



# БРАМАНИЗМЪ

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

### I.

#### **Культурно-соціалныя условія возникновенія браманизма.**

Духовная жизнь эпохи возникновенія браманизма характеризуется двумя чертами: во первыхъ, критико-скептическимъ, часто даже ироническимъ, отношеніемъ націи къ своему религіозному прошлому и, во вторыхъ, рожденіемъ новой идеи, опредѣлившей ея религіозное будущее. Изучая генетически эту перемѣну въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, мы находимъ цѣлый рядъ подготовившихъ и вызвавшихъ ее факторовъ.

Прежде всего здѣсь сказалось дѣйствіе факторовъ *общепсихологическихъ*.

Творчество народа, какъ и отдѣльнаго человѣка, начинается лирикой, затѣмъ переходитъ къ эпосу и кончается философіей. Такъ было и въ Индіи. За эпохою религіозно-лирическихъ изліяній (Ведійскіе „гимны“) послѣдовалъ эпосъ (начало слагавшейся цѣлыи вѣка Магабхараты) и, одновременно съ нимъ, стало пробуждаться къ жизни сознаніе философско-критическое. Вслѣдствіе этого, „гимны“ отступили уже на второй планъ. Мало по малу въ отношеніи къ нимъ утрачивались чуткость и пониманіе. Живое изліяніе религіознаго чувства превратилось въ условныя формулы, которыя становились мало вразумительными не только вслѣдствіе своей элементарности и наивности, какъ для взрослого мало вра-

зумителенъ лепеть ребенка, но и вслѣдствіе все меньшей и меньшей понятности самого языка <sup>1)</sup>. Въ концѣ концовъ то, что прежде принималось съ довѣріемъ и религіознымъ трепетомъ, какъ непогрѣшимое откровеніе самой истины, то сдѣлалось теперь предметомъ раздумья, критики, порою насмѣшки, вслѣдствіе чего религіозное сознаніе стало искать иной формы выраженія. Пластичные образы боговъ Ригъ-Веды смѣнились блѣдными обобщеніями. Мысль углублялась и ставила новые запросы, на которые и отвѣтилъ браманизмъ.

Къ этой первой и общей причинѣ изучаемой нами переменѣ въ жизни индійскаго религіознаго сознанія присоеди- нилась другая, частная и мѣстная.

Въ эпоху возникновенія браманизма центръ индійской жизни мало по малу переносился изъ области верхняго бассейна Инда въ средній, а потомъ и въ бассейнъ Ганга. Вынужденная необходимостью, ростомъ населенія, эта переменна мѣста обитанія, а вслѣдствіе этого и условіи жизни, глубоко измѣнила народный характеръ, наложивъ на него особенную печать. Новое отечество оказалось далеко не столь привѣтливымъ и ласковымъ, какъ прежнее,—съ его плодородною почвою и ровнымъ, почти умѣреннымъ, климатомъ. „Бассейнъ Ганга съ сѣвера граничитъ съ нездоровою мѣстностью, извѣстною подъ именемъ *Тераи*; на востокъ соприкасается съ областью, откуда несутся страшные смертоносные миазмы; ядовитыя змѣи въ громадныхъ количествахъ ползаютъ въ травѣ; королевскій тигръ нераздѣльно властвуетъ въ джунгль; съ сѣвера и съ юга жителямъ долины Ганга угрожаютъ дикіе пароды; наконецъ, вѣтры, мирно дующіе въ области Инда, разгоняющіе и сгоняющіе тамъ дождевые облака, обращаются здѣсь въ ужасные циклоны, губящіе иногда сотни тысячъ жизней. Еще губительнѣе отзывается на населеніи голодъ, зачастую, въ теченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, уничтожающій значительную часть населенія. Пожалуй, ни въ одной странѣ чело-

<sup>1)</sup> *Бартъ* (Религіи Индіи, перев. подъ ред. кн. С. Трубецкаго, М. 1897, стр. 53) придаетъ этому обстоятельству преимущественное значеніе. „...Между причинами, которыя способствовали остановкѣ развитія индійской религіи (древнѣйшаго періода)“,—пишетъ онъ,—“и ограниченію ея тою формою, которой мы даемъ имя браманизма, одна изъ самыхъ дѣйствительныхъ была причина лингвистическая—измѣненіе языка“.

вѣкъ не чувствуетъ себя болѣе вѣчнымъ плѣнникомъ могущественной повелительницы—природы, иногда награждающей, но еще чаще насылающей невообразимыя бѣдствія. Никакая другая среда не въ состояніи столь ясно дать понять, что жизнь и смерть, добро и зло—два цвѣтка на одномъ и томъ же стеблѣ <sup>1)</sup>. Какъ и долины средняго теченія Инда, бассейнъ Ганга бѣденъ влагою, но богатъ палящимъ зноемъ и, потому, кромѣ періодическихъ голодовокъ, часто страдаетъ отъ эпидимическихъ и повальныхъ болѣзней. Все это не могло не налагать своеобразной печати на характеръ, поэзію, мысль Индійцевъ изучаемой нами эпохи. Апатія, съ одной стороны, пессимизмъ, съ другой, стали проникать въ душу дотолѣ бодрого и жизнерадостнаго народа. Мысль стала все болѣе и болѣе уходить отъ махики-природы въ себя. Непосредственное творчество изсякло подѣ палящими лучами солнца, точно такъ-же, какъ влага и питаемая ею растительность. Сурья, богъ солнца, былъ теперь уже не тотъ: онъ палилъ и сжигалъ, а не свѣтилъ только и грѣлъ, какъ прежде. Не тотъ былъ и „тучегонитель“ Индра: онъ не пригонялъ отовсюду дожденосныя тучи, какъ прежде, а напротивъ разгонялъ ихъ силою страшныхъ грозъ, лишая жаждущую землю влаги и питанія. Измѣнились и другіе боги. Остались, правда, еще ихъ имена, но куда-то уже исчезла ихъ благодѣтельная сила, замѣнившись злоторною. И вотъ вмѣсто непосредственнаго погруженія въ полную боговъ природу, вмѣсто религіозно-поэтической жизни одною съ нею жизнью, начинается трезвая, лѣнливая, медленно-движущаяся проза жизни, мысли, языка,—мірскаго и религіознаго <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Л. И. Мечниковъ: Цивилизація и великія историческія рѣки, перев. съ фр. М. Д. Гродецкаго. Кіевъ. 1899, стр. 264.

<sup>2)</sup> Prof. dr. S. Leffmann: Geschichte des alten Indiens, Berlin, 1890, S. 404—5. Подобно Лефману, и Гарди (Edmund Hardy: Die Vedischbrahmanische Periode der Religion des alten Indiens, Münster, 1893) справедливо придаетъ очень большое значеніе измѣненію, въ эпоху возникновенія брамаизма, климато-географическихъ условій жизни индійцевъ. Zur Zeit,—пишетъ Гарди (207, passim),—als auf indischem Boden die ersten speculativen Versuche gemacht wurden, hatte das vedische Volk der arischen Inder sich bereits im Stromgebiet des Ganges, seiner nunmehrigen Heimat niedergelassen. Ein tropisches Klima wartete ihrer hier an Stelle des gemässigten, unter dem sie zuvor gelebt und jene Götterwelt geschaffen hatten, mit welcher

Къ двумъ указаннымъ нами факторамъ, вызвавшимъ пере-воротъ въ жизни индiйскаго религiознаго сознанiя, общепсихологическому и климато-географическому, присоединился еще третiй, можетъ быть самый важный. Мы разумѣемъ факторъ социальный, именно—разслоенiе общества на касты.

Касты въ зародышѣ есть у всякаго народа, такъ какъ онѣ коренятся въ сословныхъ различiяхъ, безъ которыхъ, какъ извѣстно, немислима ни одна социальная организацiя. Но

---

uns die R V.—Lieder bekannt machen.. Der Ganges-Inder fühlte sich in dieser Welt, in die ihn sein zeitliches Dasein versetzt hatte, nicht heimisch (vgl. *Maitri-ur.* 1, 4), und sehnsüchtig richtete er sein Auge auf eine andere, vor welcher aller Erdenglanz verblasste.. Unbekümmert um den Zusammenhang mit Natur und Wirklichkeit ging das Denken seine eigenen Wege träumte Träume und gestaltete Gestalten ohne Blut und Leben.. Einmütig mit allen im Glauben an die Nichtigkeit ihres Daseins hienieden, durften indische Denker hoffen, aus aller Herzen zu sprechen, wenn sie beteten (Brh.—np. 1, 3, 30): „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden, aus dem Dunkel führe mich zum Lichte, aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!“ О климато-географическихъ условiяхъ жизни въ долину Ганга см. курсы географiи. „Въ сохранившихся еще дѣвственныхъ лѣсахъ Бенгалiи, какъ называютъ равнину, прорѣзываемую Гангомъ“,— пишетъ наприм., *Фридрихъ Гельвальдъ* (Земля и ея народы, т. II, стр. 146—147),— „деревья которыхъ опутаны безконечными ползучими растенiями, живетъ страшный королевскiй тигръ, слонъ, носорогъ и другiе звѣри. Климатъ чрезвычайно знойный и вредный для здоровья; здѣсь главное гнѣздо холеры.. Тѣмъ не менѣе, въ этнхъ знойныхъ и сырыхъ низменностяхъ сосредоточивается самое густое населенiе, потому что здѣсь самый незначительный кусокъ земли является достаточнымъ для прокормленiя дѣлаго семейства.. Необыкновенное плодородiе избавляетъ индусовъ отъ необходимости усиленнаго труда; поэтому жители отличаются лѣнностью доходящей часто до полной апатiи. Несмотря на богатство природы, у людей нѣтъ богатства, потому что никто не старается приобрести, сберечь, скопить“. Именно эта безпечность въ отношенiи къ заботамъ о материальномъ существованiи, развивая въ индiйцѣ лѣнность и апатiю, съ другой стороны приучала его къ самоуглубленiю и рефлексiи. „Жаркая, влажная атмосфера долины рѣки Ганга, съ ея пышной тропической растительностью, все доставляющей человѣку безъ труда, ослабила и разнѣжила добраго, энергичнаго индуса. Физическая бездѣятельность, вызывавшаяся жаркимъ климатомъ и легкостью услуги среди щедрой природы, дала просторъ самозерцанию и рефлексiи“ (Энциклопедическiй словарь *Брокгауза*: Индiя, стр. 133—4). Не смотря на то, что англiйское правительство Индiи очень многое дѣлаетъ для оздоровленiя долины Ганга, климатъ ея и до сихъ поръ остается ужаснымъ. См. очень интересныя иллюстрацiи къ этому положенiю въ книгѣ проф. *Красова*: „Изъ колыбели цивилизацiи, письма изъ кругосвѣтнаго путешествiя“, Спб. 1898, письма 5—11.

благодаря спеціальнымъ, экономическимъ и социальнo-историческимъ, условіямъ жизни индійскаго народа въ изучаемую нами эпоху, именно здѣсь эти зародыши развились съ такою силою и приняли такую форму, что Индія, по справедливости считается въ этомъ отношеніи страной исключительною, какъ бы классическою. Прежде всего, необходимость постоянныхъ военныхъ, наступательно-оборонительныхъ дѣйствій въ отношеніи къ аборигенамъ выдѣлила сословіе кшатріевъ, во главѣ съ царями и вождами. Затѣмъ, условія экономическія повели къ обособленію состоятельныхъ собственниковъ и кабалнаго рабочаго пролетаріата<sup>1)</sup>. Наконецъ, надъ всѣми ими возвысились брамины, посредники между народомъ и божествомъ: безъ нихъ не могли обходиться даже привеллегированные кшатріи, такъ какъ военный успѣхъ былъ, согласно общему вѣрованію того времени, всецѣло обусловленъ тѣмъ, предварены-ли ихъ предпріятія извѣстными, и при томъ правильно совершенными, религіозными обрядами, или нѣтъ, а это знали только брамины<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Зависимость образованія въ Индіи кастъ (собственно *судровъ*) отъ экономическихъ условій, а этихъ отъ климатическихъ превосходно разъяснена Боклемъ („Исторія Цивилизаціи въ Англіи“, перев. Буйницкаго, Спб. 1895, стр. 27 и слѣд.). Мечниковъ (op cit, стр. 257—258), высказываясь по этому вопросу въ общемъ согласно съ Боклемъ, съ своей стороны очень умѣстно отмѣчаетъ контрастъ между социальнымъ состояніемъ Индіи въ Ведійскую эпоху и эпоху браманизма. „Контрастъ между идиллической апархіей первобытной Ведійской эпохи,“—пишетъ онъ,—„и ожесточеннымъ деспотизмомъ кастическаго строя въ браманической періодъ индійской исторіи тѣснѣйшимъ образомъ соответствуетъ различію географическихъ условій, среди которыхъ осуществились особенныя фазы исторической эволюціи Индіи. Больше древняя изъ этихъ фазъ,—именно,—отмѣченная характеромъ идиллической апархіи, развилась на почвѣ живописныхъ и волшебнo-плодородныхъ долинъ *Кашмира*; вторая началась и протекла въ сторонѣ *Madhya-desa* (центральная часть Ганго-Индійской долины), огромной равнинѣ, ограниченной съ сѣвера зачумленной мѣстностью „Тераи“, а на востокъ отдѣленной отъ бассейна Брампутры и Бенгальскаго залива нездоровой, болотистой страной, гдѣ нераздѣльно царствуетъ царица смерть...“ О культурныхъ и социальнo-историческихъ условіяхъ быта индійцевъ въ эпоху возникновенія браманизма ср. 1) *Leftan*, op. cit.; 2) *Deussen*: allgemeine Geschichte der Philos., 1-er Bd., 1-te Abteilung, Ss 159—172; 3) *Ленорманъ*: руководство къ древней исторіи Востока (тома 2-го выпускъ 3-й—Индійцы), Кіевъ, 1879.

<sup>2)</sup> Главнымъ источникомъ для документальнаго ознакомленія съ исторією развитія Кастъ въ Индіи остается до сихъ поръ замѣчательная моно-

Соціальное значеніе браминовъ росло въ Индіи прямо пропорціонально росту и закрѣпленію кастовыхъ разслоеній. А эти послѣднія въ Индіи, какъ извѣстно, являлись не только фактомъ, историческою дѣйствительностію, но и возводились въ норму, въ незыблемый, потому что будто-бы богоустановленный, порядокъ. Правда, изъ народной памяти никогда не исчезала мысль о томъ, что кастовый строй не есть нѣчто бывшее изначала, что касты имѣютъ свою исторію, что было время, когда кастовыхъ обособленій совсѣмъ не знали. Популярная легенда, въ различныхъ варіаціяхъ, рассказываетъ о томъ, какъ, вслѣдствіе человѣческой страстности и тяготѣнія къ чувственному, первоначальное состояніе кастоваго безразличія, когда всѣ люди были равно добродѣтельны и благочестивы, то-есть когда всѣ были брамины,—это своего рода золотой вѣкъ въ воззрѣніяхъ индійцевъ,—какъ это состояніе мало по-малу смѣнилось кастовымъ обособленіемъ, выразившимся и внѣшнимъ образомъ, въ цвѣтѣ кожи: сначала часть браминовъ, забывъ законъ, подпавъ страстному гнѣву и окрасившись кровью, превратилась въ красныхъ кшатріевъ (воины); затѣмъ, другая часть, погрузившись въ заботы о стяжаніяхъ чрезъ обработку земли, какъ бы приняла и ея цвѣтъ, превратившись, такимъ образомъ, въ желтыхъ вайсьевъ; наконецъ, иные, очернивъ свою душу рабскимъ ласкательствомъ и человѣкоугодничествомъ, превратились въ черныхъ и презрѣнныхъ судровъ. Такъ говорила легенда, не желавшая видѣть въ кастовыхъ различіяхъ богоустановленный порядокъ. Однако, брамины, съ своей стороны, чтобы парализовать это народное воспоминаніе о происхожденіи кастовыхъ различій, создали свое извѣстное ученіе объ изначальномъ существованіи кастъ, какъ сотворенныхъ самимъ Брамю. Въ различныхъ редакціяхъ, съ космологическихими, миѣическими и мистическими осложненіями, они передавали сказаніе о томъ, какъ изъ устъ Брами вышли брамины, съ готовыми Ведами въ устахъ, какъ изъ

---

графія Alfred'a Weber'a: *Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brähmana und Sūtra* (Indische Studien, X, 1—160). См. такъ-же собраніе нѣболѣе характерныхъ текстовъ, касающихся происхожденія Индійскихъ кастъ у Muir'a: *Original Sanskrit Texts on the origin and Progress of the religion and institutions of India. Part first*, 1858 („The mythical and legendary accounts of caste“).

его рукъ образовались предназначенные дѣйствовать всего больше руками кшатриі, изъ бедръ усидчивые промышленники, осѣдлые земледѣльцы, торговцы и т. д., а изъ ногъ предназначенные пресмыкаться у ногъ людей вліятельныхъ и сильныхъ презрѣнные судры... Брама сравнилъ эти четыре касты и, за умъ и знанія, выше всѣхъ поставилъ браминовъ <sup>1)</sup>).

Подъ совокупнымъ дѣйствіемъ всѣхъ, указанныхъ нами, факторовъ, — психологическаго, климато-географическаго и соціально - историческаго, — въ дотолѣ цѣлостномъ индійскомъ религіозномъ сознаніи совершилось расслоеніе и даже какъ бы разрывъ. Съ одной стороны, такъ сказать, „мірскія“ касты (кшатриі, вайсьи и судры), сполна увлеченныя и безраздѣльно поглощенныя своими новыми колонизаторскими задачами, борьбою съ аборигенами и негостепримною природою, не имѣли ни силъ, ни желанія столь интимно входить въ религіозную жизнь, какъ это было прежде, — тѣмъ болѣе, что проза новой жизни и разсудочность, характеризующая вообще зрѣлость народа, точно такъ-же, какъ и отдѣльнаго человѣка, уже въ значительной степени вытравили изъ индійской народной души воспримчивость, а можетъ быть отчасти даже и пониманіе къ тѣмъ возвышеннымъ и задушевымъ религіозно - лирическимъ изліяніямъ, которыми она питалась въ „эпоху гимновъ“. Съ другой стороны, „духовная“ каста, вслѣдствіе этого обмірщенія общенародной жизни, считала именно своею обязанностію стать на стражѣ религіозныхъ интересовъ. Но такъ какъ непосредственная религіозная продуктивность, подъ вліяніемъ тѣхъ-же факторовъ, и въ ней исчезла точно такъ-же, какъ въ массѣ, то ей приходилось теперь или погружаться во внѣшній ритуаль, или - же заниматься комментированіемъ „гимновъ“, которые, силою времени и обстоятельствъ, въ большинствѣ своемъ, превратились въ условные символы. Такимъ образомъ, какъ-бы по закону сохраненія духовно-общественной энергіи, вялость религіозной жизни въ одной части общества тотъ-часъ же отразилась повышеніемъ степени ея интенсивности въ другой: изъ состоянія разсѣянія въ массахъ энергія религіозной жизни и мысли перешла въ

<sup>1)</sup> См. *Lefmann*, op. cit., Ss. 412—415.

состояніе сосредоточенія, какъ въ фокусѣ, въ одной кастѣ, чѣмъ поставила ее въ социальной іерархіи на такую высоту, сообщила ей такую власть и силу, подобныхъ которымъ не знаетъ исторія, въ сравненіи съ которыми, по справедливому замѣчанію Дейсена, даже власть папъ должна быть признана скромною <sup>1)</sup>. И—таково могущество власти, покоящейся на силѣ властной въ сознаніи массъ идеи! — между тѣмъ какъ одни, неизбѣжные вездѣ и повсюду протестанты и скептики, жестоко и зло осмѣивали браминовъ, другіе, и притомъ несоизмѣримое съ первыми большинство, охотно признавали ихъ именно за то, за что они себя выдавали, видѣли въ этихъ былыхъ народныхъ „молитвенныхъ“ и смиренныхъ „богомольцахъ“ властныхъ намѣстниковъ и представителей боговъ на землѣ, чувственное и тѣлесное явленіе самаго Брами, которымъ поэтому, на землѣ всѣ должны повиноваться точно такъ-же, какъ боги повинуются Брамѣ на небѣ...

Мы уже сказали выше, что непререкаемый авторитетъ браминовъ покоился на томъ, что лишь они одни знали, какъ, какими жертвами и церемоніями, можно привлечь къ людямъ благоволеніе боговъ и лишь они одни умѣли правильно объяснять священные гимны, смыслъ которыхъ становился съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе непонятенъ. Однако,—не только на этомъ. Нѣтъ. Сверхъ этого, въ эпоху односторонняго преобладанія въ массахъ такъ называемой матеріальной культуры, лишь одни брамины имѣли славу свѣдущихъ, въ собственномъ смыслѣ „ученыхъ“ людей, къ которымъ не только по необходимости, за отсутствіемъ другихъ учителей, но и добровольно шли въ науку. Въ этомъ отношеніи жизнь Индіи, въ изучаемую нами эпоху, представляетъ весьма своеобразную картину, на которую жизнь новѣйшихъ европейскихъ (особенно нѣмецкихъ) университетовъ, — такъ-же достаточно характерная, — даетъ развѣ лишь отдаленный намекъ. Подобно тому, какъ европейское юношество, странствуя отъ университета къ университету, искало наиболѣе знаменитыхъ своимъ красно-

<sup>1)</sup> *Paul Deussen*, op. cit, 1-ter B. 1-te Abteilung, S. 166:... das Brahmanentum... eine Rolle im indischen Kulturleben zu spielen gewusst hat, neben der die des Papstthums im Mittelalter zahn und bescheiden erscheint...



рѣчіемъ и ученостію профессоровъ, — такъ-же точно и въ древней Индіи юноши странствовали повсюду, отыскивая наиболѣе прославленныхъ учителей, которымъ бы могли отдаться въ вольное духовное рабство съ наибольшимъ довѣріемъ. Именно рабство! Ибо учитель-браминъ бралъ въ свою власть не только умъ ученика, но и его волю и, рядомъ съ изученіемъ Ведъ (изустнымъ, со словъ учителя), какъ необходимая составная часть курса, проходило упражненіе воли въ послушаніи ему (такъ называемая *Ācrama*): какъ бы въ отплату за свое ученіе, кромѣ болѣе или менѣе крупныхъ подарковъ въ концѣ курса, ученикъ обязанъ былъ исполнять все, что прикажетъ учитель (стеречь скотъ, собирать подаянія и т. д.). По окончаніи курса, воспитанникъ могъ, по мѣрѣ своего проникновенія ученіемъ, избрать различные роды дальнѣйшей жизни. Онъ могъ остаться въ домѣ учителя. Могъ удалиться въ лѣсъ, чтобы тамъ смирять себя лишеніями и подвигами, до самобичеванія включительно. Могъ, оставивъ все свое имѣніе (*samnyâsin*) начать странствовать, въ качествѣ нищаго (*bhikshu*). Но при этомъ разнообразіи существовалъ общій типъ жизни или, такъ сказать, ея общая схема, предназначенная для каждаго *двиджы*, „дваждырожденнаго“ (то-есть не-судры): 1) жизнь въ домѣ учителя (*brahmanaçarin*), 2) основаніе семьи (*grihastha*) 3) удаленіе (подъ старость) въ лѣсъ для подвиговъ (*vanaprastha*) и, наконецъ, 4) отказъ отъ собственности и жизнь подаяніемъ (*samnyâsin, bhikshu, parivrâyaaka*). Такимъ образомъ, было, по замѣчанію Дейсена <sup>1)</sup>, въ тенденціи браманизма подчинить „ашрамъ“ (*ācrama*), то-есть привести въ послушаніе, *всю жизнь* не только браминовъ, но *всѣхъ вообще аріевъ* Индіи.

Тѣ два-три вѣка, которые отдѣляютъ свѣтлую эпоху *Ведійской* религіозной поэзіи отъ времени *Упаннишадъ*, то-есть времени расцвѣта браманистической философіи, обыкновенно сравниваютъ съ эпохою „переселенія народовъ“ (въ Европѣ), когда жизнь такъ же приняла односторонне-внѣшній характеръ, а духовные, и въ частности религіозные, интересы въ сознаніи народовъ угасли или отступили на задній планъ.

<sup>1)</sup> *Ibid.*, S. 171: Es lag in der Tendenz des Brahmanismus, das ganze Leben der Brâhmana's und womöglich aller Ārya's zu einem solchen Ācrama zu gestalten.

Точно такъ-же очень охотно обыкновенно проводятъ параллель между браминскимъ режимомъ въ Индіи и режимомъ католическаго духовенства, во главѣ съ папою, въ средне-вѣковой Европѣ: тамъ и здѣсь, говорятъ, духовная жизнь перерождалась въ односторонній и мертвящій схоластицизмъ. Сравненія, въ общемъ, вѣрныя и притомъ первое—безъ всякихъ ограниченій. Но что касается послѣдняго, то, какъ бы много основаній ни имѣли мы разсматривать режимъ духовной „касты“ въ Индіи, какъ и въ Европѣ въ средніе вѣка, въ смыслѣ односторонности и причины духовнаго застоя <sup>1)</sup>,—однако, нельзя, съ другой стороны, забывать и о томъ, что брамины должны-же были имѣть въ себѣ нѣчто положительное, нѣчто такое, что, *при полномъ отсутствіи въ ихъ рукахъ внешней власти и внутренней сословной организаціи*, подчиняло имъ, чисто духовно, весьма большое численно население Индіи, не исключая и вліятельныхъ кшатріевъ. И это „нѣчто“, могущественное средство держать во власти народъ, въ рукахъ браминовъ дѣйствительно было: мы разумѣемъ систематизированные и, въ значительной

<sup>1)</sup> Генри Джорджъ, въ своей популярной книгѣ: „Прогрессъ и бѣдность“, перев. подъ ред. Шеллера (Михайлова), Спб., стр. 606—609, *passim*, пишетъ: „Когда приходится дѣйствовать совмѣстно большимъ сборищамъ людей, личный выборъ становится болѣе труднымъ, болѣе слѣпое повиновеніе становится необходимымъ и можетъ быть вынужденнымъ... Сохраненіе внутренняго порядка, отправленіе правосудія, постройка и уходъ за общественными зданіями и въ особенности *выполненіе религиозныхъ обрядовъ*, все стремится перейти въ руки особыхъ сословій, *которыя расположены преувеличивать свои функціи и расширять свою власть*... Съ ходомъ общественнаго развитія стремится установиться неравенство... Этотъ главный фактъ дѣлаетъ понятнымъ всѣ явленія окамененія и регресса... Общество, раздѣленное на классъ, который управляетъ, и классъ, которымъ управляютъ—на очень богатыхъ и очень бѣдныхъ — можетъ воздвигать гигантскія постройки и придавать своимъ произведеніямъ законченность ювелирной работы, но это будутъ памятники безпощадной гордости, бесплоднаго тщеславія, или религіи, уклонившейся отъ своего призванія возвысить челоуѣка въ орудіе его униженія. Изобрѣтеніе можетъ на время продолжаться въ извѣстной степени, но это будетъ изобрѣтеніе произведеній роскоши, а не изобрѣтеніе, облегчающее трудъ и увеличивающее силу. Въ сѣни храмовъ, или въ комнатахъ придворныхъ врачей все еще можно искать знанія; но его будутъ прятать, какъ тайну, или уже, если оно осмѣлится выступить, чтобы возвысить общественную мысль, или освѣтить обыденную жизнь, оно будетъ растоптано въ качествѣ опаснаго новшества...“

части, дополненные (философско-религиозными и ритуалистическими комментаріями) Веды, въ которыхъ заложена утонченнѣйшая, достаточно согласованная внутренно, при всѣхъ своихъ внѣшнихъ противорѣчіяхъ, и чрезвычайно выработанная въ деталяхъ религіозная философія,—„слово Божіе“, индійцевъ, незыблемое основаніе ихъ культа и жизни, „богоугодной“ и мірской, между которыми для индійцевъ, какъ извѣстно, отнюдь нѣтъ непроходимой пропасти.

## II.

### Организація Ведъ и ея основной принципъ.

*Веды* (то-есть знаніе, собственно знаніе богословское, которое, однако, въ Индіи, какъ, впрочемъ, и повсюду въ древнее время совмѣщало въ себѣ все и всякое), — исполинскій религіозный памятникъ, въ шесть разъ превосходящій по своему объему Библию,—въ томъ видѣ, въ какомъ они подлежатъ современнымъ европейскимъ ученымъ <sup>1)</sup>, суть не что иное, какъ собраніе богослужебныхъ книгъ браминовъ или, просто, „служебникъ“. Они чрезвычайно сложны и разнообразны по своему составу: это подлинно *silva silvarum*. Но мы легко можемъ ориентироваться въ нихъ, если взглянемъ на нихъ именно съ той точки зрѣнія, которой достигли теперь, то-есть если будемъ разсматривать ихъ, какъ дѣло браминовъ, всецѣло и строго опредѣлявшееся ихъ специальными задачами. Ибо и въ организаціи того, что мы должны разсматривать какъ продуктъ непосредственнаго народнаго

---

<sup>1)</sup> Съ полнотою и обстоятельностью, не оставляющими желать большаго, вопросъ о составѣ и организаціи Ведъ разъясненъ *Дейсеномъ* (Deussen) въ дѣломъ ряду его, замѣчательныхъ по отчетливости и точности, работъ (къ которымъ и отсылаемъ для ближайшаго ознакомленія съ предметомъ), а именно: 1) *Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpuncte des Çankara aus*, Leipzig, 1883 (Ss. 1—47); 2) *Die Sūtra's des Vedānta oder die Çāriraka-Mīmānsā des Bādarāyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara, aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig, 1887 (Vorrede); 3) *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*: 1-ter B., 1-te Abt. — Leipz. 1894; 1-ter B., 2-te Abt. — Leipz., 1899; 4) *Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, Leipzig, 1897 (Vorrede und Einleitung).

творчества предшествующей эпохи (гимны Ригъ-Веды), и въ составленіи новыхъ частей обширнаго сборника, есть своя *психологія*, очень ясная и, повидимому, вполне ясно сознаваемая, которая, если мы поймемъ ее, сразу дастъ въ наши руки ключъ для пониманія организационнаго принципа этого замѣчательнаго религіознаго памятника.

Исключительное социальное значеніе браминовъ, какъ мы видѣли выше, опредѣлялось ихъ двойной функціей: *педагогической* и *литургической*. Мы уже сказали все существенное о первой. Теперь, для пониманія принципа организационнаго Веды, намъ необходимо нѣсколько остановиться на второй.

Чтобы предпринятое дѣло было успѣшно, необходимо заранѣе привлечь къ нему и дѣятелю благоволеніе боговъ. А чтобы достигнуть этого, необходимо вознести къ нимъ молитву, сопровождаемую жертвой и,—главное,—необходимо сдѣлать все это, какъ *должно*, „по правилу“. И прежде всего необходимо правильно *воззвать* къ божеству, назвать и призвать его: это знали только браминъ — „взывать“ (*hotar*), лучше котораго никто не могъ подобрать изъ „священнаго писанія“ соотвѣтствующій случаю стихъ. Далѣе, призванному къ жертвѣ божеству необходимо было воздать подобающее ему величаніе, *возславить* его и воспѣть ему приличную пѣснь: это могъ сдѣлать только браминъ — „пѣвецъ“, специально къ тому приставленный и тому обученный (*udgâtar*). Наконецъ, жертву нужно было вознести и предложить божеству не какъ нибудь, а какъ подобаешь, съ соотвѣтствующими приемами и причитаніями: это могъ сдѣлать опять-таки лишь специальный браминъ (*adhvaryu*). У каждаго изъ этихъ браминовъ-специалистовъ были свои „служебники“: у одного собраніе „гимновъ“, представляющихъ неистощимое собраніе всякихъ воззваній, обращеній и т. д., расположенныхъ такъ, что въ нихъ сравнительно нетрудно ориентироваться (это и есть *Ригъ-Веда*, съ ея *мандалами*, то-есть кругами или отдѣлами гимновъ); у другаго — собраніе пѣснопѣній, опять таки удобно расположенныхъ въ цѣляхъ литургической ориентировки (это *Сама-Веда*); наконецъ, у третьяго—собраніе стиховъ и краткихъ, по большей части, темныхъ мистико-каббалистическихъ формулъ и причитаній, которыми приправлялись тонкіе отѣнки жертвенныхъ манипуляцій (это—двѣ *Яджуръ* или, какъ читаютъ другіе, *Ягуръ*—

*Веды*). Къ этимъ тремъ основнымъ Ведамъ, съ теченіемъ времени (гораздо позднѣе двухъ послѣднихъ, которыя сами появились позднѣе первой), присоединилась четвертая: *Атарва-Веда*, эклектической и сначала полуканонической сборникъ изъ разныхъ фрагментовъ, такъ сказать растерянныхъ первыми тремя Ведами и долгое время жившихъ лишь въ памяти народа, внѣ браминскихъ традицій и школъ, поэтому значительно искаженныхъ и, можетъ быть, даже намѣренно фальсифицированныхъ, въ тѣхъ или другихъ, стороннихъ браминамъ, цѣляхъ (особенно со стороны кшатріевъ, у которыхъ онъ былъ больше въ употребленіи, чѣмъ у браминовъ). Лишь позднѣе, чтобы придать этому послѣднему сборнику равный съ остальными канонической авторитетъ, его стали ставить въ связь съ *браманомъ*, то-есть верховнымъ браминномъ, жрецомъ-наблюдателемъ, который самъ не выполнялъ никакой специальной функціи при жертвоприношеніи, но надсматривалъ за правильностію дѣйствій трехъ непосредственныхъ его исполнителей. Нѣкоторое основаніе для этого сближенія брамана съ Атарва-Ведою, конечно, было: *въ извѣстномъ смыслѣ* эклектическая Атарва-Веда стояла выше всѣхъ другихъ Ведъ, изъ которыхъ заимствовала фрагменты, точно такъ-же какъ и браманъ стоялъ выше другихъ, простыхъ браминовъ, изъ которыхъ каждый опирался лишь на свою Веду, тогда какъ онъ на всѣ три. Но связь эта, очевидно, чисто внѣшняя, которая, впрочемъ, — и при томъ именно своею условностію и внѣшнимъ характеромъ, — показываетъ, съ какою послѣдовательностію былъ проведенъ, при организаціи Ведъ, указанный нами принципъ.

Но литургической принципъ организаціи Ведъ ведетъ насъ и дальше.

Недостаточно брамину-спеціалисту имѣть въ рукахъ отвѣтствующій служебникъ, чтобы хорошо имъ пользоваться. Въ самомъ дѣлѣ, какъ бы хорошо служебникъ ни былъ составленъ и какъ-бы, съ другой стороны, ни былъ обученъ и памятливъ браминъ, имъ пользующійся, но, при исполнскихъ размѣрахъ книгъ, всеже не легко было въ нихъ разбираться и въ каждомъ данномъ случаѣ ими пользоваться. Поэтому, кромѣ существенныхъ и основныхъ частей, то-есть кромѣ „собранія“ (*samhitâ*) воззваній (стиховъ и гимновъ), пѣснопѣній, таинственныхъ формулъ, — кромѣ этого въ каж-

домъ служебникѣ сдѣлались необходимы еще дополнительныя части, имѣющія значеніе, съ одной стороны, практическо-руководственное, указывающее, когда и какъ пользоваться „самхитами“ (это—brāhmanam), а съ другой—просто мнемоническое, помогающее, въ сжатомъ и синоптическомъ изложеніи, охватить памятью все существенное въ служебникѣ (sūtram,—сутры, то-есть нитки, коротенькія двух-и трех-словныя строчки, съ очень значительнымъ, при сжатости, содержаніемъ). Такимъ образомъ, каждая Веда распалась на три части: „Самхиты“, „Браманы“ и „Сутры“.

Но и здѣсь еще не конецъ архитектоники Ведъ. По крайней мѣрѣ, одно изъ только-что указанныхъ нами подраздѣленій, „Браманы“, представляютъ изъ себя опять таки нѣчто сложное. Но литургическій принципъ, который велъ насъ чрезъ *silvam silvarum* доселѣ, не покидаетъ насъ и теперь.

„Браманы“, какъ мы сказали, имѣютъ практическо-руководственное значеніе для браминовъ. Однако, браминъ, — развитой, сознающій и понимающій свое дѣло, — конечно, не можетъ удовлетвориться знаніемъ одной технической стороны его. Ему не достаточно знать, *когда, какъ и что* читать, пѣть или дѣлать, но необходимо знать еще и то, *почему* нужно дѣлать свое дѣло *именно такъ*, съ такими или иными манипуляціями и причитаніями, а не иначе. Вслѣдствіе этого въ „Браманахъ“, кромѣ описанія и опредѣленія для каждаго даннаго случая внѣшне-технической стороны ритуала (*vidhi*,—предписанія, нѣчто въ родѣ нашихъ „требниковъ“), сдѣлались необходимыми еще объяснительныя замѣчанія, указывающія на внутренній смыслъ тѣхъ или иныхъ церемоній. По силѣ этой необходимости, къ собственно „Браманамъ“ (*vidhi*), то-есть внѣшнимъ правиламъ и указаніямъ (*когда, какъ и что*), съ теченіемъ времени былъ присоединенъ *непрерывный комментарий ритуала*, принявшій въ свою очередь, два различныхъ направленія, обособленныя и внѣшнимъ образомъ, какъ двѣ дополнительныя части „Браманъ“, вторая и третья, при чемъ вторая носила историко-эзегетическій, мнѣологическій и полемическій, характеръ (*arthāvada*, то-есть „объясненіе“), а третья—преимущественно философскій, возводившій техническія опредѣленія ритуала и его историко-мнѣологическую основу къ свѣту высшей философской идеи и тѣмъ какъ-бы доводившій Веды до конца (*ve-*

dānta, то-есть конецъ Ведъ,—конецъ, всего и всякаго, включеннаго въ нихъ, знанія). Такимъ образомъ, и „Браманъ“, въ свою очередь,—и все по тому-же принципу,—распались на три части, изъ которыхъ одна излагаетъ правила или „предписанія“ для церемоній, другая мотивируетъ ихъ указаніемъ на ихъ историко-миѳологическое происхожденіе, а третья вскрываетъ ихъ внутренній или идейный смыслъ, даетъ, такъ сказать, философію ритуала.

Этими подраздѣленіями, если не принимать во вниманіе болѣе мелкихъ и специальныхъ, организація *Ведъ* закончена и теперь открылась возможность весь громоздкій матеріалъ исполинскаго религіознаго памятника включить въ одну, удобную для обзорѣнія, общую схему, а именно:

I. <i>Rigveda</i>	}	A. Samhita	}	a. Vidhi
II. <i>Sāmaveda</i>		B. <i>Brāhmanam</i>		b. Arthavāda
III. <i>Yajurveda</i>				c. <i>Vedānta</i> .
IV. <i>Atharvaveda</i>		C. <i>Sūtram</i>		

Конечно, не всѣ части Ведъ имѣли (для индійцевъ) и имѣютъ (для европейскихъ ученыхъ) одинаковое значеніе. Мелкія ритуалистическія подробности, перечни заклинательныхъ формулъ и т. д.,—все это конечно, далеко не то, что изложеніе основъ вѣроученія. Потокъ религіозной жизни индійцевъ, въ своей исторіи, раздробился на множество рукавовъ,—хотя его *главное русло* все же можно опредѣлить съ ясностью. Именно оно опредѣляется тѣми частями неисчерпаемаго религіознаго памятника, которыя въ нашей схемѣ отмѣчены курсивомъ: религіозная мысль впервые съ достаточною ясностью выразилась въ Самхитѣ *Ригъ-Веды*, прошла чрезъ „Браманъ“ (особенно—такъ-же Ригъ-Веды) и, такъ сказать, излилась въ Ведантахъ. Поэтому, какъ Ригъ-Веда имѣетъ значеніе основнаго (и въ сущности единственнаго) вполнѣ надежнаго источника для изученія жизни религіознаго сознанія въ первый, раннѣйшій періодъ индійской религіозной исторіи, такъ Веданты, „конецъ Ведъ“, имѣютъ преимущественное значеніе для изученія жизни религіознаго сознанія въ эпоху возникновенія браманизма и послѣдующія, вплоть до начала его дѣйствительнаго историческаго конца (то-есть упадка и окончательной утраты вліянія). Поэтому на Ве-

дантахъ намъ необходимо здѣсь остановить свое вниманіе нѣсколько долѣе.

Веданты часто отождествляютъ съ Упанишадами и, поэтому, одно слово ставятъ на мѣсто другаго. Для этого, какъ сейчасъ увидимъ, есть нѣкоторыя основанія, но всеже это не совсѣмъ такъ,—не вполне точно. Веданты обширнѣе Упанишады. Ведантами въ общемъ смыслѣ, называется тотъ разнородный и разнохарактерный матеріалъ, тѣ, болѣе или менѣе толковыя, болѣе или менѣе глубокия, — размышленія о сущности, символическомъ и философскомъ значеніи индійскаго ритуала, которыя первоначально предназначались для отшельниковъ (агануака), какъ нѣкоторая замѣна самаго ритуала, недоступнаго для людей, находящихся въ лѣсу или въ пустынѣ (поэтому они и назывались такъ-же „араньяками“, то-есть предназначенными для отшельниковъ, людей уединенныхъ): на мѣсто невозможнаго для отшельника участія въ культѣ или его исполненія рекомендуется простое размышленіе о немъ. При этомъ людей, наиболѣе надѣленныхъ отъ природы склонностію и способностію къ философствованію, такія размышленія иногда наводили на свои собственные и иногда очень глубокия философскія идеи. Къ этому присоединялась работа „школы“. И вотъ все это мало по малу заносилось въ тѣ части Браманъ, которыя назывались „араньяками“, а потомъ, вслѣдствіе естественнаго расширенія смысла, стали называться „ведантами“. Но изъ этой разнородной смѣси, разросставшейся съ чрезвычайною быстротою, позднѣе были выдѣлены лучшія, наиболѣе глубокомысленныя и философичныя, части, которыя и образовали Веданты въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ или *Упанишады*. Такимъ образомъ, *Упанишады суть лучшая часть Ведантъ* (если подъ этими послѣдними разумѣть вмѣстѣ и Араньяки и Упанишады, словомъ всю третью часть „Браманъ“).

Но что такое собственно Упанишады? Что означаетъ самое это слово?

Мнѣнія ученыхъ, туземныхъ и европейскихъ, по вопросу объ этимологіи этого слова, расходятся <sup>1)</sup>. Но несомнѣнно,

<sup>1)</sup> Наиболѣе заслуживаютъ вниманія два объясненія: 1) *Upanishad*, отъ *Sad*-сидѣть, первоначально значитъ *засѣданіе, собраніе* и именно *въ интимномъ кружкѣ* (*upa* означаетъ *близость*), а потомъ уже—*цѣль и пред-*



что оно содержитъ въ себѣ указаніе на нѣчто *тайнственное*. Это основное значеніе популярнаго термина можно раскрывать въ различныхъ отношеніяхъ: учитель предлагалъ свое „тайнственное“ ученіе не повсюду, но въ укромныхъ, „тайнственныхъ“, мѣстахъ и не всѣмъ, но лишь людямъ испытаннымъ, искушеннымъ подвигами послушанія („ашрамы“) и тѣмъ доказавшимъ свою способность принять „тайну“ ученія; далѣе, онъ сообщаетъ его въ такихъ словахъ и выраженіяхъ, которыя, при своей внѣшней простотѣ, скрываютъ въ себѣ глубокой, „тайственный“ смыслъ и т. д. Но при этой подвижности и растяжимости общаго смысла термина, путемъ анализа словосочетаній, въ какихъ онъ употребляется, можно установить три основныхъ его значенія, а именно: 1) тайнственное слово или формула; 2) тайственный текстъ или ученіе и, наконецъ, 3) тайственный (=аллегорическій) смыслъ. Развитіе понятія, несомнѣнно, шло отъ перваго значенія къ послѣднему: сначала, въ цѣляхъ сохраненія „тайны“, былъ выработанъ запасъ краткихъ словъ и формулъ, которыя, затѣмъ, при изустной передачѣ, комментировались болѣе подробными поясненіями („тексты“, „ученія“) и, наконецъ, вмѣстѣ съ послѣдними, слагались въ болѣе или менѣе длинныя изложенія, съ условнымъ и растяжимымъ аллегорическимъ смысломъ.

Упанишадами „слово Божіе“ (*Ṣrutī*, — откровеніе и слово Божіе) индійцевъ, то-есть ихъ каноническое, или „священное“ писаніе, заканчивается. Далѣе начинается уже слово человеческое (*Smṛitī*, „преданіе“), хотя и опирающееся на „откровеніе“ (*Ṣrutī*), однако допускающее въ свой составъ и

---

*метъ*, ради которыхъ собираются, *тайное ученіе* о немъ и т. д., подобно тому какъ лат. *Collegium*, тоже означающее собственно *собраніе*, стало (въ нѣм. университетахъ) обозначать и *цѣль* собранія и *предметъ*, которому оно посвящено („лекція“, „урокъ“ и „записъ лекціи“ студентами и т. д.) 2) *Upaniṣhad* (первоначально тоже, что *Uṛāsanā*—почтеніе, благоговѣніе) означаетъ *почтительное или благоговѣнное разсмотрѣніе (изученіе и т. д.)* *Браммы или Атмана*. Первое объясненіе есть объясненіе традиціонное. Второе недавно предложено *Ольденбергомъ* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 50, 1896, S. 457 und folg.). *Первое объясненіе възрываетъ*,—уже по одному тому, что оно согласно съ принятымъ въ Индіи (народнымъ,—хотя *Шамакара* объяснялъ иначе) значеніемъ слова. Его-же держится (вопреки *Ольденбергу*) и авторитетный *Дейсенъ*: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 11—16.

сообразенія ума человѣческаго. Таковы: *Магабгарата*, *Бхагаватъ-Гита* (эпизодъ изъ Магабгараты), *Книга законовъ Ману* и, наконецъ, „системы“ философскія. Эта литература уже далеко выходитъ за эпоху возникновенія браманизма и, поэтому, интересоватъ насъ здѣсь не можетъ. Только одна изъ философскихъ школъ, а именно вторая Миманза (*Sâṅhaka—mīmāṃsā*, *Uttara—mīmāṃsā*), какъ *прямое продолженіе и дальнѣйшее развитіе* тойже идейной основы, какая заложена въ Упанишадахъ, должна остановить здѣсь наше вниманіе.

Основатель этой школы, нѣкій Бадарайяна, опираясь, главнымъ образомъ на каноническую Веданту, изложилъ въ формѣ „сутрь“ (Брама-Сутры или Веданта-Сутры) все существенное содержаніе канонической Веданты, придавъ ей, чрезъ это, характеръ и форму философско-теологической системы. Такъ какъ, однако, эти „сутры“ (=нитки, то-есть краткія двух-и трех-словныя строчки) всего чаще выражаютъ не самое существенное, но лишь самое замѣтное для памяти, суть по выраженію Дейсена не *Schlagworte* но лишь *Stichworte*, то безъ комментарія они часто совершенно непонятны. Такимъ образомъ, комментаріи къ нимъ явились дѣломъ не роскоши, а необходимости. Замѣчательнѣйшій изъ нихъ, комментарій извѣстнаго Санкары, жившаго въ VII—VIII вв. послѣ Р. Хр., единственно доступный современнымъ ученымъ въ полномъ составѣ, образуетъ съ Веданта-Сутрами Бадарайяны какъ бы одно цѣлое, одну философско-догматическую систему, въ отношеніи къ которой „сутры“ являются тѣмъ-же, чѣмъ нитки (утокъ), вводимыя „челнокомъ“ въ „основу“ ткани, служатъ въ отношеніи къ этой послѣдней.

Не смотря на то, что Комментарій Санкары отдѣленъ многими столѣтіями отъ раннѣйшихъ Упанишадъ,—сколькими именно неизвѣстно, такъ какъ хронологія не только Упанишадъ, но даже и Брама-Сутрь Бадарайяны, не менѣе темна и запутанна, чѣмъ и хронологія Ригъ-Веды, — не смотря, говоримъ, на это разстояніе между источниками, историкъ религіознаго сознанія, характеризуюя ученіе браманизма, можетъ спокойно и довѣрчиво пользоваться какъ Упанишадами, такъ и Сутрами Веданты (или Брама-Сутрами), вмѣстѣ съ нераздѣльно съ нимъ связаннымъ твореніемъ знаменитаго индійскаго комментатора, ибо идейная основа ихъ, какъ

мы уже говорили, въ сущности одна и таже: *Веданта* Бадарайяны и Санкары, въ отношеніи къ *Ведантѣ* Ведъ (=Упанишадамъ) есть тоже, что у насъ и вообще въ христіанскихъ исповѣданіяхъ „система“ (или учебникъ) догматическаго богословія въ отношеніи къ Священному Писанію <sup>1)</sup>).

### III.

#### Неудавшаяся попытка Индійскаго религіознаго сознанія подняться надъ міеологическимъ міросозерцаніемъ: концепція Праджapati.

Если послѣдовательно, одинъ за другимъ, мы прочитаемъ изъ Ведъ два отрывка,—одинъ изъ древнѣйшихъ гимновъ Ригъ-Веды, а другой изъ Упанишадъ,—то ясно увидимъ, какое громадное различіе, по характеру и формѣ, существуетъ между началомъ и „концомъ“ Ведъ: тамъ мышленіе существенно міеологическое, здѣсь метафизическое или спекулятивное. Переходъ отъ перваго къ послѣднему, какъ мы сказали, былъ дѣломъ естественнымъ и даже неизбѣжнымъ. Но въ жизни народовъ, какъ и въ жизни отдѣльнаго человѣка, переходъ отъ дѣтски-наивныхъ олицетвореній къ философіи не совершается внезапно, скачкомъ и между мышленіемъ міеологическимъ и собственно-философскимъ всегда бываетъ переходная ступень: такъ и въ Индіи конецъ Ведійскаго періода и начало эпохи возникновенія

<sup>1)</sup> Въ трудахъ *Дейсена*, перечисленныхъ нами выше, мы имѣемъ, полный и незамѣнимый по обработкѣ (повсюду *индексы*, синоптическія таблицы и самыя подробныя *конспекты*, дѣлающіе пользование книгами, не смотря на ихъ обширность, чрезвычайно удобнымъ), компендіумъ для изученія философіи браманизма: *Упанишады* и *Веданты* переведены имъ почти въ полномъ составѣ, а изъ *Браманъ* и позднѣйшихъ *Ведъ* (особенно *Атара-Веды*), необходимыхъ для изученія *переходнаго періода отъ Ведійской религіи къ браманизму*, сдѣланы въ его *Исторіи* обширныя извлеченія, въ которыхъ приведено все существенное и характерное для исторіи переходной индійской мысли (но не ритуала). Послѣ трудовъ *Дейсена* знаменитый въ свое время переводъ Упанишадъ, сдѣланный *Максомъ Мюллеромъ* (*Saved Books of the East*, voll. I и XV, 1879 и 1884 гг.), хотя и не потерялъ своей научной цѣнности, но несомнѣнно въ значительной мѣрѣ утратилъ былую популярность, такъ какъ онъ несравненно менѣе удобенъ для пользованія (вслѣдствіе отсутствія *обозрѣній* содержанія, *синоптическихъ* таблицъ, *индексовъ* и проч., что, въ такомъ обилии, имѣется въ трудахъ *Дейсена*).

браманизма мы должны разсматривать какъ именно *переходную ступень*, когда образность уже поблекла, а мысль еще не окрѣпла и на жизнь религіознаго сознанія, поэтому, спустился туманъ религіознаго мистицизма, развитіе котораго шло параллельно осложненію культа. Этотъ мистицизмъ, который точнѣе можно назвать литургическимъ мистицизмомъ, сказался уже въ гимнахъ Ригъ-Веды, посвященныхъ специально - культовымъ божествамъ: Агни, Сомъ, Бригаспати и др. Но еще яснѣе онъ выразился въ *Брамапахъ*. Зародыши позднѣйшаго пантеистическаго умозрѣнія, которое развертывается во всѣхъ подробностяхъ лишь въ *Упанишадгахъ*, здѣсь, правда, еще скрыты подъ формою мистико-символическаго толкованія культа и его сложной техники. Однако, если мы хотимъ понять браманизмъ, съ его характерными для исторіи Индіи особенностями, въ его генезисѣ, мы не можемъ не коснуться *Браманъ*, которыя, впрочемъ, и сами по себѣ, со стороны чисто психологической, представляютъ крупный интересъ. По Браманамъ мы можемъ прослѣдить не только тѣ ступени, по которымъ религіозная мысль поднималась отъ миеологическаго міросозерцанія къ религіозно-умозрительному міропониманію, но такъ-же и тѣ психологическіе процессы, посредствомъ которыхъ совершалось это восхожденіе.

Первая ступень подъема есть концепція *Праджанати* (=, Владыка созданій“), удерживающаяся пока еще на существенно миеологической почвѣ, но уже проникнутая характернымъ для религіозной мысли этого періода стремленіемъ къ единству.

*Праджанати* <sup>1)</sup> впервые опредѣлился предъ религіознымъ сознаніемъ, какъ *золотой ростокъ*, который, неизвѣстно когда и какъ, возросъ на первоводѣ (первоначало, изъ котораго все). Сначала онъ былъ одинокъ, но онъ захотѣлъ умножиться,—воспроизвести себя въ другихъ золотыхъ росткахъ, а чрезъ нихъ и въ другихъ вещахъ, во всемъ мірѣ. И это было для него возможно—чрезъ *tapas*. Понятіе *tapas*'а, свойственное преимущественно древнѣйшимъ *Браманамъ*, есть специально-индійское понятіе. Его реально - чувственная основа была

<sup>1)</sup> *Deussen*: Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1-er Bd. 1-te Abt., Ss. 181—239.

дана процессомъ высиживанія (птицею яйца). Но такъ какъ сущность этого послѣдняго процесса есть развитіе теплоты, а теплота въ знойной Индіи есть причина страданій, упадка силъ и изнеможенія, то понятіе *tapas'a* было развито мало-по-малу именно въ это сторону и въ этомъ направленіи и, наконецъ, перешло въ понятіе самоистощенія, самобичеванія, самоотреченія, самоотчужденія (различныхъ формъ аскетизма),—ради другихъ созданій. Примѣненное къ Праджапати, это понятіе дало концепцію его самоотреченія ради міра, самоотверженнаго самораскрытія его въ міръ: изъ отдѣльныхъ органовъ или частей Праджапати, которые отпадали отъ ослабѣвшаго, вслѣдствіе трудныхъ подвиговъ *tapas'a*, тѣла, образовались всѣ элементы и вещи міра, весь міръ и всѣ міры. Такимъ образомъ, по этой концепціи, міръ, во множественности своихъ явленій, есть не что иное, какъ безконечно умноженный чрезъ самовоспроизведеніе и распавшійся въ каждомъ вновь воспроизведенномъ явленіи своемъ на свои части единый Праджапати. И какъ его самораскрытіе въ міръ совершилось силою *tapas'a*, который мыслится нераздѣльно съ выполненіемъ различныхъ приемовъ сложнаго ритуала, такъ и возстановленіе изначальнаго единства,—не дѣйствительное, а въ созерцаніи, то-есть возвышеніе къ пониманію міра не въ его множественности, а въ его единствѣ, — возможно опять-таки лишь чрезъ ритуаль и жертву: „кто приноситъ жертву“, говоритъ одинъ текстъ, „тотъ возстановляетъ Праджапати въ его единствѣ и цѣлости“ <sup>1)</sup>. И боги непрестанно дѣлаютъ это. Такимъ образомъ, въ Индійское религиозное сознаніе впервые вступила мысль, что въ сущемъ двѣ стороны: зримая, постижимая, именуемая, и—незримая, непостижимая, неизреченная.

Золотой ростокъ Праджапати, какъ мы сказали, родился изъ первоводы и, слѣдовательно, онъ ни въ какомъ случаѣ не могъ быть мыслимъ съ чертами самобытности и безусловности. И дѣйствительно признаки абсолютности не только совершенно отсутствуютъ въ его концепціи, но ему усвоятся признаки прямо противоположные,—хотя и подъ мнѳологическою оболочкою. И впервыхъ, какъ опредѣленно говорятъ тексты, лишь одною своею половиною Праджапати безмер-

<sup>1)</sup> *Ibid.*, 190.

тень, другою, поскольку, то-есть, онъ перешелъ во множественное бытіе міра, онъ самъ смертенъ и „тѣмъ, что есть въ немъ смертнаго, онъ трепещетъ смерти“. Правда, всесущствующее (мы увидимъ дальше, что въ томъ числѣ и вода изъ которой онъ вышелъ,—по нѣкоторому міеологическому *tour de force*) вышло изъ него, имъ „создано“. И тѣмъ не менѣе, онъ всеже лишь первый среди своихъ созданий,—особенно среди опять таки имъ „созданныхъ“ боговъ. Въ отношеніи къ послѣднимъ онъ въ собственномъ смыслѣ „первый между равными“. Онъ тридцать-четвертый, въ дополненіе къ тридцати-тремъ божествамъ Ведійскаго пантеона. Онъ четвертый въ дополненіе къ тремъ главнымъ божествамъ сферъ: земной (Агни), воздушной (Вайю) и небесной (Сурья). Въ лучшемъ случаѣ, онъ лишь руководитель, мудрый совѣтникъ боговъ и верховный вершитель ихъ разногласій и споровъ. Съ другой стороны,—и это главное,—онъ, какъ источникъ всего, есть вмѣстѣ и источникъ зла. Вопросъ о злѣ (*πόθεν τὸ κακόν*) искони тревожилъ человѣческую мысль. Но первоначально (въ Ведійскій періодъ) индійцы довольствовались лишь тѣмъ, что констатировали фактъ существованія зла и указывали формы его проявленія, при чемъ силы зла гипостазировали въ образъ демоновъ. Но теперь, въ концепціи Праджапати, въ немъ именно была указана и первоначальная причина, такъ сказать, демонства демоновъ: создавъ боговъ изъ дыханія устъ своихъ, Праджапати,—говоритъ текстъ,—создалъ демоновъ „изъ противоположнаго“, при чемъ у него въ глазахъ потемнѣло, откуда онъ тотъ-часъ-же заключилъ, что должно быть онъ ошибся и создалъ нѣчто дурное... Странная и грубая концепція, которая, при сопоставленіи съ несомнѣнною условностію Праджапати, показываетъ, что, хотя религіозное сознаніе на этой ступени уже и проникнуто философскимъ и, частіе, монистическимъ стремленіемъ (къ единству), однако въ сущности стоитъ еще на міеологической почвѣ.

Концепція Праджапати была слишкомъ несовершенна для того, чтобы удовлетворять хотя-бы даже такое несовершенное религіозное мышленіе, каково мышленіе авторовъ *Браманъ* и ихъ современниковъ <sup>1)</sup>. Поэтому, параллельно съ ея

---

<sup>1)</sup> Что концепція Праджапати держалась еще существенно-міеологической почвы, это ясно видно уже и изъ того, *какимъ языкомъ* говорятъ

развитіемъ, идетъ рядъ попытокъ исправить эту концепцію. Но такъ какъ эти попытки касаются не существа, а лишь

о немъ *Брамань*: это всецѣло языкъ мива, а не философской рефлексіи, хотя послѣдняя уже и пробивается чрезъ оболочку мива. Чтобы дать понятіе о языкѣ этой своеобразной литературы, мы приведемъ здѣсь въ переводѣ два отрывка — изъ двухъ разнохарактерныхъ *Браманъ*. — У *Ираджапати* явилось желаніе: „хочу разростись и быть многократнымъ (умножиться)“. И онъ разгорячилъ себя (чрезъ *tapas*). И послѣ того, какъ онъ разгорячилъ себя (=погрузился въ *tapas*), онъ сотворилъ эти міры: землю, воздушное пространство, небо. Надъ этими мірами распростерся онъ, какъ насѣдка (букв.: сталъ высиживать ихъ). Изъ нихъ, послѣ того какъ онъ распростерся надъ ними, возникли три свѣтила: *Агни* изъ земли, *Вайю* (вѣтеръ, представитель яснаго воздушнаго пространства) изъ воздуха, *Адитью* — изъ неба. Тогда онъ распростерся и надъ этими свѣтилами (сталъ высиживать ихъ) и изъ нихъ, послѣ этого, возникли три *Веды*: *Ригъ-Веда* изъ Агни, *Яджуръ-Веда* изъ Вайю, *Сама-Веда*—изъ Адитьи. Онъ распростерся надъ этими Ведами (сталъ ихъ высиживать) и взъ нихъ, послѣ этого, возникли три ясны: *dhîr* изъ *Ригъ-Веды*, *dhîvar* изъ *Яджуръ-Веды*, *svar* изъ *Сама-Веды*. Онъ распростерся надъ этими ясными (или: свѣтами) и послѣ этого, изъ нихъ возникли три буквы, именно: *a*, *u*, *m*. Онъ сочеталъ ихъ во-едино и образовалось слово: *Om*. По сему и бормочеть (*summt*=жужжитъ) браминь: *Om! Om!* Ибо *Om* есть небесный міръ. *Om* есть тотъ, кто горитъ и свѣтитъ *тамъ* (солнцѣ). Тогда уготовалъ *Ираджапати* жертву, взялъ ее и вознесъ. Съ *Ригъ-Ведою* совершилъ онъ служеніе *hatar'a*, съ *Яджуръ-Ведою*—служеніе *adhvaryu* съ *Самаведою*—*udgatar'a*. И что въ этой троякой наукѣ есть яснаго (изъ той ясны, какая есть въ нихъ), — изъ этого онъ сдѣлалъ служеніе *Браманъ* (то-есть главнаго брамина)“ и т. д. *Aitareya-brâhmanam* 5, 32—у *Дейсена*, стр. 183. — Кромѣ интереснаго объясненія происхожденія таинственнаго слога *Om*, приведенный отрывокъ характеренъ еще въ томъ отношеніи, что онъ показываетъ, какъ настойчиво брамины возводили свои ритуальныя функціи, въ ихъ чetyрехъ основныхъ различіяхъ, къ самому верховному Божеству. Другой отрывокъ, который мы сейчасъ приводимъ, такъ-же миеологиченъ по своему характеру, но въ исторіи „созданія“ міра представляетъ значительное отступленіе отъ приведенной (господствующей) редакціи этого сказанія. „*Ираджапати*“. — читаемъ мы въ *Çatapatha-brâhmanam* 7, 5, 2, 6 у *Дейсена*, 189,—„былъ этотъ міръ въ началѣ, только одинъ. Въ немъ явилось желаніе: „создамъ пищу, разростусь (умножусь)“. Тогда создалъ онъ изъ дыханія своей жизни животныхъ, именно: изъ *manas* (рѣшеніе, размышленіе, разсудокъ, голова)—человѣка, изъ глаза—лошадь, изъ дыханія—корову, изъ уха — овцу, изъ рѣчи — козу. И такъ какъ онъ создалъ ихъ изъ дыханій жизни, то и говорятъ: животныя суть существа одушевленные (дыханія жизни, дышущія жизни=Lebenshaube). *Manas* есть первое изъ дыханій жизни“ и т. д.—Въ этихъ отрывкахъ, какъ и повсюду въ *Браманакъ*, мы видимъ борьбу едва зародившейся рефлексіи

формы, то всё онѣ остаются равно неудачными и безсильное мышленіе, потерпѣвъ неудачу, всякій разъ все снова и все съ большою стойкостью возвращается къ основной концепціи, то-есть къ концепціи литургической.

И прежде всего, хотя Праджапати происходилъ изъ перво-воды, однако,—такова первая (неудавшаяся) поправка,—самъ онъ иногда считался (впрочемъ, въ штрихахъ бѣглыхъ и робкихъ) „творцомъ“ перво-воды: онъ сначала „создалъ“ воду, чтобы затѣмъ изъ нея явиться въ формѣ золотого ростка. Затѣмъ,—другая поправка,—въ Праджапати указывалась нѣкоторая внутренняя, метафизическая основа, которая дѣлала какъ бы излишнимъ выведение его изъ перво-воды: онъ есть не что иное, какъ первое явленіе „не-сущаго“ (a—sad), которое было понято конкретно, какъ семь элементарныхъ дыханій жизни, составившихъ изъ себя, по своему сложенію, единый духъ, Пурушу, онъ-же и Праджапати <sup>1)</sup>. Далѣе, была сдѣлана смѣлая попытка понять Праджапати, какъ самосущую и самоопредѣляющуюся волю (manas=рѣшеніе и вмѣстѣ сокровенная мысль = λόγος ενδι-θρετος), которая создала міръ, породивъ его, какъ мысль рождаетъ слово (нас = λόγος προφορικός): Праджапати, съ этой точки зрѣнія, есть нѣчто подобное гипостазированной волѣ позднѣйшихъ нѣмецкихъ „волютаристовъ“ (Шопейгауера и Гартмана). Наконецъ,—последняя поправка, которую можно считать господствующею,—Праджапати былъ понятъ и опредѣленъ, какъ годичный кругъ жертвы или какъ сама все-сильная, надъ богами, людьми и всею природою, жертва, взятая разомъ во всѣхъ формахъ своего годичнаго измѣненія, такъ что въ концепціи Праджапати гипостазировались вмѣстѣ и годъ и жертва. „Мотивы этого послѣдняго отождествленія“,—пишетъ Дейсенъ <sup>2)</sup>,—„открыть не трудно: Праджапати, владыка созданій, есть первонификація творческой силы природы, поскольку она обнаруживается въ теченіе

---

сь хаосомъ миеологической образности. И вотъ на такой-то именно почвѣ и выросла концепція Праджапати, которую мы разсматриваемъ, какъ первую, слишкомъ еще неудачную, попытку подняться надъ миеологическимъ міросозерданіемъ къ философскому пониманію Единаго.

<sup>1)</sup> Ср. характерное извлечение изъ *Ātapatha-brāhmanam* (6, 1, 1) у *Deussen'a ibid.*, 199.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, 208—209.



года въ продуктахъ каждаго времени года. Но какъ люди живутъ дарами года, такъ и боги живутъ повторяющимися въ теченіе годичнаго оборота жертвами. Теперь, Праджапати есть сохранитель не только людей, но и боговъ. Поэтому, какъ для людей онъ создалъ годъ и его продукты, такъ для боговъ—жертву, въ концѣ концовъ вполнѣ исчерпывается въ этихъ своихъ созданіяхъ и, такимъ образомъ, самъ онъ, въ строгомъ параллелизмѣ, становится вмѣстѣ и годомъ и жертвою“. Какъ видимъ, это концепція вмѣстѣ и натуралистическая и литургическая. И она, повторяемъ, есть концепція господствующая.

Въ исторіи религіознаго сознанія индійцевъ концепція Праджапати имѣетъ значеніе не сама по себѣ, но именно какъ переходная ступень,—значеніе, говоря иначе, не положительное, но отрицательное. Всмотриваясь въ это божество, индійская мысль не открыла въ немъ никакихъ положительныхъ предикатовъ истиннаго Божества. Но за то она сознала, чѣмъ истинное Божество *не можетъ быть и какъ оно не должно быть представляемо и мыслимо*. Божество не челоуѣкъ, не міръ и даже не боги, но то, что въ нихъ и за ними. *Не-боги, не-божественное*—вотъ Божество <sup>1)</sup>. Научившись изъ бесплодныхъ попытокъ остановиться на Праджапати, какъ на истинномъ и верховномъ Божествѣ, лишь тому, какъ не должно мыслить о немъ, религіозное сознаніе именно чрезъ то самое созрѣло для того, что бы отсюда сдѣлать еще усиліе и подняться еще ступеню выше. И здѣсь,—дѣйствительная ступень подъема,—Божество представило ему уже въ своихъ истинныхъ аспектахъ: съ одной стороны, какъ начало космическое, какъ верховный объективный принципъ дѣйствительности, съ другой, какъ субъективное откровеніе этого принципа,—какъ *Атманъ* и какъ *Брама* <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. Eduard von Hartmann: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit, Berlin, 1882, s. 275.—Darum gebe ich ja, — такъ рассуждаетъ Гартманъ, ставюся на точку зрѣнія индійца эпохи возникновенія браманизма, — Srya, Indra und Agni als Götter auf, weil in ihnen der eigentliche Gott sich *nicht als Gott* in seinem höchsten und eigentlichsten Sinne, *sondern als Nichtgott* offenbart etc.

<sup>2)</sup> У индологовъ ведется споръ о томъ, развивались-ли концепціи *Атмана* и *Брамы* параллельно (какъ думаетъ *Ольденбергъ*), или одна раз-

## IV.

**Первый дѣйствительный подъемъ религіознаго сознанія Индіи надъ міеологическимъ міросозерцаніемъ: концепція Атмана, какъ единого, духовнаго космическаго Первопринципа.**

Основное и первоначальное значеніе трудно переводимаго слова *Атманъ*, какъ бы филологи ни расходились въ его объясненіи <sup>1)</sup>, во всякомъ случаѣ характера субъективнаго: именно „это я“, моя „собственная самость“, въ отличіе отъ всего того, что есть во мнѣ не-я, мнѣ внѣшнее и чуждое,— вотъ идейное зерно понятія. Человѣкъ,—такъ объясняютъ это понятіе одинъ позднѣйшій памятникъ,—прежде всего есть внѣшне-чувственное явленіе, „тѣло“. Но „тѣло“ есть лишь оболочка, скрывающая нѣкоторую существенность: если мы отбросимъ ее (мысленно), то останется нѣкоторая, живая и дышущая, „самость“. Но и это есть лишь оболочка, въ которой скрыта своя „самость“, — нѣчто познающее и разсуждающее. Въ немъ опять своя „самость“, которая уже

---

вилась изъ другой (какъ думаетъ *Дейсенъ*, *ibid.*, 282—5, признающій, что именно Атманъ развился изъ Брами). Но такъ какъ безспорныхъ текстуальныхъ данныхъ для рѣшенія этого вопроса въ томъ или другомъ смыслѣ нѣтъ, а съ отвлеченно-философской точки зрѣнія (ср. *Hartmann*, *op. cit.*, 276—7) вѣроятнѣе, что *Брама*, какъ субъективное истолкованіе объективно-космическаго (очевидно, уже существовавшего) *Атмана*, опредѣлился позднѣе,—то мы измѣняемъ, въ этомъ пунктѣ, порядокъ изложенія *Дейсена* (который исторіи Брами предпосылаетъ исторію Атмана). Впрочемъ, это измѣненіе порядка не влечетъ за собою измѣненія существа, ибо и у *Дейсена* *Атманъ* толкуется какъ объективно-космическій принципъ, а *Браманъ*—какъ субъективное откровеніе Божества.

<sup>1)</sup> Отъ *an*=дышать; *at*=идти, *av*=*vâ*=дуть, вѣять и т. д. *Дейсенъ* (*ibid.*, 285 und folg.) находитъ въ словѣ *atman* оригинальное (и даже исключительное) сочетаніе *двухъ мѣстоименныхъ корней*: *a+ta*=это я=самость. Во всякомъ случаѣ, какъ справедливо пишетъ *Гартманъ* (*op. cit.*, 276), *im Sanscrit das Wort Atma oder Atman verliert die Bedeutung von Athem, Hauch, Seele oder Geist viel früher als etwa das Wort πνεῦμα im Griechischen und geht in die Bedeutung von Selbst, αὐτός, ipse über: aber es geht auch weit über die Bedeutung des Pronomen reflexivum hinaus, und schwingt sich zur Bezeichnung der höchsten metaphysischen Abstraction empor welche wir nur durch die Worte Wesen oder Absolutes wiedergeben können. Mit dieser Abstraction ist das Atma doch zunächst nur negativ bestimmt als Nichtich und Nichtdu und Nichtdieses.*

не можетъ быть объектомъ познанія и лишь чувствуется нами самими, какъ центръ нашей жизни и радость <sup>1)</sup>).

Однако, это, субъективное по своему первоначальному значенію, понятіе *атмана*, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи получаетъ объективно-космическій смыслъ. Мы видимъ, впрочемъ, изъ только что, приведенной справки, что уже и въ чисто субъективной сферѣ понятіе *атмана* есть понятіе подвижное и относительное: это наше тѣло въ противоположность вѣдѣнному міру, туловище—въ противоположность членамъ и органамъ, душа—въ противоположность тѣлу, существенное или сущность—въ противоположность несущественному въ насъ. Такъ, говоримъ, уже въ чисто субъективной сферѣ. Но будучи переносимо, по мѣрѣ своего дальнѣйшаго развитія, за ея предѣлы, оно получило еще болѣе условное и относительное значеніе: атманъ, по этому позднѣйшему употребленію, есть вообще „самость“ (=самая *суть*) предмета—въ противоположность всему тому въ немъ, что не есть онъ самъ. Понятіе атмана сдѣлалось, такимъ образомъ, не только условнымъ и относительнымъ, но и отрицательнымъ, лишеннымъ, само по себѣ, всякаго содержанія и получающимъ содержаніе лишь въ зависимости отъ того, что оно отрицаетъ и чему противопоставляется <sup>2)</sup>. Но именно такой его характеръ и сдѣлалъ его какъ нельзя болѣе пригоднымъ для выраженія того умозрительно-богословскаго понятія о Божествѣ, какъ *не-божественномъ* („не-боги“), о которомъ мы говорили выше. Въ этомъ терминѣ, именно вслѣдствіе его крайней пустоты и абстрактности, религіозное сознаніе индійцевъ впервые нашло для себя ту точку опоры, которой доселѣ тщетно искало и вотъ почему, когда оно нашло это понятіе, оно положило его въ основу своихъ дальнѣйшихъ утонченныхъ богословскихъ спекуляцій.

Что-же такое Атманъ, какъ специально-религіозное или, частіе, специально-богословское понятіе?

Такъ какъ понятіе Атмана, само по себѣ, какъ мы только что видѣли, пусто и безсодержательно, то, очевидно, оно могло дойти до сознанія религіозныхъ мыслителей Индіи,

<sup>1)</sup> *Deussen*, op. cit., 287.

<sup>2)</sup> Подобно понятіямъ позднѣйшей философіи: *substantia*, *Ding-an-sich* etc.

лишь просвѣчивая чрезъ другія понятія, болѣе конкретныя и доступныя. Такъ какъ, съ другой стороны, религіозная мысль изучаемой нами эпохи, какъ мы видѣли при анализѣ концепціи Праджапати, уже приходила къ сознанию необходимости покинуть путь внѣшняго миѳологизированія, какъ совершенно безплодный и приводящій лишь къ противорѣчьямъ и уже обнаружило замѣтную склонность къ субъективному углубленію, то естественно, что и понятіе атмана она стремилась разяснить прежде всего именно на понятіяхъ о реальности субъективной, о духѣ и духовномъ, — и это тѣмъ болѣе, что и самъ атманъ происхожденія субъективнаго. Такъ дѣйствительно мы и видимъ въ исторіи: обобщающая мысль идетъ къ концепціи атмана, какъ міроваго принципа, отправляясь отъ субъекта и именно въ немъ имѣя для себя опорныя точки.

Первый, еще тусклый, просвѣтъ Атмана открылся индійскому религіозному сознанию въ *Пурушѣ*. Подобно Праджапати, и Пуруша удерживается еще на существенно миѳологической почвѣ, но въ немъ есть уже новый, спекулятивный отбѣнокъ. Преніе боги, хотя и представлялись человѣкообразно, но стояли къ ихъ чителю во внѣшнемъ отношеніи, какъ человѣкъ къ человѣку. Пуруша-же стоитъ къ своимъ читателямъ въ отношеніи внутреннемъ и, поэтому, хотя онъ и можетъ быть, согласно текстамъ, разсматриваемъ, какъ тотъ-же въ сущности Праджапати, но—Праджапати, взятый въ другомъ, новомъ отношеніи: это есть, такъ сказать, субъективный его аспектъ. Пуруша есть *внутреннее челоѣка*, его душа,—тотъ принципъ, который, входя въ утробу матери, образуетъ челоѣка и вселяется въ него. И такъ какъ это вхожденіе Пуруши повторяется во всѣхъ рожденіяхъ, то, въ концѣ концовъ, Пуруша былъ перенесенъ за область челоѣческихъ рожденій и былъ понятъ, какъ принципъ всякихъ вообще рожденій, какъ *душа вселенной*. Кто, углубившись въ себя, позналъ въ себѣ Пурушу, а въ немъ его интимную „самость“, его *Атмана*, тотъ самъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, сдѣлался Пурушей и Атманомъ, обожествился, по извѣстному афоризму индійской философіи Упанишадъ: *quisquis Deum intelligit, Deus fit* <sup>1)</sup>. Мы назвали бы концепцію Пуруши, въ современ-

<sup>1)</sup> *Deussen, ibid., 293.*

ныхъ терминахъ, анимистическимъ принципомъ индѣйской религіозной философіи.

Новый просвѣтъ Атмана открылся въ *Иранѣ*. Если Пурушу мы назвали принципомъ анимистическимъ, то Прану мы могли бы назвать виталистическимъ принципомъ индѣйской религіозной философіи. Прана есть дыханіе и, поскольку дыханіе служитъ источникомъ жизни, Прана есть жизнь,—именно принципъ жизни, жизненная сила. Эта единая, въ своей основѣ, сила дробится въ явленіи на множество жизненныхъ силъ: каждый органъ тѣла, нашего и другихъ существъ, имѣетъ въ себѣ своего Прану; каждое существо или каждый организмъ такъ-же имѣетъ своего Прану; наконецъ, міръ, какъ совокупность существъ, какъ единый, безконечно сложный организмъ, самъ имѣетъ своего Прану,—истиннаго, верховнаго. Онъ есть первородный и вмѣстѣ отецъ твари. Онъ такъ-же, какъ и Пуруша, образуетъ зародышъ и одушевляетъ человѣка, всѣ существа и весь міръ. Такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ онъ есть уже предположеніе Пуруши и если уже познаніе Атмана Пуруши дѣлаетъ человѣка богоравнымъ, то тѣмъ болѣе—познаніе Атмана Праны, какъ болѣе глубокаго и сокровеннаго.

Отсюда еще одно усиліе мысли и мы вступаемъ въ сферу собственно метафизическую. Если міросозерцаніе, съ концепціей Пуруши въ основѣ, сообразно его основному характеру, мы можемъ назвать анимистическимъ, а міросозерцаніе, съ концепціей Праны въ основѣ, біологическимъ или органическимъ, то новую точку зрѣнія, которая поднимаетъ насъ еще ступенью выше этихъ двухъ, мы могли-бы назвать субстанціоналистическою. Понятія субстанции, въ точно опредѣленной формѣ, конечно нѣтъ въ памятникахъ, относящихся къ изучаемой нами эпохѣ. Но за то, съ удивительною глубиною мысли въ нихъ указаны и мѣтко выражены, точными техническими терминами, тѣ основные признаки субстанции, которые входятъ и въ наше развитое понятіе о ней: это, во первыхъ, *ucchishta*, признакъ отрицательный и, во вторыхъ, *'skambha*, признакъ положительный. *Ucchishta* (терминъ литургическій—остатокъ отъ жертвы) буквально означаетъ *не-то, что является подъ формою* (въ чувственныхъ образахъ) *и именованъ*. По своему содержанію, это понятіе пусто и безпредметно. Говоря строго, это не столько понятіе,

сколько психологическій методъ, требованіе отвлечься отъ всего конкретнаго и опредѣленнаго, включая и свою собственную внутреннюю жизнь, свою „душу“, чтобы всецѣло сосредоточиться на „остальномъ“, — на томъ, что останется, если мы, говоря языкомъ современной намъ философіи, „отмыслимъ прочь“ себя самихъ, со всѣмъ своимъ внутреннимъ содержаніемъ, всѣ существа, міръ и всѣ возможные міры, жертву во всѣхъ ея видахъ и формахъ, и боговъ. Наоборотъ, skambha есть понятіе всецѣло и насквозь положительное: это—„последнее основаніе“ вещей, ихъ „опора“ или подставка подъ ними, то, что истинно есть въ нихъ, являющееся, хотя и не исчерпывающееся въ своихъ явленіяхъ. Skambha содержитъ въ себѣ, какъ свои члены, всѣ пространства и времена, всѣ міры и міровыя существа, „всѣхъ боговъ, Веды и всѣ нравственныя силы“. Это, такимъ образомъ, есть, въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, высшій принципъ, первопринципъ (образно называемый въ текстахъ „первороднымъ“), носитель и вседержитель вещей, къ которому всѣ онѣ стремятся, *возвышенный надъ тьмою и зломъ*. Въ немъ все „самостно“ (selbsthaft) и потому въ вещахъ, существахъ и человѣкѣ, онъ есть *сама самость*. Это—перво-сущность, за которою и надъ которою нѣтъ ничего. Словомъ, это—самъ *верховный Атманъ*.

Теперь мы достигли того пункта, на которомъ можемъ дать опредѣленный отвѣтъ на поставленный нами выше вопросъ: что-же такое собственно есть Атманъ, какъ спеціально-религіозное или, точнѣе, спеціально-богословское понятіе? *Атманъ*,—такъ можемъ мы выразить въ краткой формулѣ этотъ отвѣтъ,—*есть духовный, объективно-космическій принципъ, аналогичный началу нашей субъективной, чувственно-духовной жизни или нашему субъективному атману*. Въ этомъ своемъ значеніи онъ является завершеніемъ и успокоеніемъ тѣхъ поисковъ, которые доселѣ заставляли индійскую религіозную мысль восходить со ступени на ступень. Давно уже, еще на ступени всецѣло мифологическаго міросозерцанія, была проводима аналогія между человѣкомъ и міромъ, между микрокосмомъ и макрокосмомъ. Солнце (Сурья), по этой аналогіи, есть око міра. Вѣтеръ (Ваю) — его дыханіе. Страны свѣта—его уши. Воды—сѣмя жизни. Деревья, растенія и травы—волосы и т. д. и т. д. Словомъ, міръ есть

великій человѣкъ. Но какъ относительно малаго человѣка, пока въ немъ не открытъ былъ его атманъ (пуруша, прана), возникалъ безотвѣтный вопросъ: когда отпадаетъ отъ него членъ за членомъ и, наконецъ, разрушается весь тѣлесный составъ, то гдѣ собственно человѣкъ, остается-ли онъ вообще?—такъ и относительно макрокосма, *mutatis mutandis*, возникалъ совершенно аналогичный вопросъ: что останется отъ міра, если мы „отмыслимъ“ отъ него прочь всѣ его исполнскіе органы и члены? И вотъ какъ субъективный атманъ былъ отвѣтомъ на первый вопросъ, такъ Атманъ объективно-космическій былъ отвѣтомъ на второй вопросъ, вполне успокоивавшимъ скептическую мысль: *естъ*, истинно *естъ* подъ формами и именами *Сущій*, какъ источникъ и *духъ жизни* или какъ *душа міра*, проникающая и одушевляющая людей и боговъ. Сознавъ себя лишь частью объективнаго Атмана, субъективный атманъ (духъ человѣческой) вполне успокоился, ибо теперь въ его сердце вселилась радость,—радость увѣренности въ истинѣ.

## V.

**Второй дѣйствительный подъемъ Индійскаго религіознаго сознанія надъ миеологическимъ міросозерцаніемъ: концепція Брами, какъ субъективнаго откровенія Атмана.**

Концепція Атмана, анализъ который мы только что закончили, есть чисто философская концепція, имѣвшая значеніе для мысли индійцевъ, но не для ихъ живаго религіознаго чувства, ибо этому послѣднему не на чемъ было-бы въ ней остановиться. Въ самомъ дѣлѣ, въ религіозно-миеологическомъ сознаніи, боги, хотя и были внѣшни человѣку, но зато предстояли ему въ наглядно-чувственной формѣ, — по крайней мѣрѣ въ своей натуральной или мистико-литургической основѣ. Но когда философская мысль сказала, что именно *не-боги, не-божественное* (въ смыслѣ сознанія миеологическаго) есть истинно Божественное, тогда у вѣрующаго человѣка, такъ сказать, ускользнула почва изъ-подъ ногъ и ему стало, какъ говорятъ, жить не чѣмъ. Требовалась, такимъ образомъ, переработка концепціи Атмана, чтобы она была способна служить источникомъ живыхъ религіозныхъ

вдохновеній. И такая переработка дѣйствительно была совершена. Импульсъ и направленіе для нея исходили изъ того же источника, изъ котораго въ эту эпоху исходило все значительное и жизнеспособное, то-есть—изъ культа. Именно, чисто философская концепція Атмана была переработана въ литургическомъ смыслѣ, подъ вліяніемъ другой, не менѣе существенной и важной для всей дальнѣйшей жизни индійскаго религіознаго сознанія,—подъ вліяніемъ понятія и ученія о *Брамъ* (или *Браманъ*).

Понятіе *брамана* (изъ котораго позднѣе образовался *Браманъ* или *Брама*), по своему происхожденію и основному значенію, есть понятіе существенно *литургическое* <sup>1)</sup>. Первоначальное значеніе этого слова есть молитва, но не въ томъ блѣдномъ и обобщенномъ смыслѣ въ какомъ это слово употреблялось у народовъ классическихъ и употребляется у новыхъ европейскихъ (*сѣхедан*—желать просить, *orare, precati*—говорить или „дѣлать“ слова, *beten, faire la prière*—съ основнымъ понятіемъ прошенія, требованія и т. д.), но въ специально-восточномъ и, въ частности, специально-индійскомъ значеніи напряженія, вздыманія, горѣнія, пламененія, расширенія и подъема духа въ направленіи къ божественному,—словомъ въ значеніи состоянія экстатического, охватывающаго все существо человѣка и какъ-бы исторгающаго его изъ привычной обстановки, удаляющаго отъ будничныхъ и „мірскихъ“ мыслей и чувствованій и повергающаго въ состояніе необычное. При ближайшемъ анализѣ понятія *брамана*, въ немъ можно различать два оттѣнка или двѣ стороны: во первыхъ, сторону *сверхъиндивидуальную* и, во вторыхъ, *индивидуально-человѣческую*. Молитва есть, прежде всего, именно состояніе расширенія души, восторженнаго подъема человѣка надъ собою чрезъ общеніе или единеніе съ Боже-

<sup>1)</sup> *Braman* (существит. отвлеченное, отъ *bagh-farsige*—напрягаться, вздыматься) озн. напряженіе или подъемъ духа, характеризующій молитву, отсюда—*молитва*. Слѣдуетъ строго различать *браманъ* (сущ. средн. р.) отъ *браманъ* (сущ. муж. рода): *браманъ*, какъ сказано значить *молитва*, т потомъ, позднѣе, открытая молитвенному духу *Веда* (вообще *Веды*—откровеніе): *браманъ*—же значить, во первыхъ, *браминъ* (священнослужитель, жрецъ, какъ преимущественный совершитель *брамана* и провозвѣстникъ *Ведъ*), а потомъ (позднѣе) *Браманъ*—*Брама*—открывающееся молитвенному духу верховное *Божество*. Ср. *Бартъ*, *op. cit.*, 96.



ствомъ: слова молитвы не слова человѣка, но слова самаго Божества въ человѣкѣ (такъ что, по характерному выраженію одного Ригъ-Ведійскаго гимна <sup>1)</sup>), лишь одною четвертью своею молитва въ человѣкѣ, тремя-же остальными четвертями въ божествѣ, которому она приносится) и, такъ какъ отказъ отъ себя, подъемъ надъ собою есть источникъ всего истинно нравственнаго, то молитва, въ этомъ первомъ и лучшемъ смыслѣ, есть вмѣстѣ, по индійскому пониманію, и основа всякой нравственности, ровно какъ и всего вообще чистаго и высокаго въ жизни человѣка. Съ другой стороны, молитва можетъ быть разсматриваема и какъ дѣло чисто человѣческое: это такъ сказать, словесный аккомпаниментъ или комментарий жертвы, которою человѣкъ выпрашиваетъ или иногда даже какъ бы выторговываетъ себѣ у божества какое-либо благо, о которомъ именно и говоритъ молитва,— родъ коммерческой сдѣлки („дай и дамъ“). И такъ какъ молитва, постоянно сопровождаая жертвы, сама, по индійскому воззрѣнію, какъ-бы насыщается ея благоуханіемъ, приятнымъ божествамъ, то можно иногда достигнуть просимаго и одною молитвою безъ жертвы, получающею въ такомъ случаѣ значеніе *магической формулы*, безусловно властной надъ богами. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи, понятіе молитвы, какъ религіознаго восторга и вдохновенія, дало понятіе открывающагося въ ней и чрезъ нее Слова Божія (Веды — *corpus sanoniscum*), и браминовъ, какъ его сказателей, вѣдителей или пророковъ (*sanonici*). Напротивъ, второе понятіе молитвы, понятіе молитвы какъ магической формулы, дало, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, понятіе брамина, какъ мага и заклинателя, все могущаго, если онъ хорошо знаетъ и примѣняетъ собраніе своихъ заклинательныхъ формулъ (собранныхъ главнымъ образомъ въ позднѣйшей Ведѣ, — Атарва Ведѣ). Такимъ образомъ, однимъ и тѣмъ-же словомъ (только съ перемѣнной ударенія) были выражены самыя различныя понятія, а именно: 1) *молитва*— и какъ слово Божіе, и какъ заклинательная формула, 2) *Веды*, — какъ *corpus sanoniscum*, то-есть какъ собраніе „священнаго писанія“ въ его цѣломъ составѣ, (включая и собраніе заклятій, сопровождаемыхъ руководственными указа-

<sup>1)</sup> *Ригъ-Веда*, 1, 164, 45. см. у *Дейсена*, *op. cit.*, Ss. 118 и 243.

ніями къ познанію всякой магии) 3) *жреческая каста, брамины* (сапопісі), какъ совершители, носители и живое воплощеніе молитвы—и въ смыслѣ божественнаго откровенія, и въ смыслѣ человѣческихъ заклятій и, наконецъ, 4, *Браманъ=Брама*.

Въ *браманъ*, по понятію индійцевъ, снята была преграда между человѣкомъ и божествомъ: въ немъ человѣкъ какъ бы входитъ въ божество и, съ другой стороны, само божество, одною частью, какъ-бы входитъ въ человѣка. Отсюда недалеко уже было признать именно въ немъ, въ этомъ дивномъ и таинственномъ браманѣ самое полное и совершенное выраженіе неустанно искомой природы истиннаго Божества,—отожествить браманъ съ самимъ божествомъ признавъ его сначала однимъ изъ божествъ, потомъ Божествомъ единственнымъ и единственнымъ, въ собственномъ смыслѣ абсолютномъ. Религіозное сознаніе изучаемой нами эпохи дѣйствительно вступило на этотъ путь и сдѣлало это тѣмъ скорѣе и легче, что уже въ Ведійскую эпоху (позднѣйшаго періода) оно знало аналогичныя божества: Бригаспати и Браманаспати. Эти послѣднія божества суть такъ-же божества преимущественно культоваго или литургическаго происхожденія и религіозному сознанію эпохи возникновенія браманизма оставалось лишь критически переработать ихъ концепціи, соотвѣтственно новымъ запросамъ, что бы найти божество „истинное“.

И оно это сдѣлало.

И прежде всего необходимо было точнѣе опредѣлить мѣсто этого новаго божества,—Брамы, какъ стали теперь называть его,—въ іерархіи другихъ божествъ. Доселѣ оно имѣло зависимое, какъ-бы служебное положеніе въ отношеніи къ нимъ, какъ и самъ браманъ (молитва), въ концѣ концовъ, всеже *служилъ* богамъ. Но такъ-ли это? Если браманъ (въ смыслѣ заклинательной формулы) имѣетъ, какъ мы видѣли, надъ самими богами магическую власть, можетъ заставлять ихъ дѣлать угодное человѣку, даетъ имъ силу и т. д., то ясно, что онъ, это новое божество, долженъ быть, по меньшей мѣрѣ, равенъ другимъ богамъ, если не выше ихъ. И новое божество дѣйствительно быстро переживаетъ эту эволюцію. Не только въ отношеніи къ прежнимъ, теперь уже архаическимъ божествамъ (каковы Индра, Вайю и т. д.),

но и къ сравнительно новому и еще весьма чтимому боже-ству Праджапатѣ, Браманъ или Брама быстро переходитъ изъ положенія подчиненнаго къ господствующему <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, высокое идейное и этическое значеніе новаго божества, вытекающее изъ сверхъ-индивидуальной стороны брамана, дѣлало весьма естественнымъ, понятнымъ и легкимъ *безотносительное возвышеніе* его до степени абсолютнаго. Пользуясь аналогією, столь обычною у индійцевъ,—аналогією съ солнцемъ,—они пришли къ понятію о Брамѣ, какъ духовномъ солнцѣ міра: какъ солнце, восходя надъ землею, ведетъ за собою день, такъ Брама, какъ перворожденный твари, ведетъ за собою великій *день міра*, открываясь же въ браманѣ (молитвѣ) и Ведахъ, какъ его непосредственнымъ *эдуктъмъ*, непререкаемо свидѣтельствуешь о себѣ молящемуся, какъ о верховномъ Зрителѣ истины и Носителѣ откровенія, какъ живомъ Источникѣ Ведъ, — словомъ, какъ о великомъ и непостижимомъ *Ом*, ибо, какъ говоритъ одинъ текстъ, „этотъ слогъ *Ом* есть Брама“ <sup>2)</sup>.

Весьма характерно для пониманія особенностей духовной жизни Индіи въ изучаемую нами эпоху представленіе памятниковъ о томъ, какъ именно Брама поднялся изъ своего былаго подчиненнаго положенія до вершинъ абсолютности: онъ принесъ себя въ жертву, чтобы затѣмъ все принести въ жертву себѣ и чрезъ то получить надъ всѣмъ господство.

„Брама, чрезъ себя самага Сущій“,—говоритъ одинъ памятникъ,—„упражнялся въ *tapas*. И подумалъ онъ: воистинну, *tapas*—не все (=нѣтъ въ *tapas* безконечности); принесу же я въ существахъ себя самага въ жертву и существа принесу въ жертву себѣ (=въ моей самости)! И принесъ онъ въ жертву во всѣхъ существахъ себя самага и въ себѣ самомъ всѣ существа. Чрезъ это стяжалъ онъ преимущество, единовластительство и верховное господство надъ всѣми существами“ <sup>3)</sup>.

Брама приноситъ себя существамъ въ жертву: это значить, что онъ „создаетъ“ ихъ, но не изъ чего либо другаго, а изъ себя самага, самъ превращаясь, входя въ нихъ

<sup>1)</sup> *Deussen*, op. cit., 253—9.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>3)</sup> *Ātmapatha-brāhmanam* 13, 7, 1, 1, см. у Дейсена, *ibid.*, 261.

и какъ бы въ нихъ теряясь. Съ другой стороны, онъ приноситъ всѣ существа въ жертву себѣ: это значитъ, что, по смерти, они снова возвращаются въ Брамѣ, изъ котораго вышли, чтобы слиться и быть въ неотторжимомъ съ нимъ единствѣ <sup>1)</sup>.

Такимъ, образомъ, Брама понимается, прежде всего, какъ начало и конецъ вещей, какъ верховный Принципъ ихъ бытія, въ отношеніи къ которому вещи суть лишь явленія или „откровенія“.

„Брамой“,—говоритъ другой текстъ,—„былъ этотъ міръ въ началѣ. Брама создалъ боговъ. Создавъ боговъ, онъ поставилъ ихъ надъ мірами: Агни—надъ этимъ міромъ (землею), Вайю—надъ воздушнымъ пространствомъ, Сурью—надъ небомъ... Самъ-же онъ вошелъ въ потустороннюю половину (то-есть возвысился надъ чувственнымъ міромъ) и, когда вступилъ туда, подумалъ: „какъ-же я могу теперь проникнуть въ эти міры“? И проникъ онъ въ нихъ чрезъ два: чрезъ образъ и чрезъ имя... Эти два суть два великихъ и страшныхъ аспекта Брамѣ (ab̥hva, страшилища, Ungetüme, по переводу Дейсена), два великихъ его явленія (нѣчто подобное двумъ атрибутамъ Бога Спинозы, протяженію и мышленію, по толкованію Дейсена)“ <sup>2)</sup>.

Отсюда, изъ этихъ двухъ атрибутовъ Брамѣ, произошли всѣ вещи міра и всѣ міры, которые, такимъ образомъ, не только въ немъ имѣютъ утвержденіе своего бытія, но въ сущности суть не что иное, какъ онъ самъ, его явленіе: всѣ силы природы или, говоря языкомъ индійскаго религіознаго сознанія, всѣ боги, прежніе и новые (новоміеологическіе) имѣютъ свое утвержденіе („покоятся“) въ соответствующихъ человѣческихъ силахъ (въ словѣ, дыханіи, зрѣніи и т. д.), какъ сами эти силы—въ сердцѣ, въ я, а я—въ Брамѣ и, слѣдовательно, все существующее существуетъ лишь въ Брамѣ, который есть начало, середина и конецъ вещей, какъ-бы ихъ другая, внутренняя сторона, ихъ разумный (телеологическій) принципъ <sup>3)</sup>. Онъ есть, такимъ образомъ, единая и единственная реальность, изъ которой и къ

<sup>1)</sup> Deussen, *ibid.*, 261—262.

<sup>2)</sup> Śatapatha-brāhmanam 11, 2, 3, у Дейсена, 259.

<sup>3)</sup> Deussen, *ibid.*, 265—270.

которой все, которая есть, говоря языкомъ позднѣйшей философіи, вмѣстѣ и матеріальная, и формальная и конечная причина міра, безъ нея и внѣ ея совсѣмъ не существующаго <sup>1)</sup>).

И этотъ божественный Первопринципъ бытія, этотъ Брама, по возрѣнію Индійцевъ изучаемой нами эпохи, не далекъ отъ человѣка. Онъ не только внутренно открывается ему (въ восторгахъ молитвы,—въ браманѣ), но и внѣшнимъ образомъ предстоить ему, поскольку воплощенъ въ своихъ истолкователяхъ и служителяхъ, браминахъ, и поскольку чрезъ нихъ переходитъ въ другихъ. Каста браминовъ, — вотъ, такимъ образомъ, *живое воплощеніе и чувственное явленіе, вотъ зримый образъ незримаго Брами.*

„Каждый *движда* (дваждырожденный, то-есть браминъ, кшатрій и вайся) долженъ въ своей юности, въ продолженіе извѣстнаго ряда лѣтъ, быть ученикомъ браминовъ (*brahmacarin*), чтобы, съ одной стороны, воспринять въ себя браманя, въ формѣ Ведъ, а съ другой на практикѣ (чрезъ упражненіе) узнать *тарас*,—пріучить себя къ самоотреченію, къ чему сводятся всѣ предписанія для *брамакарина* (воспитать цѣломудріе, послушаніе учителю, готовность служить ему въ его домѣ посредствомъ заботы о поддержаніи священнаго огня и внѣ дома посредствомъ собиранія для него милостыни и т. д.). Такимъ образомъ, какъ показываетъ уже самое слово *брамакаринъ* (то-есть „„ходящій въ браманя““), каста браминовъ посвящена именно браману, его осуществленію въ знаніи и дѣятельности: въ обоихъ этихъ отношеніяхъ каждый ученикъ браминовъ долженъ быть именно браминъ и не что иное, какъ именно браминъ. Но поскольку онъ есть браминъ, онъ уже не индивидуумъ, но самый принципъ вещей, творецъ и источникъ жизни для всего въ небѣ и на землѣ... Такимъ образомъ, принципа вещей, Брам, должно искать не гдѣ-либо въ заоблачныхъ сферахъ, но въ себѣ самихъ, въ своемъ внутреннемъ существѣ, и именно не въ индивидуальной сторонѣ его, но въ той, которая лишь постольку и жива въ насъ, поскольку, въ званіи брамакарина, чрезъ *тарас* мы возвышаемся надъ сферою индивидуальнаго, отвергаясь его“ <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> *Deussen*, *ibid.*, 264.

<sup>2)</sup> *Deussen*, *ibid.*, 278.

Таково возрѣніе индійцевъ эпохи возникновенія браманизма.

---

Здѣсь мы достигаемъ въ религіозной исторіи Индіи того пункта, который можно назвать *поворотнымъ*: религіозное сознаніе уже оставляетъ путь безпокойныхъ исканій и колеблющихся утверженій и останавливается на исповѣданіи, въ качествѣ основнаго члена своей вѣры, такого положенія, отъ котораго оно уже не отказывается затѣмъ до конца. Этотъ членъ вѣры, который, какъ основной догматъ браманизма, заложенъ въ Упанишадахъ и позднѣйшей Ведантѣ, явился, какъ мы видимъ, логически необходимымъ результатомъ двухъ параллельныхъ, только что изученныхъ нами, процессовъ Индійской религіозно-спекулятивной мысли: развитія ученія объ *Атманѣ*, какъ объективномъ принципѣ міра, и *Брамѣ*, какъ его субъективномъ откровеніи. *Атманъ есть Брама* и, наоборотъ, *Брама есть Атманъ*: вотъ этотъ тезисъ.

*Алексѣй Введенскій.*

---