатию и полное понимание тому далекому и чужому, то тем самым она сама изобличает свою лживость. Разумеется, не в нашей власти менять время и его жизненные законы; но я все-таки думаю, что если мы действительно стоим столь высоко в духовном отношении, как иной раз склонны думать, то это свое превосходство мы могли бы, между прочим, доказать и некоторым, повышением творческой силы нашей фантазии. Тот, кто ныне приступает к изучению индоарийского мышления, обязан хоть на время укротить необузданный индивидуализм своих суждений.

Это рассмотрение трех главных положительных свойств индоарийского мышления пусть будет увенчано словами Кальдерона из его комедии: «Плачь, женщина и ты победишь». В первой сцене первого акта великий испанский поэт говорит о тех ученых, которые

Все знают, ничего не узнают

И дальше:

*Что у всех сойдет за мудрость,
Кажется в одном — безумьем.*

Нечего и говорить, что в индоарийском мышлении нам многое покажется безумием, — я первый не стану опровергать этого, речь об этом еще впереди. Но пусть неопит скажет себе: здесь передо мною не разглагольствования кабинетного ученого, как

у нас; здесь — медленно возникавшая «общая мудрость» целого народа, органически выросшее произведение природы. Довольно одного этого, чтобы допустить, что в этом безумии заключено нечто, заслуживающее серьезнейшего внимания.

АЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Приобретя, таким образом, некоторые основные и ориентирующие понятия, присущим к дальнейшей разработке приобретенного, я избираю метод от внешнего к внутреннему, так как считаю его более легким, если и не наиболее правильным логически.

Прежде всего, если смотреть с чисто внешней стороны, это медленное органическое вырастание от тысячи корней само по себе приводит к одной из самых замечательных и интересных особенностей индусского мышления, никем еще не отмеченной.

В каждой области, столкновение живого органического единства с отвлеченной логичностью создает неизбежное *противоречие*. На практике противоречие это превращается в *противодействие*, как таковое, подчиняет себе все феномены жизни; поэтому великий Биша определяет жизнь вообще, как «l'ensemble des fonctions qui resistent a la mort». Также и в душевной жизни, различные силы приобретают равновесие через это — называемое противоречием — противодействие. Это основной факт в архитектонике разума. Мы встречаем его повсюду: во всех философских системах, во всех теориях, в учениях всех великих людей и в жизни всех выдающихся народов. Противоречие — это тот балансир, с помощью которого мы перебираемся через зияющую пропасть непостижимого по очень узкой перекладине нашего разума. На нас же, жителей Запада, всякое сопоставление тезисов, противоречивый характер которых нельзя отрицать, производит впечатление, прежде всего какой-то запутанности. Мы и спешим заклеить все подобное, как «бессмыслицу». Потому что, если бы мы даже вообразили, что тирания веры уже сокрушена, все равно тиски логики оставляют нам еще меньше свободы, перед ее канонами мы падаем ниц все так же беспрекословно; подобно тому, как позднейший индус, уже введенный в заблуждение, бросается под колеса Джаганната.

Оттого мы и привыкли так заботливо запрыгивать противоречия нашего мышления в самую глубину нашего мирозерцания; мы стараемся обмануть себя и других. Почти две трети наших философствований уходит на критическое уловление противоречий у других философов. В противоположность этому, у индусов противоречие признается открыто и без всяких околичностей. Как переливчатую тканью, противоречием у них облекается обнаженная истина. Бесчисленные боги, — и при этом единый мировой дух; индивидуум, обреченный на долгий ряд перевоплощений, — и, в то же время, снятие индивидуальности в тат-твам-аси («то есть ты»); этика, основанная на этом учении о переселении душ, — и несмотря на это признание: «только тот, кто еще подвластен слабостям незнания, может признавать такое переселение» (Шанкара, «Die Sutrās des Vedānta», стр. 19); свобода воли, — и необходимость; идеальность мира, его реальность и т.д. Как будто с умышленной иронией и с каким-то предвзятым пристрастием ставит индоариец в один ряд все эти учения, с точки зрения чисто логического мышления совершенно несовместимые.

Надо себе представить расстояние, разделяющее такого рода мировую мудрость и ту философию, к которой так неудержимо влечет всех наших философов-специалистов: «Principiorum philosophiae demonstratio more geometrico» Баруха Спинозы! Изумительная способность арийцев к математике достаточно сказывается в том факте, что они, которым

была противна буква, изобрели цифры, неправильно названные «арабскими», чем и открыли путь всякой высшей математике. Но в своей детской простоте и величии они никогда не дошли бы до геометрической конструкции «божества» и до вычисления добродетели по тройному правилу. Во всех индусских произведениях противоречия, как сказано, остаются явными. Поэтому читатель не найдет у них той неприкрытой простоты и обозримости, того индивидуального мышления, лишённого противоречий, которое стремится к единогласию только с самим собою. Это не система, по крайней мере, не в нашем значении слова, а скорее размышления, изыскания в области некоторого мирозерцания, предполагаемого всем известным и для всех несомненным, создававшегося органически, усилиями тысячи родственных умов и многочисленных, одно за другим следовавших поколений.

В праве ли мы называть попросту нелогичным такого рода мышление, в котором противоречия следуют непосредственно одно за другими? Не думаю. Ведь индусы имели в своей среде блестящих полемистов, и я право не знаю, может ли наша европейская философия указать на более меткое и более острое применение логического мышления, чем, например, шанкарово опровержение реализма, абсолютного идеализма и нигилизма в сутрах Веданты. Однако, нет сомнения, что, взятое в целом, индусское мирозерцание, если не нелогично, то, во всяком случае, алогично; но алогично именно в том смысле, что логика не подчиняет себе мышления, а напротив, служит ему там, где оно в ней нуждается.

МАТЕРИЯ АРИЙСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Рассмотренный вопрос ведет непосредственно к другому, который уже глубже проникает в особенность арийского мышления.

В определенном, хотя и ограниченном смысле, логика может быть названа именно внешней стороной нашего мышления, его формой; но, кроме того, существует еще материя мышления, которая, с этой точки зрения, образует его внутреннее содержание. У нас же, по примеру эллинов, создалась привычка подчеркивать форму; неизбежные противоречия — ибо вычисления никогда не дают ответа без остатка — мы, как уже было сказано, стараемся упрятать вовнутрь, влагаем их в самую материю, где они не так бросаются в глаза. Индоариец же, наоборот, в своем мышлении выдвигает прежде всего материю, а потом форму. Оттого он и делает различие между внутренним или истинным знанием и тем «незнанием» (*avidya*), которое касается именно логических форм, или, как выражается Шанкара, «всяких занятий над доказыванием и над доказуемым».

Если я делаю здесь различие между знанием внутренним и знанием внешним, то, я думаю, для всякого ясно, что я выражаюсь символически. Без помощи этого символа мне было бы трудно выяснить одно из важнейших основных свойств индусского мышления. Это мышление не является спекуляцией ради спекуляции; оно лишь повинует внутренней побудительной силе, могучей моральной потребности. Высказаться по этому вопросу кратко и вместе с тем ясно — не легко; но я все-таки хочу попытаться это сделать.

Существуют вещи, которые могут быть доказаны, и вещи, которые доказаны быть не могут. Когда ариец все свое мышление основывает на несокрушимой уверенности в моральном значении мира — своего собственного бытия и бытия всеобщего — то он строит свое мышление на «внутреннем познании», по ту сторону «всяких занятий над доказыванием». Эта «материя» не может быть получена из наблюдений над окружающей

природой. И однако же мы видим, что индоариец, уже начиная с Ригведы, неизменно смотрит на всю природу, как на нечто ему самому родственное и, следовательно, имеющее моральное значение. Сказывается это, прежде всего на его мифологии, которая, благодаря этому, до того усложнена, что те боги, которые, прежде всего, олицетворяют явления природы, являются в то же время символами внутренних сил в человеческой груди. Как будто ариец чувствует в себе потребность извлечь и бросить миру все то, что шевелится в темных недрах его существа, и как будто потом великие явления природы — ясное небо, облака, огонь и т.д. — возвращаются тем же путем, по тем же наружу прорвавшимся из глубины лучам, вторгаются в грудь человека и таинственно шепчут ему: да, друг, мы то же, что ты! Отсюда эта странная безбоязненность в отношениях древних арийцев к их «богам». У них нет определенно выраженных представлений о подчинении, а говорится совершенно запросто о «двух народах». Как говорит Дейссен: «Если у семитов Бог прежде всего господин, а человек его слуга, то у индогерманцев царит представление о Боге, как об отце, и о людях, как о детях его».

Вот здесь-то, в этом предрасположении строить свое мирозерцание, исходя из внутреннего к внешнему, и лежит зародыш неслыханного развития метафизической способности, зародыш всех великих произведений индоарийского мышления. Так, например, старый, неподдельный пессимизм индусов, их свойство распознавать страдание во всей природе — основано целиком на чувстве страдания в собственной груди; и отсюда оно уже распространяется на весь мир. Как метафизика, в качестве познания трансцендентального идеалитета эмпирического мира, имеет смысл только для метафизика, точно так же и сострадание может иметь смысл только для того, кто сам умеет страдать. Это и есть проектирование внутренних переживаний во внешнюю природу, ибо никакая наука в мире не способна доказать, что страдание существует, не может установить даже его вероятия. Страдание есть исключительно внутренний опыт.

Вспоминаю, как однажды в Женеве, где я слушал курс физиологии у известного профессора Шиффа, я зашел как-то в его лабораторию, где всех учащихся всегда ожидал дружеский прием и много поучительного. Я увидел там в корзине маленькую собачонку и хотел было ее погладить; но она подняла такой отчаянный, такой жалобный вой, что звук его и теперь еще стоит у меня в ушах: в нем мне послышался голос самой природы, и я от жалости громко вскрикнул. Но наш великий ученый, всегда кроткий и терпеливый, вдруг вышел из себя: что это за ненаучная речь? откуда я могу знать, что собака страдает? это еще должно быть доказано! Независимо от того, что наличность страдания не может быть доказана ничем на свете, так как у животных наблюдаются лишь движения, все чисто физически и вполне удовлетворительно объяснимые, — произведенное этой собаке частное сечение спинного мозга, делает весьма вероятным, что чувствительные нервы и т.д. И вот после обстоятельного технического разбора последовало такого рода заключение: утверждать я могу и должен только одно, что впечатление, воспринятое одним из оптических нервов, вызвало в качестве рефлекторного движения сотрясение голосовых связок в гортани; затем к этому был присоединен интересный экскурс о значении понятия целесообразности в свете дарвинистской гипотезы.

Шифф был, конечно, прав; я считаю его не только одним из самых крупных ученых, каких я когда-либо встречал, но и, кроме того, мыслителем самой завидной последовательности и проницательности. И если я утверждаю: Шифф прав только логически, я же знаю, что животное страдало; если я вместе с Мильтоном не принимаю его безупречного доказательства: *Plausible to the world, to me worth naught!* (достоверно для всех, ничто для меня); если я говорю, что убежден, как в своем собственном существовании, в том, что несчастная собачонка перенесла невероятные мучения физические и нравственные, покинутая теми, к кому была привязана, осужденная на

безобразные пытки, — то я утверждаю нечто, чего я не могу доказать, и в чем однако уверен так, как не уверен ни в чем другом, что можно доказать мне экспериментами и силлогизмами.

Я уже предвижу снисходительную усмешку какого-нибудь «философа»: «Все это в целом есть не что иное, как заключение по аналогии». Нет, мой милейший антиметафизик, на этот раз вы жестоко ошибетесь. Не думайте, что не признающий себя рабом логики, не уважает ее и не умеет строго соблюдать ее правил. И нам очень хорошо известно, что заключение по аналогии из всех видов умозаключений — вид наислабейший. Это ясно и из собственных размышлений, да и все мастера логики, от Аристотеля до Джона Стюарта Милля включительно, говорят и доказывают то же самое. Самый безукоризненный силлогизм и самая доказательная индукция, требуют очень часто самой тщательнейшей проверки и большой дисциплины мышления, чтобы быть признанными, наконец, как неопровержимые; как, следовательно, бледна и неустойчива после этого всякая аналогия! Но тот болезненный крик был воспринят, конечно, вне всякого сознательного процесса. Здесь имело место нечто подобное тому явлению, которое в электричестве называется «разрядом» (Kurzschluss), когда ток, вместо следования по правильно и обстоятельно устроенному проводнику, перескакивает с одного полюса на другой, рассыпая искры. Мое понимание страдания собаки было столь же далеким от всякой логики, как лесное эхо от силлогизмов; то было совершенно произвольное движение, сила и глубина которого зависел, а от степени моей собственной способности к страданию. В то время я еще не имел ни малейшего понятия об индуcском тат-твам-аси; я был настолько мало антививисекционистом, что в печати открыто защищал Шиффа. Но когда я услышал этот крик, мое сердце судорожно сжалось; на призыв последовал отклик, и теперь дело уже было не в одном этом маленьком страждущем создании, но, как я сказал, мне почудился здесь голос всей природы. Этот многоученный физиолог был нисколько не более жестокосерд и действовал, в сущности, не более сознательно, чем разрушительная лавина или гибель извергающий вулкан. И внезапно он мне представился одним из тех не ведающих людей, о которых вечно неизменною останется молитва: «Отче, отпусти им, не ведают бо, что творят».

Надеюсь, что примером этим мне удалось выяснить, что можно и должно разуметь под знанием «внутренним» в отличие от знания «внешнего»; отсюда же становится понятным, в какой степени мышление «изнутри» должно отличаться от мышления «извне». Я говорю «в отличие от», а не «в противоположность к», так как о противоречии, как обоюдном уничтожении, здесь не может быть речи; и додуматься до этого мог бы только «не ведающий», что не имеет значения, так как подобный ход мыслей покоился бы на недоразумении. Что касается меня, то в этот момент и в этом вопросе я больше всего хотел бы знать, что меня поймут, когда я говорю: признание морального значения мира, составляющее credo всех подлинных и величайших германцев, credo таких людей, как Гердер и Кант, Гете и, Шиллер, Бетховен и Вагнер, Фридрих Великий и Бисмарк, то самое, что лежит в основе индоарийского мышления, есть «внутреннее знание», внутренний опыт. Опыт этот не может быть заимствован начисто внешнего созерцания природы или обоснован рядом умозаключений. Источником для него служит внутреннее ощущение, несокрушимая уверенность в том, что собственное существование имеет моральное значение в себе самом. Эта уверенность не поддается никакому диалектическому разложению и, ее правоспособность не может быть доказана пункт за пунктом. Это чувство совершенно антидиалектическое, в нем основа и состав личности, а корень его, глубоко проросший до самых недр матери-земли, может служить и единственной защитой против суровых жизненных бурь и средством драгоценного питания. Если бы зеленая верхушка дерева вздумала аналитически исследовать его корень — она поплатилась бы жизнью. Эта уверенность в моральном значении своего

собственного существования, на которой покоится всякая истинная нравственность, может входить яснее или слабее в сознание человека, может занимать более или менее значительное место в его духовной жизни; у индоарийцев она была развита настолько беспримерно, что определяла собою все земное существование многих тысяч и миллионов людей и теперь еще его определяет, несмотря на печальный упадок нации. Когда престарелый ариец — мыслитель, воин или торговец — оставляет своих детей и внуков, все что ему дорого на свете, очаг и людей и животных и воспоминания, чтобы, одиноко скитаясь в лесах, годами молчания и лишений готовиться к освобождению души, то какой-нибудь логик, пожелав объяснить такой образ действия простым рефлекторным движением, оказался бы в весьма затруднительном положении. Необходимо иметь в виду, что индоариец, воспитанный на Упанишадах, далек от всякого представления об аде и вечном возмездии; если он подвергает себя лишениям и умерщвляет плоть свою, то это никогда не имеет значения искупительной жертвы разгневанному несправедностью Богу, или борьбы с дьяволом-совратителем; в этот момент чувство морального смысла его существования уже настолько переполняет его, что он решает посвятить свои последние годы лишь размышлению над ним; он охотно принимает на себя всю тяжесть такой жизни, если только она способствует обращению его мысли во внутрь и, мало помалу, освобождает его, по возможности, от внешних жизненных потребностей. А что уверенность в моральном значении своего собственного бытия служит ему ручательством в моральном значении и всей вселенной — это понятно само собою после всего сказанного об основах индусской мифологии. Такими освободившимися от мира людьми и были написаны Упанишады.

Так вот что представляет собою то внутреннее зрение, которое я считаю одною из основ индоарийской философии. В лице лесного отшельника оно встает перед нами в необычайном, быть может, преувеличенном образе. Но это не имеет значения. Главное внимание я хотел обратить на то, что все мышление арийцев следует по этому пути. Не трудно себе представить, какую своеобразную окраску должно принять мирозерцание, которое исходным пунктом своим берет не удивление перед нынешним миром, а глубокое изумление перед миром внутренним, перед собственным я, — мирозерцание, которое не в эмпирической вселенной усматривает ту первую данность, благодаря которой, через которую и исходя из которой только и возможно, по диалектическим соображениям, достижение более широкого кругозора, а считает единственно и вполне несомненным только невидимое, непостижимое и невыразимое собственного сердца. Над почтенными гилозоистами древней Греции — а Богу ведомо, сколь многие из наших ученых ушли не дальше Фалеса — индус просто посмеялся бы.

Столь же нетрудно понять, какую особую окраску должно принять мышление, если оно не только исходит из внутреннего побуждения, но и стремится к внутренней цели. Латинянин пишет: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*. Следовательно, ему было бы желательно познать причину вещей, вещей его окружающих, видимых. А так как эти вещи иной раз заявляют о себе не совсем дружелюбно, то он продолжает свои благочестивые желания:

Atque metus et inexorabile fatum Subjecit pedibus.

Победить страх, покорить судьбу, стать самому господином — вот, что представляется римлянину высшей мудростью. Индоариец сказал бы: этот человек не способен ни к какому познанию, он еще весь объят маревом, «неведения»; то, что он называет мудростью, есть едва лишь первое пробуждение мышления; ибо, что таков эти мнимые «вещи» с их мнимыми «причинами», как не я сам я? Как могу я познать то, что не есть я? Что такое этот «страх», как не простое движение в моем собственном внутреннем

мире? И что такое эта «судьба», как не гигантский призрак моего собственного бытия? То самое, что дало себя так ясно почувствовать в том крике замученной собаки, всегда и было для арийца исходным пунктом: призыв из таинственного, непроницаемого внешнего мира и произвольный отклик собственной, ясной, живой души; или же призыв измученного, несказанно страдавшего нутра и ответный вопль окружающей природы, которая именно через это страдание стала нам разом близка и громко заявляет о своем по существу родстве с нами. То, что здесь происходит, совершается в глубочайших тайниках человеческого существа. Наши внешние чувства нас часто обманывают, — это нам слишком хорошо известно, и мы стараемся быть предусмотрительными, чтобы, по возможности, избегать заблуждений; а между тем мозг наш, который, по существу, есть прежде всего орган централизации чувственных впечатлений и импульсов, т.е., по существу и прежде всего, орган, направленный вовне, который только у высших животных да и то на втором плане взял на себя выполнение других функций, — мозг этот может нас ввести в горшее заблуждение. Индоарийцу наш наивно эмпирический и рационалистический философ показался бы малым ребенком в колыбели, гнущимся к луне; сам же он считает себя зрелым, пробудившимся к сознанию, мужем.

ФОРМА АРИЙСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Если нам даже здесь пришлось различать между формой и материей мышления — что было вызвано требованиями тогдашнего момента нашего исследования — то можно себе представить, как должно было пренебрежение этим формальным элементом повлиять на все мышление в целом; к тому же еще и происхождение из бесчисленных корней на протяжении тысячелетий. И в самом деле, эта своеобразная история возникновения и образования индусской метафизики, не имеющая ничего общего с тем, что нам привычно, обуславливает форму для нас в высшей степени утомительную, а порой прямо неприемлемую, благодаря ее бесконечной растянутости, вечным ссылкам на отношения нам совершенно незнакомые, благодаря ее тесной внутренней связи с народными представлениями и с целым миром выдвинутых один в другой символов, благодаря невозможности передать словами некоторые результаты «внутреннего» опыта. Наряду с огромной и без того трудностью обозреть и верно схватить общую совокупность возникшей таким путем ткани мыслей, выступает еще одно немалое затруднение — необходимость осилить необычную, неподатливую форму, не отступающую ни перед какими противоречиями и порою почти отталкивающую.

Из-за этой формы терпит неудачу большая часть попыток ближе подойти к индусскому мышлению.

*Чтоб во внутреннее вникнуть,
В помощь внешнее дано,*

говорит Гете; здесь, к сожалению, дело обстоит иначе. Я позволю себе привести сравнение, которое поможет выяснить особенности этой формы; и, может быть, возникшее отсюда более ясное представление укрепить в ком-нибудь терпение и решимость в преодолении этой трудности.

Изобретательные психо-физиологи утверждают, что осязание играло в жизни первый людей такую роль, о какой мы едва ли можем иметь представление теперь, когда это чувство, благодаря усиленному пользованию зрением и слухом и соответствующему развитию этих чувств, потеряло всякое значение. Неблагоустроенная, полная затруднений жизнь того времени повела за собою это постоянное хождение ощупью; оно имело свое

преимущество: человек ошибался реже. Его представления часто бывали странны, чудовищны, но зато в них была и большая наличность действительности, они точнее соответствовали природе.

*Зачем дано нам столько разных чувств?
Они смущенье вносят в счастья дни.*

Впоследствии глаз приобрел более ясную, но вместе с тем и более удаленную от предметов форму представления и приучил человека довольствоваться видом, отражением вещей; тогда как рука все ищет, нащупывает, взвешивает... Индоарийский метафизик — это именно *нащупывающий мыслитель*! В нем сказываются и все дефекты такового: отсутствие метода, излишняя остановка на частностях, бесконечные повторения (он подобен слепому, который может узнать число колонн в храме, только прикоснувшись к каждой в отдельности), затем, свойство приходить в восторг перед всяким зрительным образом, уродливо отраженным его не искусившимся оком, и стремительно заявлять о нем миру, при полной неспособности воспроизвести точно и остро хоть что-нибудь видимое {что особенно сильно дает себя чувствовать в полной не одаренности индоарийцев в области пластических и, вообще, изобразительных искусств}. Но за то, такой познающий через осязание мыслитель имеет неоспоримое преимущество в соприкосновении с тем внутренним миром, о котором, только что шла речь и о котором Мундака-Упанишада говорит: «Там не сияют солнце, месяц, звезды, нет блеска молний там». Судите же, что значит, с точки зрения подобной цивилизации, стоящей на первоначальной ступени письменности дойти до трансцендентного идеализма и провести его в жизнь! Именно в ночи внутренних переживаний индус и чувствует себя дома; как слепой, при свете дня он сильно затрудняется, впотьмах же, напротив, идет увереннее своей дорогой, чем другие. Когда над Лондоном, над этим громадным мировым городом спускается непроницаемый мрак тумана, перед которым бессильны сильнейшие источники света, то в минуту нужды есть только одно спасение: слепые. Только нельзя торопить этих проводников и заставлять их выбирать кратчайшую дорогу; они идут своим обычным осторожным шагом, своими обычными путями и зигзагами, где их ведающая рука касается тысячи им только одним знакомых примет; и таким образом они уверенно и безошибочно достигают цели.

ЭЛЛИН И ИНДОАРИЕЦ

Для нас звучит почти насмешкой сравнение мыслителя со слепым. Но чтобы истинный смысл моего сопоставления остался вне всяких сомнений, я попробую пояснить его ссылкой на греков. Я считаю вовсе не безусловны то положение, будто греки (эти величайшие виртуозы в пользовании зрением) обладали нужными качествами, чтобы служить человечеству единственными проводниками в области философии. Вся жизнь их была сплошным отрицанием внутреннего созерцания и, в этом отношении, представляла разительную противоположность жизни индоарийцев. Довольно проследить ход развития арийского мыслителя. В сельском уединении получал юный браман свое воспитание: духовную пищу и нравственные задатки; с беспримерной строгостью и выдержкой планомерно готовили его к мышлению. Двенадцать лет, а иногда и больше, продолжалось теоретическое обучение и упражнения; затем следовала неизбежная школа практической жизни, созидание собственного очага. И лишь когда его сын подрастал и обзаводился своим собственным домом, тогда только наступал час, когда мудрец получал право уединиться в лесах. Когда он освобождался от всяких ритуальных обязанностей и сложного аппарата символических вероучений, уже достигший наибольшего развития своих способностей к спекулятивному мышлению. После того, как душа его обогатилась

всеми радостями и страданиями семейной жизни и знанием людей, созревшим в практической сфере гражданских обязанностей, — тогда только наставал час, когда этот мудрый человек мог приступить к умножению наследственных сокровищ мышления своих предков, а с ними и духовных владений своего народа. В противоположность чему у греков все воспитание было направлено на развитие зрительной и ритмической восприимчивости: гимнастика, музыка, стремление самому быть прекрасным и безошибочно распознавать прекрасное. С самого утра весь день отдавался иному рода созерцанию, созерцанию внешнего мира, речам, диспутам, голосованиям. Словом, атмосферой эллинской жизни была общественность; все ее философы были политическими деятелями, и народными ораторами. И тогда как с одной стороны многие индоарийцы чистой расы даже в теперешние дни вырождения проводят остаток своей жизни в полном уединении и, чувствуя близость смерти, сами готовят себе место успокоения и спокойно ложатся туда, в одиночестве и молчании ожидая воссоединения с вездесущим мировым духом — с другой стороны мы видим Сократа, который вплоть до последней минуты, когда он должен осушить чашу с ядом, ведет со своими друзьями тонкий диалектический анализ, обсуждая вопрос о пользе веры в бессмертие души для человеческого общества.

Ясно, что те серьезные мысли, которые создаются бесформенностью изложения индоарийского мирозерцания, не останутся не возмещенными: надежда найти в нем нечто новое — вполне справедливая.

Впрочем было бы слишком поверхностно успокоиться на одном этом признании. Различение между формой и содержанием может всегда притязать лишь на условную ценность; следовательно, здесь мы должны попытаться проникнуть глубже.

Эллинский гуманизм — к которому индоарийский должен считаться параллельным дополнением — был для нас школой именно формы, или вернее оформления, и это во всем, начиная с отдельных произведений художественного творчества и кончая тем выводом, что человеческое общество может отливаться в такую форму, в которой свободное творческое искусство становится элементом, насквозь проникающим ее. Восхищаясь этим элементом, хотя и чуждым, но родственным нам, мы и сами стали пробиваться к самостоятельной творческой деятельности. Наоборот, всякая попытка усвоить эллинизм в отношении к его содержанию всегда терпела неудачу; за исключением таких предметов, как логика и геометрия, где сама форма составляет содержание. В искусстве это уже ясно для всякого; философия же наша ждет еще освобождения от эллино-христианских оков. Хотя следует признать, что истинные философы наши, естествоиспытатели, все, от Рожера Бэкона и до Канта, неизменно проводили принцип этого освобождения.

Совершенно иным было положение в Индии. Индусу-арийцу не доставало своего «эллина», который сумел бы оказать своевременное противодействие этой и нам и ему прирожденной склонности вдаваться в безмерное, который канализировал бы его бьющие через край силы и дал бы чрезмерно богатой фантазии его такого хорошего кормчего, как «вкус», а его суждению — понятие о форме. Преизбытком этим, который Гете определяет, как источник всякого величия, индусы-арийцы обладали еще в большей мере, чем эллины. Не было у них только умеряющей *Sophrosyne*. Ни одна индусская поэма, ни один философский трактат не может считаться приемлемым для человека с развитым в формальном отношении вкусом. Если же эти люди и пытались иной раз избегать безмерности и громоздкости, а вследствие этого необозримости и не художественности своих образов, то они впадали тут же в другую крайность и умудрялись доходить до такой преувеличенной, афористической краткости, что их писания превращались в почти

неразрешимую загадку. Общеизвестный пример — грамматика санскритского языка, Панини; она составлена по образцу алгебраических формул, так что все это, лингвистически-исчерпывающее санскрит произведение, заключающее в себе до 4.000 правил, уместается в каких-нибудь 150 страницах. Другой пример представляет собою философские комментарии Бадарайаны; там эта лаконичность доведена до такой абсурдности, что иной раз требуется целая глава пояснений, чтобы стал понятен смысл трех слов. Таким образом, форма у индусов почти сплошь никуда не годится. И этим сказано много, так как ни в чем нельзя провести вполне определенной границы между формой и содержанием; тому, кто порицает форму, уже не придется превозносить без оговорок и содержание. Так оно и есть: необходимо углубиться в самую сущность индоарийского духа, чтобы обрести чистое золото без примесей. В ком не созрела твердая решимость проникнуть вглубь этой души, и кто не имеет к тому способности (для чего необходима родственность образа мысли), тот пусть лучше оставит свой замысел: много положит труда и мало пожнет. Но тот, кто хочет и может проникнуть, будет вознагражден навеки.

Из предыдущего становится очевидным, до чего условна всякая критика, раз она касается организма; если я только что осуждал у индусов форму, то должен признать, что именно из «бесформенности» этой и возникает возможность образования некоторых понятий, некоторых намеков, некоторых сообщений от духа к духу, которых бесполезно было бы искать в другом месте. Эти вещи непередаваемы и не могут быть оторваны от своей сферы; они вызывают в нас такие мысли, до которых нам иначе никогда бы не додуматься: ибо у нас не оказалось бы материального посредника, если можно так выразиться.

Как бы то ни было, можно закончить наши замечания относительно формы следующим общим утверждением; глубочайший интерес к произведениям индоарийского гения в нас вызывает внутреннее ядро, из которого они исходят, а не та форма, в которой они нам предстают. И если мы ожидаем животворящего влияния Индии на духовную сторону нашей собственной жизни, то надежда эта, в главном, основывается только на этом ядре.

МЫШЛЕНИЕ И РЕЛИГИЯ

Довольно измерить всю глубину преобладания внутреннего момента в индоарийском мышлении, чтобы понять, сколь тесным родством это мышление связано с религией.

В самом деле: ставить индусскую философию, как «чистую, систематическую философию», в ряд с системами Аристотеля, Декарта или Канта было бы ребячеством; точно так же, как было бы легкомысленно ставить религию Вед на одной высоте с христианской. Но в одном отношении духовный уровень индоарийцев стоит недостижимо выше нашего: именно, поскольку там философия была религией, а религия — философией. У нас мысль и чувство, вначале как пара близнецов мирно почивавшие в лоне человеческого сознания, достигнув зрелого возраста, отошли друг от друга, точно два совершенно чуждые существа: враждебно стоят они друг против друга. С этим должен согласиться всякий, сколько-нибудь одаренный и независимый ум. Если же они приходят в соприкосновение, как, например, в схоластике, или (на другом конце скалы) в позитивизме; то у каждого из них одно стремление: подчинить другого и заставить служить себе. «Разделение труда» — прекрасный и достохвальный жизненный принцип, но к сожалению вторгается прежде всего в самую глубь нашей собственной личности и

насильственно разрывает ее пополам; и настолько, что эти половинки, хотя и стремятся потом друг к другу, как в рассказе у Аристофана, порою даже находят одна другую, но слиться воедино уже не могут никогда.

Этим единством обладал еще индусский философ, но греческий уже не обладал. Было бы печально, если бы высокое развитие отдельных проявлений нашей расщепленной деятельности лишило нас способности хоть издали восхищаться и ценить неподражаемую силу и красоту явления целостного и законченного в себе.

Эта слитность религии и философии сделала возможным нечто, чего в этом приходится сознаваться с горечью — в нашей культуре почти нет: в Индии не нашлось бы ни одного человека столь низкого духовного уровня, чтоб он мог оказаться совершенно невосприимчивым к философии; и ни на какой высоте дерзновенный полет мысли исключительно одаренного не отнимал у него пламень «религиозности». Тайного учения в Индии не существовало; это утверждение, которое часто приходится слышать, покоится на недоразумении. Но разве глубочайшее познание не остается для всех нас и без того тайною? Разве не ясно для всякого, что различные способности разных людей составляют бесконечную лестницу ступеней, где открытое одному остается сокрытым от другого? Но это нечто совсем иное, чем тайны кабалистики. Индоарийское мышление и чувство, медленно и органически возникая в сердцах и умах целого народа религиозных мыслителей, выросло в такой изумительный пластический организм, что оно могло в одинаковой мере удовлетворять самым разнородным духовным запросам (тем запросам, которые исходили из среды избранного, чисто арийского народа): разнородным поскольку это касается относительных притязаний мышления и чувства (философия и религия), разнородным также по отношению к «личному уравнению» мышления (если позволительно так выразиться); потому что в Индии трансцендентальные идеалисты, идеалисты типа Беркли, реалисты, материалисты, философы-скептики все братски уживались между собою — уживаются еще и в наше время — и в пределах одних и тех же основных религиозных взглядов. «В стране этой во все времена царствовала абсолютная свобода мысли», говорит профессор Гарбе. И нужно заметить, что здесь речь идет не о той свободе, которую мирянин постепенно отвоевывает (как это происходит у нас) у противоборствующего духовенства. Но что эта «абсолютная свобода мысли» есть в то же время одна из органических составных частей индоарийской религии, из которой свобода эта рождается естественно, непротиворечиво, беспроблемно. Оттого-то религия и является там носительницей науки, которая без свободы мысли существовать не может. Все достижения индоарийцев, в области математики, филологии и т.п., неизменно связаны с их гносеолого-религиозными представлениями.

Ничего подобного мы не находим у себя. У нас всякая истинная наука и всякая истинная философия находятся в исконной борьбе с религией. Если же борьба иной раз временно и затихает, то здесь играет роль или практическая необходимость примениться к данным обстоятельствам на почве обоюдной систематической неустойчивости в мышлении и а поступках, или же сознательное и рассчитанное ханжество. Если в некоторых слоях нашего населения и сохранилась религия, то Богу ведомо, сколь безуспешно было бы искать там хоть каких-нибудь проблесков мысли; у философов же наших мы или совсем не находим религии, или только ее маску. О большинстве же наших образованных людей приходится сказать без преувеличения, что нет у них ни религии, ни философии: они подобны существам некогда крылатым, у которых оба крыла отрезаны.

Теперь мы осознали то свойство индоарийского мышления, которое носит в себе главные задатки будущего гуманитарного воздействия. И я надеюсь быть понятым, если скажу: величайшее непосредственное влияние его должно сказаться на той сущности

нашей, из которой и исходит все мирозерцание. То есть все то, что заключают в себе понятия религии и философии; здесь сущность должна оказать действие на сущность, пробуждая нас от летаргического сна к новой жизни. То средостение, которое наши учителя церкви с таким искусством воздвигли между религией и научно-правдивым мышлением — неправо дело; это официальное признание лжи. Ложь эта, отравляющая существование и общества и отдельных лиц, ввергнет нас рано или поздно в состояние полнейшего варварства, потому что она неизбежно будет содействовать победе дурных и глупых среди нас (ибо они лишь одни искренни, а оттого и сильны); проистекает же эта ложь исключительно из того, что мы, индоевропейцы, принадлежа к самому религиозному племени земного шара, унизились настолько, что положили в основу своей «религии» иудейскую историю, а как венец этой мнимой «религии» приняли сироегипетскую магию. Выходит так, как будто оба разбойника, распятые по левую и правую сторону Спасителя, помилованные и снятые со своих крестов — тут-то и стали глумиться над божественным образом Иисуса Христа.

Правда, мы долгим, кровавым боем отвоевали себе свободу мыслить, начиная от Скота Эригены и до нашего времени, в которое профессора философии все еще постоянно должны быть на чеку и подчиняться почти неодолимому принуждению лгать. Но «без веры нет мышления», учит нас глубокомыслие индоарийца, и вот свет нашего подлинного собственного мирозерцания продолжает гореть под сосудом. Оно не может принять этой чуждой, сиро-семитической веры, с которой не мирится наше мышление, а провозгласить другую веру не дерзает; и кроме того, оно не может выступить здесь в качестве «философии», а должно было бы проявить себя скорее в качестве «религии». Но тому, что есть религия, придется сперва поучиться у индоарийцев, потому что мы это забыли.

Ни у одного индоевропейского племени религия никогда не была историчной, и вовсе не по той единственной причине, что всякая история — довольно вспомнить иудейскую! — ничтожна до смешного перед лицом космического целого. Но на том более глубоком основании, что ни одна вещь не может быть объяснена указанием ее причины. Зевс — владыка мира, но не его создатель; точно так же ни один мифологический образ арийцев никогда не олицетворял собою создателя из ничего, а, в крайнем случае, лишь устроителя, укрепителя, хранителя; что совершенно совпадает с требованием Канта: «Зодчий вселенной, не создатель вселенной». Материалистическое представление о создании из ничего — это симптом полной органической неспособности к метафизическому мышлению; это святотатство навязывать его нам, как основу всякой религии. Предмет этот не может быть здесь изложен более подробно. Я возьму лишь самую глубокую, существенную и сжатую мысль, ту, которая лежит в основе всего остального.

Известен давнишний спор между приверженцами бытия и приверженцами становления; для нас это воплотилось, главным образом, в представлениях элеатов и Гераклита. Тот, кто замечает только становление — прирожденный материалист, а тот, кто ощущает одно бытие — односторонний идеалист. Наше германское мирозерцание, которое нашло пока самое подлинное выражение свое в Эммануиле Канте, признает одинаковое правомочие за тем и другим, но в то же время и разделяет их. Есть механически объяснимый мир становления, и есть механически необъяснимый мир бытия. Если человек организует первый мир — то получает религию. Истинная наука не должна никогда переходить за пределы области становления и доискиваться последних основ бытия, или же ей неизбежно грозит «помрачение духа», как говорит индусский мыслитель; в этом случае она уже пренебрегает точным опытным познанием и через это уничтожает сама себя. Пытаясь затем совершенно произвольными, ложными выводами

механически истолковывать немеханическое, наука эта тем самым стирает нерушимые грани и своим неправомерным догматизмом подготавливает гладкий путь тем самым попам, которые осмысливают механическое не механически. С другой стороны, истинная религия (по крайней мере у нас, индоевропейцев) может и должна иметь соотношение только с бытием, и никогда не со становлением. Индоарийцы знали это настолько хорошо, что, начиная с гимнов Ригведы и до комментариев Шанкары включительно, т.е. на протяжении целых тысячелетий, они не допускали никаких вопросов о сотворении мира и вообще о каких бы то ни было первопричинах; в крайнем случае они терпели подобные вещи лишь как сознательную игру воображения поэтическими символами. «Происхождение мира необъяснимо даже для владык богов», говорит Шанкара. Как только религия захватывает область становления, другими словами, как только она становится историчной — как в иудейско-христианских церквях — она разрушает науку, а вместе с этим и сама теряет свое собственное, несравненное значение. «Кто вечное представляет себе становящимся, тот впадает в бесконечный регресс», говорит браман Гаудапада. Бесконечный регресс! Какая глубина в этом слове, вскрывающем раз навсегда несостоятельность всякой историчной религии.

В противовес этому, истинно религиозная точка зрения высказана с изумительной афористической краткостью в Мритиу-лангала-Упанишаде: «Не во времени я, но сам я время». Религия у индусов никогда не служит попыткой объяснения внешних, временных вещей, но представляет символическое оформление внутреннего, немеханического, вневременного опыта. Она есть реальное внутреннее событие, известный душевный подъем; направление воли — познание, поскольку она есть непосредственное постижение трансцендентного, а вместе с тем и благодаря наличности этого опыта — полное преобразование всего существа. Никогда индус не покушается доказывать существование Бога; и уже один из певцов Ригведы с трогательной вдумчивостью и в то же время как бы полуиронически вопрошает: «Кто тот Бог, к которому обращены взоры бойцов обеих враждующих сторон»? Здесь мы весьма далеки от того «Бога Саваофа», который создал весь Космос на радость и утешение евреям! То, что индусы почитают как божественное — «по ту сторону неба и в глубине сердца» (Мага-Нарайяна-Упанишада) — не имеет ничего, решительно ничего общего с Яхве книги Бытия и церковно-христианского учения. Тот именно Бог индоарийцев, «который никогда не может быть доказан» (как говорится в одной Упанишаде), ибо он познается не через внешний, а через внутренний опыт, и был в действительности Богом всех истинно религиозных германцев-христиан, во все времена, к какому бы исповеданию они ни были вынуждены принадлежать внешне. Это находит себе особенно яркое подтверждение у мистиков и философов, начиная от Эригены и Экхарта и кончая Бёме и Кантом.

Другое важное следствие этого единственного истинного — или по меньшей мере единственно «арийского» — понимания религии заключается в том, что основа нравственности зиждется здесь не на предстоящей награде или будущем возмездии, а на благоговейном отношении человека к самому себе (как того требовал Гете), к тому всеобъемлющему, что человек «таит в глубине сердца». Это означает освобождение от тех недостойных и безумных представлений о рае и аде, против которых уже несколько столетий раздаются громкие протесты со стороны таких благочестивых христианских священников, как Мейстер Экхарт или автор «Немецкой Теологии», протесты со всем пылом немецкого воодушевления. Религия есть настоящее — не прошедшее и не будущее.

Но в то же время — и этого нельзя обойти молчанием — Христос дал нам нечто, чего не могло дать все древнеарийское мышление вместе взятое. Правда, представление о Богочеловеке и свойственно — как было уже указано — арийцам (кстати сказать, всем

индогерманцам, в той или иной форме), семитам же совершенно чуждо; но живой пример и спекулятивная идея разнятся меж собою, как день и ночь. Тем, что Христос гораздо ближе к природе, Он ближе к Богу: этим, я думаю, сказано главное. Даже отрицающий Церковь едва ли откажется назвать это явление, всегда говорящее о Боге только как об «Отце» — Сыном Божиим. В подлинном арийском мышлении заложены зачатки представления о природе, как о деле рук дьявола (довольно припомнить Заратустру и христианских гностиков); отсюда неизбежно вытекают пессимизм и аскетизм. Но пессимизм, если он служит не только углублению познания, а становится умонастроением, ведет к отречению от воли, что знаменует собою крушение человеческой жизни; в конце же концов он доводит до позора и рабства. Что мы и видим в нынешней Индии. В противовес этому, Христос (в своем собственном, чисто человеческом учении, обратном тому, что из него сделала Церковь), возвещает нам свое «Да», радостное, беспредрасудочное и полное доверия; в этой жизни заключено Небо, как зарытый в поле клад. Эта простота превосходит всякое глубокомыслие. Поэтому, если я жду воздействия сущности на сущность, если жажду очистительного омовения в светлых струях неподдельного арийского мышления, то все-таки я очень далек от того, чтобы обменять то драгоценное, чем я уже владею, на то далекое, что одно никогда и не удовлетворит меня вполне. Мало того, я убежден, что школа индусского мышления способна положить начало более чистому, более свободному и возвышенному, а потому и более достойному отношению к Иисусу Христу.

Я должен кончить и буду счастлив, если мне удалось побудить кого-нибудь к изучению индоарийского мышления; это начинание в наше время стало возможным и благодарным, вследствие подвигов немецких ученых; я буду доволен, если мне удалось убедить, что здесь заложен истинный гуманистический фермент, фермент, способный зажечь возмущение против недостойных оков духа, способный вызвать в современном человеке сознание своего достоинства, а тем самым — сознание своей свободы и своей ответственности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Я знал одного набожного ребенка, который вместо «да придет царствие Твое» молился: «да придет царствие Твое вскоре». Действительно, тот кто в наше время оглянется вокруг и увидит то нелепое суеверие, которое вместе с тучным поповским великолепием процветает по всей Европе в гораздо более широких размерах, чем например во времена Гомера, и неоспоримее, чем сотню лет назад, — тот кто вспомнит, что подлинные древние арийцы (счастливые!) не имели вообще никаких церквей и никакого жреческого чиновничества, и кто припомнит еще, что даже среди евреев, в давнишние времена, появлялись такие пророки как Второ-Исайя, который стремился к упразднению церквей и богослужебного культа, или Иеремия, который, став против храма, велегласно возглашал: «Не верьте тем, кто говорит: то дом Божий! Ибо они лгут», — кто вдумается в это, тому станет ясно, что царствие Божие уходит от нас все дальше. А между тем благое близко и как-будто ждет только, чтобы мы захотели его. Как фантастическое видение влечет нас возможность слияния умственной и душевной глубины индоарийцев и их внутренней свободы — с пластическим чувством формы эллинов и с их умением ценить здоровое, прекрасное тело, как носителя внешней свободы. Видение это так соблазнительно, что вид его опьяняет нас, и мы, как тот ребенок, воображаем, что уже обладаем образом, вызванным только тоскою по далеком небе. Но нечто подобное мы себе *должны* представлять. Что касается недостижимости былых совершенств, то здесь уже нечего вводить себя в заблуждение, так же как и в смысле унижительной несостоятельности данного момента. И нам осталось бы одно беспросветное отчаяние, если бы где-то в

глубине у нас не шевелилось сознание: ведь и в тебе заключены все элементы, которые могут привести к новому, свободному расцвету духа, подобному высшим моментам жизни минувших времен! Бессемерова сталь и электрический трамвай и эволюционные фантазии не могут вечно удовлетворять потомков арийцев и эллинов. Культура не имеет ничего общего ни с техникой, ни с нагромождением знаний; она есть внутреннее состояние души, известное направление мысли и воли. Надорванные души, лишённые целостной соразмерности воззрений и уверенной окрыленности образа мыслей всегда будут нищими в том, что единственно даёт цену жизни. Но разве в наши дни, блуждая «в росистой ночи», мы не видели, как снова, в лице лучших людей Германии, блеснули «вершины человечества». Кто хоть один раз поднял взор свой к небу, тот уже познал надежду. И так как гений льёт свой свет и на прошедшее и на будущее, собирая почти погасшие лучи с отдалённых вершин и воспламеняя их снова в фокусе своего духа, то я считаю себя вправе утверждать, что, по крайней мере, те из нас, которые не пренебрегли возможностью быть учениками настоящих учителей нашего поколения, очень «скоро» сживутся со своеобразием арийского мирозерцания и тогда почувствуют себя так, как будто вступили во владение своей собственностью, в которой им до этого времени неправомерно отказывали.