

БРАМАНИЗМЪ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

I.

Характеристика Упанишадъ съ точки зрѣнія теоріи религіознаго познанія.

Отношеніе *Упанишадъ* къ *Браманамъ* нерѣдко сравниваютъ съ отношеніемъ *Новаго Завета* къ *Ветхому*: тамъ и здѣсь, говорятъ, таже замѣна „дѣлъ закона“ и всякой вообще внѣшности духомъ и истиною. Въ общихъ чертахъ сходство здѣсь дѣйствительно есть: отъ внѣшности, отъ ритуальной формалистики *Браманъ* религіозное сознаніе Индіи дѣйствительно переходило въ *Упанишадѣхъ* ко внутреннему, существенному и идеальному. Но не слѣдуетъ, обольщаясь этимъ общимъ сходствомъ, забывать между внѣшне-аналогичными явленіями глубокаго и существеннаго различія. Какъ откровеніе Духа Божія, Который уже въ *Ветхомъ Завѣтѣ*, въ таинственныхъ предуказаніяхъ и образахъ, предначерталь то, что открылось въ *Завѣтѣ Новомъ*, Христіанство, основанное на этомъ *Завѣтѣ*, есть, дѣйствительно и въ собственномъ смыслѣ, духъ и истина. Въ индійской-же религіи и религіозной философіи *Упанишадъ*, хотя и являлись углубленіемъ религіознаго сознанія, сравнительно съ *Браманами*, переходомъ изъ внѣшняго во внутреннее, однако, такъ какъ это углубленіе и эта замѣна внѣшняго внутреннимъ были слѣдствіемъ чисто естественнаго развитія ума и при томъ, какъ сейчасъ увидимъ, ума, направляемаго требованіями приспособленія и, такъ сказать, исторической

борьбы за существованіе, — то *Упаннишады* и весь на нихъ основанный строй браманистической мысли были не явленіемъ духа и истины, но очень страннымъ, прихотливымъ и причудливымъ, калейдоскопомъ мыслей, чувствованій и настроеній, въ которомъ созданія несомнѣннаго и иногда очень тонкаго глубокомыслия чередуются съ наивнымъ миѳомъ и нездоровой фантастикой ¹⁾.

¹⁾ Переходная эпоха не установившейся, полу-миѳологической полуфилософской индійской мысли, съ рѣзко выраженнымъ мистическимъ характеромъ, наложила характерную печать на *Упаннишады*, и въ самой постановкѣ вопросовъ и въ приѣмахъ ихъ рѣшенія. — „Постановка вопросовъ въ *Упаннишадахъ*“, — пишетъ *Эдмундъ Гарди* (op. cit., стр. 209. 210), — „безспорно страдаетъ многими недостатками. Внезапно, въ одно мгновеніе ока мысль перебрасывается со своими вопросами отъ высшаго къ низшему, отъ возвышеннаго къ пошлomu. Мысли стремятся съ безпокойною безпорядочностію. То загораются они, какъ молніи, и пробѣзываютъ мглу, въ которой, въ прихотливыхъ образахъ, вырисовывается существующее, то столь-же внезапно опять погружаются въ тьму. пока картина, озаренная молніею, не откроется снова, чтобы снова тотъ-часъ-же закрыться. Духовная атмосфера, такъ сказать, переполнена электрически свѣтящимися мыслями, которыя, однако, въ большинствѣ случаевъ проходятъ совершенно безслѣдно для главной цѣли, — для открытія истины. Для этого нѣтъ свѣтъ или слишкомъ яркъ и ослѣпительнъ, или-же ему недостаетъ, необходимыхъ для всякаго изслѣдованія истины, спокойствія и устойчивости. Въ моментъ внутренняго озаренія, созерцанію открываются основаніе и сущность всего, но — только на одинъ моментъ и затѣмъ экзальтированное ощущеніе долго ищетъ для себя выраженія, пока не найдетъ его, — обыкновенно лишь неполное и неадекватное. Этимъ и ограничивается собственно *изслѣдованіе*. Въ фантастической разрисовкѣ того, что открылось, такимъ образомъ, духовному созерцанію состоятъ *изложениіе*. И обѣ эти стороны процесса вдутъ параллельно: чѣмъ несовершеннѣе формулы, чѣмъ чувственнѣе оболочка мысли, тѣмъ менѣе смущаются авторы *Упаннишадъ* при ихъ инсценировкѣ... Отсюда *фантастико-символическій характеръ* *Упаннишадъ*, при ихъ поразительной *монотонности* и, какъ-бы какомъ-то *сверхличномъ* характерѣ. По замѣчанію Гарди, они всего болѣе напоминаютъ мистическія сочиненія конца христіанскаго западнаго средневѣковья. „Рядомъ съ высокими мыслями“, — пишетъ Гарди (216), — „разсказываются совершенно нелѣпыя вещи, фантазмагорія самаго страннаго рода. Нигдѣ нѣтъ строго логическаго развитія мыслей: все перемѣшано съ аллегоріями, образами и миѳическими представленіями, переполнено описаніями мелочей и всего второстепеннаго, превышающими всякую мѣру. Напротивъ, тамъ, гдѣ полнота и подробности были бы очень уместны, — тамъ повсюду краткость и неопредѣленность, неумѣстныя шутки, игра съ труднѣйшими вопросамъ, которые или сопровождаются уклончивыми от-

Здѣсь мы имѣемъ предъ собою одну изъ интереснѣйшихъ страницъ въ исторіи Индійскихъ религій.

Несомнѣнно, прежде всего, что основная мысль *Упанишадъ* („есть Единое — Брама, онъ-же и Атманъ“) возникла впервые не у браминовъ, а въ кружкахъ скептически, въ отношеніи къ *Браманамъ*, мыслившихъ и критически настроенныхъ вообще въ отношеніи ко всему условно-традиціонному аристократовъ (преимущественно *кшатриевъ*)¹⁾. Несомнѣнно такъ-же, что это утонченное умозрѣніе, проникнутое мыслью о Единомъ, незримомъ и надъ всѣмъ возвышенномъ, пробудилось и развилось именно какъ протестъ противъ внѣшне-односторонняго требованія со стороны браминовъ „дѣль за-

вѣтамъ, или разрѣшаются такъ, какъ будто бы въ нихъ совсѣмъ и не было никакихъ дѣйствительныхъ вопросовъ. вмѣсто того, чтобы спокойно и ясно обсудить предметъ рѣчи и дать читателю почувствовать, какъ мысль все болѣе и болѣе входитъ въ обладаніе предметомъ,—Упанишадъ всего чаще совсѣмъ не даютъ никакого собственно *ислѣдованія*, то-есть разсмотрѣнія и взвѣшиванія одного основанія за другимъ. Обыкновенно въ нихъ не *изысканіе*, но лишь *исканіе* и догадка. Всякое новое открытіе возвѣщается, поэтому, съ чисто дѣтскимъ ликованіемъ, при чемъ авторы обыкновенно вовсе не даютъ себѣ труда подвигаться надъ тою чисто *субъективною цѣлностью* открытія, какую оно представляетъ для души счастливаго изобрѣтателя... Отдѣльныя положенія вовсе не представляютъ систематическаго дѣлага. Правда, въ Упанишадѣхъ (*повидимому*, по крайней мѣрѣ) данъ значительный источникъ свѣта, но онъ оставался или неприспособленнымъ, для распредѣленія лучей свѣта по многимъ, остававшимся неосвѣщенными, областямъ и, слѣдовательно, въ научномъ отношеніи непригоденъ, или-же попытка сдѣлать это останавливалась именно тамъ, гдѣ она была безусловно необходима. И въ прямыхъ противорѣчій, при этомъ, не могло оказываться недостатка... Подвергать подобныя сочиненія анализу нельзя, не подвергаясь опасности лишить ихъ, какъ цвѣтокъ, листьевъ...“ — Само собою понятно, что, при такомъ характерѣ, Упанишадъ могутъ интересовать *философствующаго* историка религій лишь со стороны *основной цѣли* своихъ непрерывныхъ исканій, но не своими подробностями. И, къ счастью, дѣль эта, какъ признаетъ даже и такой строгій критикъ Упанишадъ, какъ Гарди, въ нихъ есть, дѣль единая и неизмѣнная, которая преслѣдуется съ неуклонностью: дѣль эта—познаніе Браны-Атмана.

¹⁾ Ср. *Deussen*, op. cit., 1-ter Bd. 2-te Abteil., S. 18 и 110. См. краткія, но ясныя указанія на отношеніе *кшатриевъ* къ *браминамъ* у *Max'a Müller'a*: *The six systems of Indian philosophy*, New York and Bombay, 1899, p. 11 и слѣд. (ср. *русскій* переводъ П. Николаева: *Шесть системъ индѣйской философіи* М. Мюллера, М. 1901, изд. Солдатенкова, стр. 17 и слѣд.).

кона“, противъ ихъ мистико-магическихъ толкованій предписываемыхъ ими обрядовъ, противъ ихъ условнаго ритуализма и т. д. Если бы ученіе „тайныхъ обществъ“ (это, какъ мы теперь знаемъ, и есть собственное значеніе слова *Упанишадъ*), если бы этотъ своеобразный протестантизмъ, — между зарожденіемъ *Упанишадъ* и зарожденіемъ европейскаго протестантизма дѣйствительно есть сходство и отношеніе первоначальнаго европейскаго протестантизма къ средне-вѣковому католицизму, на нашъ взглядъ, выражаетъ гораздо лучше, чѣмъ отношеніе Новаго Завѣта къ Вѣтхому, общій характеръ отношенія Упанишадъ къ Браманамъ, — итакъ, если бы ученіе индійскихъ „тайныхъ обществъ“, какъ возникло такъ и развивалось внѣ связи съ ортодоксальнымъ браманизмомъ (то-есть религіею браминовъ, основанною на первыхъ двухъ частяхъ *Браманъ*), то оно могло-бы вырасти въ грозную для браминовъ силу (подобную, наприм., нѣсколько болѣе позднему буддизму), которая не только существенно ограничила бы власть и авторитетъ браминовъ, но, быть можетъ, и совершенно ниспровергла бы ихъ. Брамины отлично понимали такое положеніе дѣлъ и, руководясь инстинктомъ самосохраненія, рѣшили приспособить свои старыя бытовыя традиціи, свою условную догму и религіозную практику, къ требованіямъ этого опаснаго религіознаго новшества, чтобы, такимъ образомъ, путемъ своего рода „политики“ одержать надъ нимъ побѣду, парализовать его, ассимилировавъ и сдѣлавъ лишь частью своей сложной доктрины.

„Да“, — какъ-бы такъ сказали они, вторя кшатріямъ, — „Веды и основанная на нихъ богослужебная и иная практика религіозной жизни дѣйствительно не даютъ въ раскрытой формѣ отвѣтовъ на интересующіе человѣка вопросы, самые глубокіе и важныя: не указываютъ, наприм., средствъ найти внутреннюю свободу отъ страданій и золь жизни, не разъясняютъ конечныхъ судьбъ міра и человѣка, не учатъ о *Единомъ безъ втораго*, надъ всѣмъ возвышенномъ и т. д. Но они содержатъ всѣ эти и иные, необходимые для „спасенія“, отвѣты въ формѣ прикровенной. Это есть какъ-бы скорлупа или оболочка, въ которой сокрытъ и сохраняется чистѣйшій нектаръ духовнаго ученія Упанишадъ... Необходимо лишь отрѣшиться отъ внѣшней учености, хотя и по-

священной изученію Ведъ, необходимо не останавливаясь на буквѣ вникать возможно глубже въ ихъ смыслъ и тогда все содержаніе Упанишадъ, самая ихъ, такъ сказать, квинтъ ессенція, значеніе священнаго и таинственнаго слова *Ом*,—все это само собою раскроется въ сознаниі, приводя непосредственно къ Брамъ“.

Такъ въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія совершилось приспособленіе стараго къ новому ¹⁾. Результатъ этого внѣшняго процесса оказался именно такой, какой только и могъ оказаться: получилось не органическое цѣлое, но пестрая, эклектически выполненная, ткань, амальгама разнородныхъ элементовъ, какъ мы ее характеризовали выше.

Какъ бы мы, впрочемъ, ни смотрѣли на только что описанный нами эклектическій компромиссъ религіознаго стараго съ новымъ, во всякомъ случаѣ мы не должны слишкомъ низко цѣнить эту реформаціонную попытку браминовъ уже просто по одному тому, что брамины, столько-же связанные традиціею, сколько и руководясь присущимъ религіозному сознанію инстинктомъ самосохраненія, своею борьбою противъ раціонализма аристократовъ много содѣйствовали выясненію подлинныхъ мистико-практическихъ основъ религіознаго знанія (въ чемъ ихъ несомнѣнная историческая заслуга). Именно, религіозное знаніе, въ отличіе отъ всякаго вообще раціонализма, по разъясненію *Упанишадъ* (въ той формѣ, въ какой мы имѣемъ ихъ предъ собою теперь, то-есть *Упанишадъ*, хотя и зародившихся во внѣбраминскихъ кружкахъ, но затѣмъ переработанныхъ браминами), характеризуется тремя слѣдующими чертами: 1) своею

¹⁾ Ср. Edmund Hardy: Die vedisch-brahmanische Periode etc., s. 215 и 212. Wir haben allen Grund,—пишетъ, между прочимъ, Гарди,—anzunehmen, dass mehrere Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Zeitrechnung sich eine starke rationalistische Strömung der gebildeten Kreise Indiens bemächtigte, die den Brahmanismus in eine verhängnisvolle Lage zu bringen drohte. In dieser Krisis war es ganz natürlich, dass derselbe nach Bundesgenossen ausschaute, aber überraschend ist die Art und Weise, wie er sich durch einen Akt diplomatischer Klugheit aus der Verlegenheit zu helfen wusste. Er machte mit der Neuerung selbst gemeinsame Sache, indem er sie, als wäre ihre Legitimität ganz ausser Frage, liebevoll in seine Arme schloss. Dadurch war der Bewegung selbstredend ihre antibrahmanische Spitze abgebrochen, und die „freie“ Forschung segelte fñrderhin unter brahmanischer Flagge.

положительностію или авторитетомъ (такъ какъ оно начинается внѣшнимъ наученіемъ чрезъ учителя), 2) зависимостью, со стороны своей глубины и ясности, отъ жизни религіозно-практической и, наконецъ, 3) своимъ созерцательнымъ характеромъ, требующимъ уединенія, самоуглубленія и тишины (плоды аскезы).

Разсмотримъ, по ученію *Упанишадъ*, каждую изъ этихъ особенностей религіознаго познанія, въ сравненіи съ раціонализмомъ, въ отдѣльности.

Упанишады ясно различаютъ три рода богопознанія: путь эмпирико-раціональныхъ заключеній („естественное“ богопознаніе), путь гаданій по нѣкоторымъ чрезвычайнымъ („сверхъестественнымъ“) указаніямъ (по „знаменіямъ“ небеснымъ, по животнымъ и др. окружающимъ человѣка явленіямъ) и, наконецъ, наученіе учителемъ. Не отрицая совершенно первыхъ двухъ путей, „естественнаго“ и „сверхъестественнаго“, Упанишады, однако, отдають рѣшительное предпочтеніе послѣднему. „Подобно тому“,—говоритъ одинъ текстъ,—„какъ человѣкъ, котораго вы привели съ завязанными глазами изъ страны Гандгаровъ (на далекомъ Индѣ) въ пустыню и котораго только здѣсь выпустили на свободу, будетъ безпомощно и наудачу бродить то къ сѣверу, то къ востоку, то къ югу, потомучто онъ былъ приведенъ и отпущенъ на свободу съ завязанными глазами, но, если кто-нибудь сниметъ съ его глазъ повязку и скажетъ ему, гдѣ Гандгары и куда ему идти, то, переходя отъ деревни къ деревнѣ, расспрашивая и получая указанія, онъ возвратится въ свою страну: такъ точно и человѣкъ, который нашелъ учителя, приходитъ къ сознанію, что онъ будетъ принадлежать этому измѣнчивому міру лишь до той поры, пока не будетъ освобожденъ изъ него (=спасенъ), но потомъ возвратится въ свое отечество“¹⁾. Такимъ образомъ, человѣку, поставленному среди міра, хотя онъ и обладаетъ способами религіознаго познанія, „естественнымъ“ и „сверхъестественнымъ“, безусловно необходимъ учитель,—точно такъ же какъ человѣку съ завязанными глазами, который самъ не можетъ снять повязки: „безъ учителя нѣтъ доступа“ къ богопознанію²⁾.

¹⁾ *Chândogya-Upanishad*, 6. 14. 1—2, по перев. Дейсена, стр. 168—9.

²⁾ *Kâthaka-Upanishad*, 2. 8, по перев. Дейсена, 272.

Однако, внѣшнее наученіе учителемъ, какъ бы ни было оно важно и необходимо, всеже есть лишь начальная ступень богопознанія,—необходимая точка отправленія, но не болѣе. Изученное со словъ учителя, должно, затѣмъ, быть расширено, углублено и непосредственно сознано путемъ собственнаго религіознаго опыта и переживаній, для чего наилучшее средство участіе въ богослуженіи и жертвѣ, согласно традиціоннымъ установленіямъ и опредѣленіямъ. Правда, это опять-таки еще далеко не то, что созерцаніе Брамъ. Путь къ познанію Брамъ чрезъ участіе въ жертвѣ и вообще во всѣхъ внѣшне-практическихъ установленіяхъ есть, такъ сказать, лишь окольный „путь отцовъ“, но не прямой „путь боговъ“ ¹⁾. Однако, это всеже надежный путь: это—„мостъ“, приводящій жертвователей на *тотъ* берегъ, берегъ безстрашія, къ вѣчному и высочайшему Брамѣ. И это потому, что жертва, согласно исконному индійскому воззрѣнію, на которомъ особенно настаивали, вопреки рационализму кшатріевъ и позднѣе буддистовъ, брамины, есть символика міровой жизни и міровыхъ процессовъ: сложный и выработанный индійскій ритуаль давалъ обильный матеріаль для различныхъ аналогій между элементами жертвы и элементами (органами) человѣка, его тѣла и духа, что, въ свою очередь, давало ключъ къ символическому толкованію и „великаго человѣка“, міра (макрокосмоса), въ которомъ, по индійскому воззрѣнію, какъ мы уже знаемъ, принесло себя въ жертву, скрылось само Божество, самъ Брама, подъ различными своими образами (какъ Праджapati, Атманъ и т. д.). Такимъ образомъ, сложилось воззрѣніе, что жертва и вообще соблюденіе опредѣляемыхъ браминами правилъ поведенія и жизни,—все это есть, по меньшей мѣрѣ, одно изъ необходимыхъ условій познанія Брамъ: безъ соблюденія обязанностей, налагаемыхъ „асрамою“ (браминскою дисциплиною), которая должна регламентировать всю жизнь индійца, невозможно освященіе „естественнаго“ *атмана* (человѣче-

¹⁾ Съ понятіями *devyâna* (=путь боговъ=мѣсто пребыванія блаженныхъ боговъ и блаженства) и *pitriyâna* (=путь отцовъ=мѣсто очищенія и наказанія), которыя имѣють въ браманизмѣ очень важное значеніе, намъ еще придется встрѣтиться. Ср. у Deussen'a: Allg. Gesch. der Phil., 1, 2, Ss. 58. 63. 293. 301. 303.

скаго духа), а слѣдовательно и его сляніе съ верховнымъ Атманомъ-Брамою ¹⁾).

Наконецъ, высшій путь познанія Брамъ есть путь аскетизма. Мы знаемъ уже, что понятіе аскезы (*tapas'* а) имѣетъ большее значеніе въ общемъ составѣ браманистическихъ идей. Владыка міра, Праджapati, готовится къ созданію міра чрезъ *tapas*. Самъ Брама, открываясь въ мірѣ, проходитъ путь *tapas'*а,—переживаетъ состояніе самоистощенія, отдаетъ себя существамъ въ жертву и т. д. Уже одно это заставляетъ насъ ожидать, что и человѣкъ, желающій достигнуть высшихъ ступеней богопознанія, долженъ пройти тотъ-же путь *tapas'*а. Однако, въ понятіи *tapas'*а два момента: положительный (подъемъ духовныхъ силъ, пламененіе или горѣніе духа,—развитіе внутренней теплоты, аналогичной теплотѣ развивающейся при высиживаніи птицею яйца) и отрицательный (самоограниченіе, самоистощеніе, самоумерщвление и т. д.). И если указаніе, какъ на путь богопознанія, на первый моментъ (положительный) не могло встрѣтить никакихъ ограничительныхъ возраженій (ибо что-же, въ самомъ дѣлѣ, можно сказать противъ утвержденія необходимости напряженія и подъема силъ для столь труднаго дѣла, какъ богопознаніе?),—то указаніе на второй моментъ, отрицательный и мрачный, несомнѣнно требовало, со стороны осторожныхъ браминовъ, сдержанности и уступокъ, ибо оно, очевидно, шло въ разрѣзъ съ ученіемъ раціоналистовъ-кшатриевъ о Брамѣ, какъ радости (объ этомъ ниже). И дѣйствительно, раннѣйшіе Упанишадъ относятся къ *tapas'*у, какъ средству богопознанія,—особенно-же къ мрачной, собственно аскетической сторонѣ его, — довольно сдержанно. Но за то чѣмъ дальше, тѣмъ значеніе этого средства богопознанія растетъ все больше и больше: уединенная (въ лѣсахъ и пустыняхъ), созерцательно-аскетическая жизнь считается непремѣннымъ условіемъ достиженія высшихъ ступеней созерцанія Брамъ; понятія религіознаго знанія (вѣры) и *tapas'*а уравниваются и прямо ставится требованіе: „чрезъ *tapas* ищи Брамъ въ познаніи, ибо Брама есть *tapas*“ ²⁾.

Сопоставляя всѣ, только что описанные нами, пути къ по-

1) *Ibid.*, 56—60.

2) *Taittirya-Up.*, III, Die Bhṛiguvallī, по перев. *Deussen'a*, Ss. 236—7.

знанію Брамъ, мы находимъ, что, не смотря на различіе между ними, всѣмъ имъ, въ большей или меньшей степени, свойственна одна общая черта, — *пассивность*: религиозное знаніе не измышляется самимъ человѣкомъ, но дается ему и принимается имъ отвнѣ, какъ нѣчто сверхъиндивидуальное, какъ „откровеніе“ и „благодать“, онъ-же, съ своей стороны, долженъ быть лишь способенъ и готовъ (долженъ подготовиться—черезъ уроки учителя, черезъ жизненно-религиозные опыты и черезъ аскезу) къ воспріятію „благодати откровенія“ ¹⁾. Здѣсь мы приходимъ къ одному изъ существенныхъ и очень тонкихъ тезисовъ развитой въ Упанишадахъ психологіи религиознаго знанія: *то, что обычно называютъ знаніемъ* (знаніе чувственно-разсудочное), *въ религиозномъ смыслѣ совсѣмъ не есть знаніе, но есть незнаніе—и въ отрицательномъ смыслѣ* (отсутствіе или недостатокъ истины) *и въ положительномъ* (заблужденіе, удаляющее умъ отъ истины) *наоборотъ, то, что можно по праву назвать религиознымъ знаніемъ, то совсѣмъ не есть знаніе въ обычномъ смыслѣ, такъ какъ есть нѣчто сверхъиндивидуальное, сверхъразумное, не вмѣщающееся въ обычныя познавательныя формы.*

Повидимому, этотъ тезисъ звучитъ слишкомъ философично и слишкомъ напоминаетъ теологизирующее умозрѣніе новѣйшихъ временъ, чтобы усвоить его Упанишадамъ. И тѣмъ не менѣе, если не по буквѣ, то, во всякомъ случаѣ, по своему общему смыслу онъ несомнѣнно присущъ философіи Упанишадъ.

Въ самомъ дѣлѣ, міръ и Божество, согласно основнымъ началамъ философіи Упанишадъ, одно и то же: Атманъ или Брама повсюду и во всемъ въ мірѣ (этотъ тезисъ будетъ подробнѣе раскрытъ нами дальше). Но какъ? Такъ-ли, что Его легко найти и познать повсюду въ явленіяхъ міра, путемъ обычныхъ чувственно-разсудочныхъ познавательныхъ приемовъ? Нѣтъ. Явленія міра, хотя Брама-Атманъ въ нихъ, однако, его не столько открываютъ, сколько закрываютъ. Онъ въ отношеніи къ явленіямъ міра тоже, что музыкальный инструментъ въ отношеніи къ звукамъ ²⁾: обычное со-

¹⁾ Такъ въ *позднѣйшихъ* Упанишадъ, склонявшихся къ тензму. Ср. у Deussen'a: Allg. Gesch. d. Phil., 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 72.

²⁾ Brihadâranyaka-Up., 2. 4. 7—9 по перев. Deussen'a, S. 417.

знаніе, слушая звуки, рѣдко интересуется самимъ инструментомъ и всего чаще совсѣмъ его не знаетъ. Въ землѣ, во многихъ мѣстахъ, сокрыто чистое золото. Но кто не знаетъ, гдѣ именно оно сокрыто, тотъ, сколько бы онъ ни копалъ землю, не можетъ найти его ¹⁾. Такъ и относительно Брамь-Атмана. Онъ во всемъ и повсюду. Но если вниманіе человѣка не будетъ сосредоточено на немъ самомъ и если человѣку не будетъ указанъ путь къ нему, то онъ не найдетъ его. Неистина, обманъ и призракъ Майи скрываютъ отъ взоровъ человѣка Атмань-Браму. Съ другой стороны, даже и въ томъ случаѣ, когда Атманъ-Брама, своими „откровеніями“, своею „благодатью“, заявилъ о себѣ избранникамъ, когда онъ вступилъ въ ихъ сознаніе, какъ нѣчто сверхъиндивидуальное и сверхъразумное,—даже и въ этихъ случаяхъ нельзя сказать, что онъ познанъ. Познаніе предполагаетъ двойственность: познаваемого и познающаго. Но для того, кто, въ актѣ откровенія или благодати, слился, отождествился съ Брамю-Атманомъ,—для того, какъ и для самаго Брамь-Атмана, раздвоеніе на познающее и познаваемое уже невозможно, ибо кромѣ Единого, нѣтъ втораго, а слѣдовательно нѣтъ его и для человѣка, погруженнаго въ Единое. Кто весь есть зрѣніе и весь есть слухъ, кто совмѣщаетъ и объединяетъ въ себѣ *всякое* зрѣніе и *всякій* слухъ,—тотъ какъ можетъ быть предметомъ чьего-либо другаго зрѣнія и слуха? Субъектъ познанія какъ можетъ сдѣлаться своимъ объектомъ?

Мы видимъ, такимъ образомъ, что то популярное, но крайне поверхностное возраженіе противъ возможности самонаблюденія и самопознанія, которое, въ наши дни, обыкновенно опровергается на первыхъ страницахъ курсовъ психологіи,—именно это возраженіе, догматически принятое индійскимъ религіознымъ сознаніемъ и въ различныхъ варіаціяхъ проникающее всю философію Упанишадъ ²⁾, послу-

¹⁾ Chândogyâ-Up. 8. 3. 2. по перев. *Deussen'a*, S. 191.

²⁾ На основаніи анализа относящихся сюда текстовъ, *Дейсенъ* (*Allg. Geschichte der Ph.* I, 2, 73) въ такой формѣ выражаетъ этотъ тезисъ Упанишадъ, въ его двухъ основныхъ моментахъ: 1) „*Верховный Атманъ непознаваемъ*, такъ какъ онъ есть Все—Единство, между тѣмъ какъ всякое познаніе необходимо предполагаетъ двойственность субъекта и объекта 2) но и *индивидуальный атманъ такъ-же непознаваемъ*, такъ какъ, при

жило тѣмъ *prōton pseudos*, изъ котораго выросла характери-
зующее браманизмъ, какъ и всякую вообще гносеологію пан-

всякомъ познаніи, онъ есть субъектъ познанія (познатель=Erkennner) и, слѣдовательно, никогда не можетъ быть объектомъ. „Въ сущности“, — продолжаетъ Дейсенъ, — „обѣ эти мысли выражаютъ одно и тоже, ибо индивидуальный атманъ въ дѣйствительности есть верховный атманъ и, по мѣрѣ подъема и совершенствованія нашего познанія, исчезаетъ иллюзія объекта и остается одинъ только *беззобъектный субъектъ познанія*, который, и въ бодрственномъ состояніи и во снѣ, *ставитъ во-внѣ объекты изъ самого себя, ибо онъ творецъ*“. — Эти глубокомысленныя разсужденія нѣмецкаго философа о „беззобъектномъ субъектѣ“ и т. д. звучатъ слишкомъ схоластично. И тѣмъ не менѣе ихъ „схоластика“ ничто въ сравненіи съ утонченнѣйшею словесною логомахією самихъ Упанишадъ, направленною на разъясненіе все того-же, очевидно, очень важнаго для составителей Упанишадъ, тезиса. — Для примѣра, мы приведемъ здѣсь нѣсколько извлеченій, въ нѣмецкомъ переводѣ, такъ какъ нелегко было бы иныя тирады переводить съ нѣмецкаго языка, какъ будто нарочно для утонченной философіи созданнаго, на русскій. Въ этомъ отношеніи особенно выдѣляется *Bṛihadāraṇyaka-Up.* И прежде всего, — непознаваемость самаго *Брамы Атмана* (=Unvergängliche): Wahrlich, o Gārgi, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht giebt es ausser ihm ein Sehendes, nicht giebt es ausser ihm ein Hörendes, nicht giebt es ausser ihm ein Verstehendes, nicht giebt es ausser ihm ein Erkennendes (3. 8. 11, по переводу Дейсена, стр. 446). Но если непознаваемъ *верховный Атманъ*, то, очевидно, столь-же непознаваемъ и *атманъ индивидуальный, когда и поскольку входитъ въ единство съ верховнымъ, сливаясь съ нимъ*, — непознаваемъ, ибо, даже и для самаго себя, онъ возвышенъ надъ всякимъ познаниемъ и сознаніемъ: Weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum riecht er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum schmeckt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum redet er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum hört er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum denkt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum fühlt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum erkennt er nicht, wie sie sagen (4, 4, 2, по переводу Дейсена стр. 474—5). И еще: Wo einem alles zu eignem Selbste geworden ist, wie sollte er da irgend wen riechen, wie sollte er da irgend wen sehen, wie sollte er da irgend wen hören, wie sollte er da irgend wen anreden, wie sollte er da irgend wen verstehen, wie sollte er da irgend wen erkennen? *Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er den Erkennen erkennen?* (2, 4, 14, по переводу Дейсена стр. 419). Наконецъ, — *наибольше характерное извлеченіе, какъ бы резюмирующее всѣ разъясненія ультра-схоластичной Упанишадъ по занимающему насъ вопросу и равно относящееся къ атманамъ верховному и индивидуальному: Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist... Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den*

теизма, теорія непознаваемости Браны-Атмана, а поскольку человѣкъ съ нимъ одно—и человѣка: когда человѣкъ перестаетъ что-либо видѣть, что-либо слышать, что либо познавать и сознать, тогда онъ становится безграничнымъ и сливается съ Браною-Атманомъ ¹⁾.

Итакъ, состояніе безсознательности, оцѣпенѣнія, утраты всякаго, опредѣленно переживаемаго, содержанія душевной жизни,—вотъ признакъ восхожденія въ познаніе Браны-Атмана, вотъ верховный *гносеологическій идеаль* браманиста!

II.

Ученіе Упанишадъ о Брамъ-Атманъ — символическое и умо-зрительное.

„*Есть Единое*, Брана-Атманъ, которое не имѣетъ, кромѣ и подлѣ себя, втораго. *Единое есть все* въ совокупности и ничто въ отдѣльности и, такъ какъ оно не можетъ быть выражено какимъ-нибудь опредѣленнымъ именемъ или представлено въ какомъ-нибудь опредѣленномъ образѣ, то оно непостижимо и неизрѣченно“.

Такъ, въ такихъ именно положеніяхъ, можетъ быть выражена разъясненная нами доселѣ часть содержанія религіозной философіи Упанишадъ. Ясно, однако, что, какъ бы ни была обаятельна для человѣческаго разума, искавшаго свободы отъ мифологическихъ образовъ, такая философія *пантеистическаго агностицизма*, живое религіозное сознаніе никакъ не могло на ней успокоиться, ибо къ такому Божеству нельзя вступить ни въ какія опредѣленныя отношенія. Не-

Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkennen des Erkennens. Es ist deine Seele, die allem innerlich ist (3, 4, 2 по переводу *Дейсена* стр. 436).

¹⁾ Въ Упанишадѣхъ очень ясно выраженъ *ложный* теизмъ, по которому будто-бы всякая *опредѣленность* ео ipso есть *ограниченность*, а слѣдовательно и на оборотъ—будто-бы *безконечное*, по самому понятію своему, *абсолютно неопредѣленно* (=безусловно превышаетъ всякое познаніе=трансцендентно въ отношеніи къ нему). Въ *Chândogyâ-Upanishad*, 7, 22, 1 (по переводу *Дейсена*, стр. 185) мы читаемъ: Wenn einer (ausser sich) kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, *das ist die Unbeschränktheit*; wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, *das ist das Beschränkte*. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich...

обходимо было, во всякомъ случаѣ, такъ или иначе опредѣлить Его и чрезъ то приблизить къ сознанию, чтобы такія, то-есть живыя и близкія, отношенія къ Нему сдѣлались возможны. И вотъ начинается рядъ поучительныхъ, по своему безсилію, попытокъ опредѣлить Единое. Мы видимъ, пересматривая эти попытки, что, принявъ отъ кшатріевъ-аристократовъ новое ученіе о Единомъ, брамины, на первыхъ порахъ особенно, такъ сказать, совсѣмъ не знали, *что* съ нимъ дѣлать,—*какъ* его ближе опредѣлить, чтобы, такимъ образомъ, ввести въ кругъ своихъ традиціонныхъ религіозныхъ представленій. Запутываясь въ различныхъ условныхъ дефиниціяхъ, болѣе или менѣе удачныхъ, а всего чаще совсѣмъ неудачныхъ, они ищутъ помощи у тѣхъ-же самыхъ кшатріевъ, которые дали имъ эту трудную для уразумѣнія идею Единого, Брами-Атмана. Но и кшатріи, въ лицѣ своихъ вождей (военачальниковъ, князей и царей), хотя обыкновенно легко выполняютъ отрицательную часть трудной задачи, то-есть обнаруживаютъ несостоятельность браминскихъ дефиницій Единого, однако, предъ положительною частью задачи останавливаются въ меньшихъ затрудненіяхъ: они даютъ отвѣты, но эти отвѣты, какъ сейчасъ увидимъ, развѣ лишь не многимъ лучше самыхъ затрудненій.

Къ царю Аджатачатрѣ приходитъ ученый, знаменитый, и потому, „гордый“ браминъ, Балаки-Гарджья, и хочетъ объяснить царю, что такое, по его, брамина, мнѣнію Брама-Атманъ. Начинается длинный перечень догадокъ: Брама есть Пуруша (духъ), живущій въ солнцѣ, лунѣ, молніи, эфирѣ, вѣтрѣ, огнѣ, водѣ и т. д. Но ни однимъ изъ этихъ объясненій царь не удовлетворенъ и, пристыдивъ брамина, онъ даетъ свое объясненіе.

Царь,—говоритъ Упанишада,—взялъ брамина за руку и подвелъ къ человѣку, погруженному въ сонъ. Затѣмъ, онъ разбудилъ этого человѣка и обратился къ брамину съ вопросомъ:

„Когда человѣкъ этотъ спалъ, *гдѣ* былъ духъ его, состоящій изъ познанія, и когда теперь онъ вернулся въ человѣка, *откуда* вернулся?“

Браминъ не зналъ, что отвѣтить. Тогда царь сказалъ:

„Когда человѣкъ заснулъ, то духъ его, состоящій изъ познанія, принялъ, чрезъ познаніе, познаніе своихъ органовъ въ

себя и сокрылся въ томъ потаенномъ мѣстѣ (=пространствѣ, ākāṣa), которое находится въ сердцѣ. И когда человѣкъ держитъ свои органы чувствъ (жизненные органы) въ этомъ связанномъ состояніи, о немъ говорятъ, что онъ спитъ: связано обоняніе, связана рѣчь, закрыты глазъ, слухъ, разумъ (Maṇas). И когда онъ во снѣ ходитъ (wandelt), то это его собственные міры: тогда онъ то великій царь, то знатный браминъ, то повышается, то понижается. И какъ великій царь беретъ съ собою своихъ подданныхъ и въ странѣ своей путешествуетъ съ ними, гдѣ захочетъ,—такъ и спящій беретъ съ собою подчиненныхъ ему духовъ жизни и въ своемъ тѣлѣ перемѣщается съ ними, куда захочетъ. Но если онъ погруженъ въ глубокой сонъ, если онъ болѣе не сознаетъ уже ничего, тогда... онъ погружается въ перикардіумъ и успокоивается, какъ юноша, великій царь, или великій браминъ. И какъ паукъ чрезъ нить выходитъ изъ самаго себя, какъ изъ огня вылетаютъ искры,—такъ и изъ этого атмана возникаютъ всѣ духи жизни, всѣ боги, всѣ существа. Его таинственное имя (upanishad) есть: „реальность реально-стей“,—именно, духи жизни суть реальность, а онъ ихъ реальность“¹⁾.

Этотъ характерный діалогъ можетъ считаться типомъ всѣхъ подобныхъ діалоговъ, которыми переполнены Упанишады. Наивность догадокъ браминовъ въ нихъ поражаетъ не менѣе, чѣмъ туманъ неопредѣленныхъ и, въ большинствѣ случаевъ, лишь мнимо глубокомысленныхъ отвѣтовъ аристократовъ духа—кшатріевъ. Цѣль подобнаго, какъ видимъ, съ философской точки зрѣнія довольно сомнительнаго, сочинительства, впрочемъ, довольно ясна. По справедливой догадкѣ Дейсена²⁾, подобными незамысловатыми приемами, составители Упанишадъ хотѣли усилить вниманіе читателей (или слушателей), подготовить ихъ къ воспріятію того „откровенія“, которое влагается ими въ уста кшатріевъ. Остается лишь пожалѣть, что даже и нетребовательная мысль индійцевъ, вѣроятно, далеко не всегда удовлетворялась этою дѣтскою игрою въ глубокомысліе..

Впрочемъ, если, отрѣшившись отъ этого перваго, невы-

¹⁾ *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad*, 2, 1, passim (по перев. Дейсена, 407—411).

²⁾ *Deussen: Allg. Gesch. d. Phil.*, 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 85.

годнаго для авторовъ Упанишадъ, впечатлѣнія отъ подобныхъ діалоговъ, мы подвергнемъ ихъ объективной логической переработкѣ, то убѣдимся, что движеніе мысли было въ нихъ не совсѣмъ уже безцѣльно. Именно, посредствомъ такого анализа, можно выдѣлить три основныхъ направленія или три пути, какими шла мысль, хотѣвшая во что бы то ни стало разъяснить для себя и приблизить къ сознанию новую идею,—идею Единаго: направленіе (или путь) *материалистическое, реалистическое* и, наконецъ, *идеалистическое*¹⁾.

Атманъ есть „безсмертная“, ибо во всемъ (въ источникѣ воды, зеркалѣ и т. д.) отражающаяся и, слѣдовательно, какъ-бы вѣчно живущая, *внѣшность* человека, короче, его тѣло: таковъ отвѣтъ *материализма*.

Атманъ есть отрѣшенная отъ тѣла, но не отъ индивидуальности, *душа*, какъ она является намъ во снѣ и сонныхъ грезахъ: таковъ отвѣтъ *реализма*.

Атманъ есть *душа*, отрѣшенная не только отъ тѣла, но и отъ индивидуальности и, потому, себя не сознающая, какъ это бываетъ въ глубокомъ снѣ, то-есть снѣ безъ грезъ: таковъ отвѣтъ *идеализма*.

Лишь этотъ послѣдній атманъ есть истинный атманъ. Онъ заключенъ какъ въ скорлупѣ, въ двухъ другихъ атманахъ: душевномъ (—принципъ жизни, отъ котораго, какъ *третьей и четвертой атманы*, иногда отличаются въ упанишадахъ принципы желанія—воли и разсужденія) и тѣлесномъ („пищеподобный“ материальный составъ человека). Лишь этотъ сокровенный, заключенный въ двухъ (или, по другой версіи, четырехъ) оболочкахъ, возвышенный надъ сознаниемъ и всѣмъ сознаваемымъ (и въ этомъ, то-есть эмпирическомъ смыслѣ, *нереальный*), погруженный въ потустороннее, истинно „безсмертный“ и, потому, исполненный непреходящей радости,—лишь *такой атманъ*, неизъяснимый и неизреченный, какъ частица верховнаго Брамь-Атмана, нераздѣльно съ нимъ слитая, можетъ служить указаніемъ, и то лишь отдаленнымъ, по которому мы можемъ строить догадки о природѣ послѣдняго, до верховнаго Атмана или Брамь-Атмана включительно²⁾.

1) *Deussen*, op. cit., Ss. 87—89.

2) *Deussen*, op. cit., S. 90.

Ясно, что, при такой обстановкѣ вопроса о познаваемости Божества, Упанишады, какъ и всякая вообще философія агностическаго пантеизма, должны были, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, воспользоваться обычными у агностиковъ *символическими приѣмами* толкованія Брамъ-Атмана. И дѣйствительно, въ Упанишадахъ мы повсюду находимъ самую изысканную и, въ общемъ, значительно выработанную символику.

Первый, наиболѣе распространенный, символъ Брамъ—Атмана есть *Прана-Вайю* ¹⁾.

Прана, какъ мы уже знаемъ, есть олицетворенный принципъ жизни,—индивидуально-біологической и вмѣстѣ космической. Вайю (божество вѣтра) есть олицетворенное дыханіе,—въ живыхъ существахъ, во первыхъ, и въ природѣ (вѣтеръ), во вторыхъ. По индійскому воззрѣнію, эти два явленія,—жизнь и дыханіе,—связаны нерасторжимымъ образомъ и составляютъ самое основное и существенное, какъ въ отдѣльныхъ существахъ, такъ и во всемъ мірѣ. Въ разнообразныхъ варіаціяхъ повторяется въ Упанишадахъ притча, направленная къ тому, чтобы разъяснить центральное и основное значеніе, въ космосѣ и отдѣльныхъ существахъ, этихъ явленій: органы тѣла и ихъ космическіе эквиваленты вступаютъ между собою въ споръ о сравнительномъ значеніи каждаго изъ нихъ для цѣлаго. При этомъ оказывается, что, наприм., безъ глаза, уха и т. д. существо все еще можетъ существовать, хотя и неполнымъ существованіемъ, но безъ дыханія и жизни умираетъ. Ясно, что самое важное, какъ въ отдѣльныхъ существахъ, такъ и во всемъ мірѣ, есть именно *Прана-Вайю* ²⁾. И если нужно подыскать символъ, наиболѣе соответствующій верховному началу бытія, Брамъ-Атману, то какой другой болѣе пригоденъ, какъ не этотъ основной и всеобщій принципъ дыханія и жизни, какъ не *Прана-Вайю*?

Второй, не менѣе часто встрѣчающійся въ Упанишадахъ, символъ Брамъ-Атмана есть *Манасъ-Акаша* (Акаша ³⁾).

Манасъ въ человѣкѣ (источникъ желаній и рѣшимости,

¹⁾ *Ibid.*, 93—101.

²⁾ Эта „притча“ повторяется въ Упанишадахъ очень часто и въ разнообразныхъ редакціяхъ (цитаты см. у *Deussen'a*, *op. cit.*, S. 95).

³⁾ *Deussen*, *op. cit.*, Ss. 101—103.

почти то-же что наша воля) выше Праны (принципъ жизни). Подобнымъ же образомъ и Акаса (пространство и эфиръ) выше основныхъ стихій міра, какъ ихъ вмѣстилище, какъ вѣчно себѣ равная, неподвижная и неизмѣнная, полнота. И какъ космическія силы (стихіи: огонь, вѣтеръ и т. д.) суть эквиваленты силъ или стихій психо-физиологическихъ (рѣчь, дыханіе и т. д.): такъ и Акаса есть космическій эквивалентъ Манаса и вмѣстѣ его наглядно-чувственное явленіе. Оба-же они вмѣстѣ, какъ нерасторжимо-тѣсно связанная двоица, сами суть не что иное, какъ чувственное явленіе Брамь-Атмана, его символъ; это есть предчувствіе и предвосприятіе того „универсальнаго *sensorium*“ о которомъ позднѣе говорилъ Ньютонъ ¹⁾. Единство всѣхъ индивидуальных Манасовъ, символизированное внѣшнимъ Акаса и какъ бы въ немъ вмѣщенное,—вотъ Брами-Атманъ.

Наконецъ, третій распространенный символъ Брамь-Атмана есть *Пуруша* (духъ), смотрящій на міръ и на каждого изъ насъ—и въ дискѣ солнца (Адитья-Солнце есть „око міра“), и въ зрачкѣ глаза каждого другаго въ отношеніи къ намъ человѣка: „живущій здѣсь въ человѣкѣ и тотъ, живущій тамъ, въ солнцѣ,—они одно“ ²⁾. Вотъ почему, все свѣтовидное и огнистое (свѣтъ солнца, луны, молнія и т. д.),—все это, какъ частица „пути боговъ“, есть прямой путь къ Брамь-Атману ³⁾.

Кромѣ этихъ главныхъ символовъ Брамь-Атмана, въ Упанишадахъ встрѣчается множество другихъ, очевидно, менѣе продуманныхъ и, потому, менѣе стойкихъ. Прежде всего, конечно, самый міръ, въ цѣломъ и въ частяхъ своихъ, есть символъ Брамь-Атмана. Но такъ какъ, по индійскому воззрѣнію, въ свою очередь символомъ міра служитъ жертва, то и она,—опять-таки и въ цѣломъ и въ частяхъ,—такъ-же стала толковаться въ смыслѣ символа Брамь-Атмана (здѣсь открывалось для изобрѣтательности браминовъ особенно широкое поле,—у служителей каждой Веды *свое*). Наконецъ, такъ какъ вся жизнь человѣка, въ своихъ основныхъ процессахъ (вдыханіе и выдыханіе, пищевареніе, развивающаяся

¹⁾ *Ibid.*, 102,

²⁾ *Taittirīya—Up.*, 2. 8 (по переводу *Deussen*'a, 233).

³⁾ *Deussen*; Allg. Gesch. d. Phil. 1-ter Bd., 2-te Abt., S. 103—105.

въ это время теплота и т. д.) есть своего рода жертва и, поэтому, символъ дѣйствительной жертвы, а чрезъ нее и міровой жизни,—то и здѣсь стремились находить символику Брамь-Атмана, при чемъ, по самому существу дѣла, именно здѣсь символизирующая фантазія индійцевъ заходила въ очень мелкія и, по своей мелочности, крайне сомнительныя сближенія: пищевареніе, органическая теплота, шумъ въ ушахъ и т. д. и т. д.—все это символы Брамь!... ¹⁾.

Но намъ нѣтъ, конечно, надобности заходить въ эту шаткую область, которая представляетъ, пожалуй, много характернаго, но за то очень мало поучительнаго. Не останавливаясь, на такихъ странныхъ частностяхъ, мы перейдемъ теперь къ уясненію попытокъ Упанишадъ опредѣлить Брамь-Атмана уже не чрезъ его символы, какъ доселѣ, но „въ себѣ“ и по существу.

Сущее, Духъ, Радость: вотъ три главные атрибута, усвояемые въ Упанишадахъ Брамь-Атману и объединенные въ извѣстномъ техническомъ терминѣ, одномъ изъ самыхъ важныхъ въ Упанишадахъ, терминъ-формулъ: *Saccidânda* (*sat*—Сущее, *cit*—Духъ и *ânda*—Радость) ²⁾. Было бы, однако, ошибочно думать, будто эти атрибуты, въ примѣненіи къ Брамь-Атману, имѣютъ въ Упанишадахъ положительный и реальный смыслъ. Нѣтъ. Ближайшій анализъ текстовъ, въ составъ которыхъ входятъ элементы этого сложнаго термина, показываетъ, что, и пользуясь этими понятіями, Упанишадъ въ сущности не возвышаются надъ своею основною точкою зрѣнія, то-есть точкою зрѣнія *агностическаго пантеизма*.

И прежде всего, въ какомъ смыслѣ усвояютъ Упанишадъ

¹⁾ *Ibid.*, S. 105—6, 109—114.—Но самымъ распространеннымъ символомъ Брамь-Атмана служить, конечно, таинственный слогъ *Ом*, слагающийся изъ такихъ буквъ (*a*, *u*, *m*), при произнесеніи которыхъ *дыханіе устремляется вверхъ* (*Atharvaciira'-Upanishad*, 4, по перев. *Deussen'a* 720). Въ слогъ *О М* сосредоточенъ смыслъ всѣхъ Ведъ, выражена самая, такъ сказать квинтэссенція бытія. Какъ утвердительное междометіе (=да, да!), онъ всего энергичнѣе утверждаетъ бытіе верховнаго Брамь-Атмана. Подробное указаніе цитатъ см. въ *Index'ѣ* къ переводу Упанишадъ *Deussen'a*, стр. 903.

²⁾ Этотъ терминъ-формула, впрочемъ, довольно поздняго происхожденія (въ позднѣйшей Ведантѣ. См. у *Deussen'a*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1-ter Bd., 2-te abt., S. 115).

Брамъ-Атману атрибутъ существованія (sat) или реальности (satyam)? Конечно, не въ смыслѣ эмпирическомъ: ибо несомнѣнно, что Брамъ-Атмана нельзя видѣть, слышать и т. д. Но такъ-же и не въ смыслѣ не—эмпирическомъ (метэмпирическомъ или трансцендентальномъ): ибо это равнялось-бы для индѣйца совершенному отрицанію у Брамъ-Атмана всякаго вообще существованія (по отсутствію для ихъ сознанія въ такомъ понятіи какихъ-бы то ни было указаній на существованіе). Итакъ, въ какомъ-же смыслѣ Брамъ-Атманъ есть *Сущее*? Если ни въ томъ и не въ другомъ изъ только-что указанныхъ, то нужно было искать средней путь. И Упанишадъ дѣйствительно его ищутъ. Это для нихъ есть *Сущее включающее въ себя Несущее*. какъ по ихъ утонченнымъ разъясненіямъ, показываетъ будто бы и самый терминъ, выражающій понятіе реальности Брамъ-Атмана ¹⁾. Или, какъ объясняетъ одна изъ позднѣйшихъ Упанишадъ, возвращаясь снова на точку зрѣнія Ригъ-Веды (X, 129, 1), Брамъ-Атманъ „не есть Сущее, какъ не есть и Несущее“ ²⁾, ибо, — дополняетъ другая Упанишадъ,—онъ „выше и того, что есть, и того, чего нѣтъ“ ³⁾. Какъ видимъ, точка зрѣнія Упанишадъ на вопросъ объ этомъ, первомъ и главномъ атрибутѣ Брамъ-Атмана, существенно агностическая.

Подобное-же слѣдуетъ сказать и о второмъ атрибутѣ Брамъ-Атмана, его духовности (cit). Въ Упанишадъ, какъ мы знаемъ, очень распространено воззрѣніе, по которому Брамъ-Атманъ есть собирательное чувствилище или, точнѣе, сознаніе (*prajñā*): Онъ есть тотъ, кто видитъ во всемъ видящемъ, слышитъ во всемъ слышащемъ и т. д., — онъ есть всеобщій глазъ, всеобщій слухъ (ухо), всеобщее чув-

¹⁾ „Слово *Satyam*“,—читаемъ мы въ *Bṛihadāraṇyaka-Upan.*, 5. 5. 1 по переводу *Deussen*'а, стр. 491),—„состоитъ изъ трехъ слоговъ: одинъ слогъ *sa* другой *tī*, третій *yam*. Первый и послѣдній слоги суть *истина* (*satyam*), въ срединѣ-же—*неистина* (такъ какъ, слогъ *tī* по Санкарѣ, встрѣчается въ словахъ *anritam*—неистина и *mṛityu*—смерть, — прим. Дейсена). Эта неистина съ обѣихъ сторонъ объята (*eingefasst*) истинною. Черезъ это она становится истиннымъ бытіемъ“.

²⁾ *Āvetāratara-Upanishad*, 4, 18 (по перев. *Deussen*'а, 303):... Nicht Seiend noch nichtseiend, selig (*śiva*) nur ist er, er ist *Om*—laut.

³⁾ *Mundaka-Up.*, 2, 2, 1 (по перев. *Deussen*'а, стр. 553):... höher, als was ist und nicht ist... Cp. 2. 1. 2... höher, als das höchste Unvergängliche...

ствилище (= sensorium = рецептивность), всеобщая мысль, лишь внѣшнимъ образомъ и только повидимому распределенная въ отдѣльныхъ, зрящихъ, слушающихъ, воспринимающихъ, сознающихъ и т. д. существахъ. Облекая это возрѣніе въ символическую форму, Упанишады называютъ Брам-Атмана вѣчнымъ свѣтомъ, вѣчнымъ днемъ, который, однако, самъ по себѣ не есть ни день ни ночь ¹⁾. Эту его физико-психическую (космическую) всеобщность и однородность Упанишады, пользуясь нѣсколько грубоватымъ примѣромъ, сравниваютъ съ глыбою или комомъ соли, у котораго нѣтъ ни внѣшняго, ни внутренняго, въ которомъ нѣтъ вообще различій, но который во всѣхъ своихъ частичкахъ есть одинъ и тотъ-же, во всемъ безусловно однородный и одинаковый, вкусъ ²⁾. Такимъ образомъ, съ одной стороны, въ Упанишадѣ какъ будто дѣйствительно усвоается Брамъ-Атману духовность. Но, съ другой стороны, какъ мы уже говорили, Упанишады настойчиво говорятъ о томъ, что онъ есть субъектъ, такъ сказать, безъ-объектный,—чистое воспріятіе, чистое сознаніе, чистое созерцаніе (интуитивность) безъ созерцаемаго и, какъ такой, очевидно, не есть сознаніе или духъ въ нашемъ, эмпирическомъ смыслѣ. Вотъ почему, Упанишады истощаются въ подборѣ оборотовъ и хитро придуманныхъ словосочетаній, чтобы и въ этомъ отношеніи поставить Брам-Атмана выше всего существующаго, даже выше всякаго пониманія и всякой мысли, какъ трансцендентальность безусловно непознаваемую.

Наконецъ, послѣдній предикатъ Брам-Атмана, которому въ Упанишадѣ придается особенное значеніе, есть *радость*, Брам-Атманъ есть, по Упанишадѣ, не только существо, обладающее радостью, способное блаженствовать (какъ боги Ведійскаго пантеона), но именно сама *Радость* (не ānandin. но ānanda). Этимъ онъ существенно отличается отъ всѣхъ остальныхъ существъ, ибо, по выраженію одного текста, „все, что не онъ, все то полно страданія“ ³⁾. Всякая радость, какая есть на землѣ, только слабый отблескъ его радости:

1) Deussen: Allg. Gesch. d. Phil., 2-ter Bd., 1-te Abt., Ss. 125—6.

2) Brihadāraṇyaka—Up., 4. 5. 13 (по перев. Deussen'a, 484).

3) Brihadāraṇyaka—Up., 3. 4. 2, по переводу Deussen'a, стр. 436: ... was vom ihm verschieden, das ist leidvoll.

радостный и радующійся человекъ какъ бы объять Брамю-Атманомъ ¹⁾, при чемъ наивысшая человѣческая радость есть лишь биллиардная (по другой верси, стотриллионная) часть радости въ міръ Брамь ²⁾. Только онъ возвышенъ надъ страданіемъ, всецѣло и совершенно. Поэтому, *Высокій—имя его* ³⁾. Казалось бы, такимъ образомъ, что здѣсь, въ разъясненіи этого предиката, мы вступаемъ въ Упанишадахъ въ струю теистическаго философствованія. На самомъ-же дѣлѣ, и здѣсь выдержана все та-же, господствующая въ Упанишадахъ, *агностическая* точка зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое, по Упанишадамъ, та радость, о которой здѣсь идетъ рѣчь? Это есть не что иное, какъ радость безчувственности, бессознательнаго состоянія, типомъ котораго можетъ быть признано состояніе глубокаго сна, то-есть сна безъ грезъ, или даже состоянія обморочнаго ⁴⁾. Высшая радость для браманиста—достигнуть сліянія съ Брамю-Атманомъ. Но слиться съ нимъ значитъ просто отрѣшиться отъ всѣхъ слѣдовъ сознательности. Здѣсь, такимъ образомъ, мы имѣемъ предъ собою уже какъ-бы предвареніе буддійской Нирваны. Разница есть, но она формальная; въ буддизмѣ ничто абсо-

¹⁾ Эту мысль подлинникъ выражаетъ очень рельефно, пользуясь характернымъ сравненіемъ (*ibid.*, 4. 3. 21, по перев. *Deussen'a*, 470): Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewusstsein hat von dem, was aussen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbst (prājñana ātmanā d. i. dem Brahman) umschlungen, kein Bewusstsein von dem, was aussen oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden.

²⁾ *Taittirīya-Upan.*, 2. 8 (по перев. *Deussen'a* 232—233). Ср. у *Deussen'a*: Allg. gesch. d. Phil., 1-ter Bd. 2-te abt., S. 130: ... die höchste menschliche Wonne nur ein Billionstel (*Taitt.* 2, 8 — ein Hundertrillionstel) von einer Wonne in der Brahmanwelt...

³⁾ *Chandogya-Upan.* 1, 6, 7, по перев. *Deussen'a*, стр. 76: sein Name ist hoch (ud), denn hoch über allem Übel ist er, hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weiss.

⁴⁾ *Deussen*: Allg.-Gesch. d. Phil., 1, 2, 131.—Впрочемъ, позднѣе, въ періодъ развитія философіи *Йоги* (объ этомъ ниже) предчувствіемъ абсолютной, неизреченной радости Брамь-Атманы будетъ признаваться уже не сонъ (глубокій или съ грезами) и тѣмъ болѣе не бодрствениое состояніе, но состояніе особенное, „четвертое“ (*Turiya*),—нѣчто въ родѣ состоянія искусственнаго *самовнушенія* или *самогипнотизаціи*.

лютное, а здѣсь ничто *относительное*, мыслимое въ неясныхъ очертаніяхъ погруженія въ Брамѹ или сліянія съ нимъ,—вѣчно покойнаго, безгрѣзнаго и, потому, свободнаго отъ всякихъ кошмаровъ страдапія, *непробуднаго сна* въ лонѣ Брамѹ.

Итакъ, ни одинъ изъ разсмотрѣнныхъ нами атрибутовъ Брамѹ-Атмана не имѣетъ положительнаго значенія и, такимъ образомъ, положеніе о совершенной и полной непознаваемости Брамѹ-Атмана, по замѣчанію Деуссена ¹⁾, дѣйствительно является „конечнымъ результатомъ и главнымъ догматомъ“ всѣхъ Упанишадъ, раннѣйшихъ какъ и позднѣйшихъ. Правда, въ *известномъ смыслѣ* Брама-Атманъ есть реальность и не только реальность вообще, но реальность въ смыслѣ единственномъ и безусловномъ, къ которой сводится въ Упанишадахъ все, кажущееся реальнымъ: „изъ того, что есть та тонкость (=непознаваемое), изъ того состоитъ вселенная, то реально, то—душа, то—ты (*tat tvam asi*)“ ²⁾. Но эта „тонкая“ реальность именно потому и такова, что она абсолютно неуловима и непостижима. Она, въ одно и тоже время, и безконечно велика и безконечно мала, такъ-что микроскопичный, меньшій горчичнаго сѣмени по своей величинѣ, *атманъ*, живущій въ каждомъ изъ насъ (онъ-же, съ другой стороны и въ другомъ отношеніи, есть и самъ высшій Атманъ), равенъ, по своему объему, всему безконечному міру ³⁾. Онъ вмѣстѣ и безконечно длителенъ и равенъ кратчайшему мгновенію, какъ молнія или мысль ⁴⁾. Онъ все производитъ и вмѣстѣ безусловно внѣ закона причинности, по которому его дѣйствія отнюдь не могутъ быть познаваемы и опредѣляемы. Ему можно усвоить всѣ и всякія опредѣленія, потому что, въ сущности, ему нельзя

¹⁾ *Ibid.*, S. 134.

²⁾ *Chandogya-Upan.*, 6. 9. 4 (по перев. *Deussen'a*, 166 и дальше): Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall das ist das Reale, das ist die Seele, *das bist du*, о *Āvetaketu*.

³⁾ *Chandogya-Upan.*, 3. 14. 3 (по перев. *Deussen'a*, 110). Подъ этими образами, очевидно, въ Упанишадахъ выражена мысль о *трансцендентности* Брамѹ-Атмана *въ отношеніи къ пространству и всему пространственному*. Ср. *Deussen*: *Allg. Gesch. d. Phil.*, 1, 2, 138—139.

⁴⁾ То-есть *трансцендентенъ и въ отношеніи ко времени*. Цитаты см. у *Deussen'a*, *ibid.*, 139—141: „*Brahman als zeitlos*“.

усвоятъ ничего и никакихъ опредѣленій. О немъ можно лишь бесконечно повторять: „не то и не такъ“, по извѣстной, ставшей въ Упанишадахъ какъ бы стереотипною, формулѣ: *neti, neti* ¹⁾... Словомъ, Брама-Атманъ есть возвышенная надъ всѣмъ познаваемымъ и всякимъ познаніемъ тишина, о которой прилично лишь одно глубокое молчаніе ²⁾.

III.

Брама-Атманъ въ его отношеніи къ міру, въ связи съ вопросомъ о призрачности міра (Майя).

Признаки основной, агностико-пантеистической точки зрѣнія Упанишадъ, какъ видимъ, совершенно ясны и не подлежатъ спору. Но безспорный со стороны принципиальной, агностическій пантеизмъ Упанишадъ очень двусмысленъ, особенно въ вопросѣ объ отношеніи Браны-Атмана къ міру, по своему выраженію, по своей неустойчивой формулѣ и, если мы захотимъ опираться только на формулу, на букву, то можемъ придать изложенію теологіи браманизма такую окраску, при которой она будетъ очень мало отличаться отъ теистической ³⁾. Но конечно такое изложеніе совпадая съ буквою текстовъ, вовсе не будетъ выражать ихъ подлиннаго смысла. Чтобы достигнуть согласія и въ этомъ послѣднемъ отношеніи, чтобы достигнуть вѣрности изложенія принципу и духу Упанишадъ,—а вѣдь это только и имѣетъ для насъ существенное значеніе,—мы должны съ самаго начала отыскать въ стоящемъ у насъ теперь на очереди вопросѣ такую точку зрѣнія, которая сразу-же ставила бы насъ въ надлежащую перспективу, выдѣляя существенное и принципиальное отъ случайнаго и второстепеннаго.

¹⁾ *Ibid.*, 136.

²⁾ Когда одного брамина однажды просили,—такъ рассказываетъ браманистическая легенда,—разъяснить, что такое *Брама*, онъ отвѣтилъ *молчаніемъ*. Когда же его просили во второй и затѣмъ третій разъ, онъ сказалъ: „я тебѣ объясняю, но ты не понимаешь,—этотъ Атманъ тишина“ (*ist stille*). У *Deussen'a*, 143.

³⁾ Этимъ недостаткомъ на сей разъ очень грѣшитъ изложеніе *Дейсена* (op. cit., 143—203): онъ обыкновенно беретъ относящіяся къ области этого вопроса рубрики и формулы христіанской догматики и наполняетъ ихъ,—лишь *по букву, но не по смыслу* совпадающими, — текстами изъ Упанишадъ.

На такую именно точку зрѣнія въ вопросѣ объ отношеніи Брамь-Атмана къ міру ставитъ насъ надлежащее пониманіе браманистической *Майи*, понятіе которой, какъ извѣстно, вообще имѣетъ громадное значеніе въ составѣ основоположеній браманизма.

Что такое Майя,—какъ возникло въ браманизмѣ ученіе о ней и каковъ его подлинный смыслъ?

Слово Майя,—первоначальное значеніе его *волшебное искусство*, представляющее несуществующее существующимъ,—является въ Упанишадахъ сравнительно поздно ¹⁾. Но понятіе Майи такъ-же древне, какъ и понятіе, съ которымъ оно связано настолько тѣсно, что можетъ быть разсматриваема, какъ его обратная сторона,—какъ понятіе Брамь-Атмана. Въ самомъ дѣлѣ, если *все есть Атманъ* (или Брами-Атманъ), который, какъ единственная реальность, какъ „реальность реальностей“, существуетъ во всемъ и есть все во всемъ, то ясно, что это *все* отличается отъ него лишь номинально, есть именно лишь *призракъ* подлинной реальности Брамь-Атмана,—именно обманъ какого-то таинственнаго волшебника, обольщеніе подобное тому неотступному очарованію, которое искушаетъ одинокаго отшельника въ образѣ обольстительной баядерки... *Этого*, то-есть того, что мы называемъ міромъ,—въ сущности совсѣмъ нѣтъ. Такъ называемый внѣшній міръ, со всѣми его явленіями, есть не что иное, какъ искры, разлетающіяся отъ куска раскаленнаго желѣза, по которому бьютъ молотомъ, или, по другому сравненію, — не что иное, какъ тотъ, совсѣмъ не существующій въ дѣйствительности, огненный кругъ, который намъ видится, если быстро вращать въ воздухѣ до огня раскаленный предметъ ²⁾. Все это не Атманъ, не „*суть*“ вещи, не *самость* ея, но нѣчто поверхностное, периферическое, какое-то призрачное, иллюзорное ея окруженіе и весь міръ есть лишь смѣна, калейдоскопъ такихъ призрачныхъ явленій. Доколѣ въ индійскомъ сознаніи понятіе Атмана имѣло ограниченный и условный смыслъ, прилагалось лишь къ той или этой отдѣльной вещи,—до той поры для него еще оставалась возможность, признавъ, что явленіе (феноменальная сторона)

¹⁾ *Deussen*, op. cit., 207.

²⁾ *Ibid.* 212.

вещи не выражаетъ ея „сути“, ея Атмана, искать объясненія для этого призрачнаго явленія въ другой вещи, которая могла быть и реальною. Но коль скоро понятіе Атмана получило всеобщее или универсальное значеніе, было перенесено на *всѣ вещи*, то уже сдѣлалось невозможнымъ призрачность одной объяснять реальностью другой и пришлось объявить призрачнымъ весь міръ, въ которомъ реальнымъ признавался лишь этотъ верховный Атманъ, множественность-же вещей, — люди, боги, силы природы, всѣ вообще міры, — естественно оказывались лишенными собственной „сути“ (=Атмана), „простымъ именемъ“ и, вслѣдствіе этого, по неизбѣжной логической необходимости, міръ самъ собою ниспадалъ на ступень Майи, всецѣлой и безусловной. *Мира совсѣмъ нѣтъ въ смыслъ реальности, а есть только его невольный и необходимый призракъ*, роковая и обольстительная Майя: таковъ тезисъ пантеистическаго акосмизма, насквозь проникающаго браманизмъ ¹⁾).

Въ понятіи Майи, чтобы отчетливо мыслить его содержаніе, слѣдуетъ различать два момента: *субъективно-психологическій* и *объективно-метафизическій*.

„Съ субъективной точки зрѣнія“,—пишетъ Гартманъ, превосходно разъясняющій эту сторону дѣла, — „Майя есть продуктъ недостаточнаго познанія и заблужденія. То, что я собственно вижу, есть Брама. Если бы у меня было истинное познаніе, то я зналъ бы, что ничего другаго, кромѣ Брамъ, я не вижу: слѣдовательно, зависитъ всецѣло отъ моей субъективной недостаточности, отъ моего относительнаго невѣдѣнія, если я Брамъ вижу не какъ Брамъ. Но я вижу его не только не какъ Брамъ, но вижу его, какъ отца, жену, ребенка, животное, растеніе, камень и т. д. Это свидѣтельствуешь о томъ, что во мнѣ властвуетъ не только невѣдѣніе, но и смѣшеніе, — положительное заблужденіе. Когда я, возвращаясь въ потемкахъ домой, вижу на своей дорогѣ предметъ, котораго не могу узнать, то это просто

¹⁾ Какъ это съ убѣдительною разъяснилъ *Эдуардъ-фонъ-Гартманъ* (впервые, насколько знаемъ примѣнившій къ браманизму и самый терминъ: „акосмизмъ“),—историкъ-философъ, собственное міросозерданіе котораго очень сближается съ браманизмомъ („конгеніяльно“ ему). См. его *Religiöse Bewusstsein der Menschheit*, главу о браманизмѣ.

невѣдѣніе (незнаніе—Unwissenheit). Но когда я пугаюсь предмета, положимъ считая веревку за змѣю, тогда это — положительное заблужденіе, возникающее вслѣдствіе смѣшенія. Подобнымъ-же образомъ, изъ невѣдѣнія и смѣшенія, ткется около нашего духовнаго глаза и покрывало Майи. И сила Майи такъ велика, что для *непосредственнаго созерцанія* смѣшеніе продолжаетъ существовать даже и послѣ того, какъ *мышленіе* возвысилось надъ лежащимъ въ его основѣ невѣдѣніемъ. Когда человѣкъ несвѣдущій смотритъ на обманчивую игру фокусника, то онъ принимаетъ за дѣйствительность производимый имъ, его фокусами, обманъ. Человѣкъ свѣдущій, хотя и понимаетъ, что здѣсь лишь простая видимость, призракъ, которому нѣтъ соотвѣтствія въ дѣйствительности, но, не смотря на это, и онъ не можетъ своими глазами, чувственно проникнуть въ обманъ зрѣнія со стороны искуснаго фокусника. Однако, всеже есть различіе, становятся-ли жертвою такого обмана одни только внѣшнія чувства или вмѣстѣ и чувства и умъ: тогда какъ человѣкъ невѣжественный боится фокусника, какъ волшебника,—человѣкъ образованный присутствуетъ на представленіи фокусника спокойно и съ улыбкой, потому что понимаетъ, что это не больше, какъ обманъ зрѣнія. Такъ и браминъ смотритъ на міръ, какъ на обманчивое явленіе, лишнее реальности, хотя и не можетъ противостоять этой чувственной иллюзіи. И всеже чрезъ это онъ достигаетъ, по меньшей мѣрѣ, того, что духомъ своимъ остается спокоенъ предъ иллюзорными процессами и измѣнчивыми явленіями этого призрачнаго міра“ ¹⁾.

Итакъ, Майя есть, во первыхъ, продуктъ невѣдѣнія и ошибокъ мысли со стороны индивидуальной души (индивидуальныхъ душъ). Однако, вѣдь мы знаемъ, что ограниченный, *индивидуальный атманъ*, въ системѣ браминизма (Упанишадъ), есть, въ сущности, то-же, что и верховный Атманъ. Такимъ образомъ, чтобы объяснить эти роковыя ошибки невѣдѣнія со стороны индивидуальныхъ атмановъ, мы необходимо должны перейти съ субъективно-психологической на объективно-метафизическую точку зрѣнія и искать источ-

¹⁾ *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, S. 285.

ника Майи въ самомъ верховномъ Брамъ-Атманѣ. Какъ *онъ*, въ индивидуальныхъ атманахъ, подпадаетъ иллюзіямъ Майи? Говоря иначе, какъ возникаетъ Майя *не* въ смыслѣ субъективнаго призрака, живущаго въ человѣческомъ сознаниі, но въ смыслѣ объективнаго, хотя и неистиннаго, призрачнаго, аспекта Брами-Атмана, въ смыслѣ отрѣшенія его самаго отъ своей истинной сверхсознательной жизни и погруженія въ мечтательно-сноподобную жизнь Майи?

Здѣсь, въ „эволюціи“ брамаинистическаго ученія объ *объективной* Майѣ, мы имѣемъ предъ собою характерную иллюстрацію одного изъ основныхъ законовъ, опредѣляющихъ движеніе историко-религіознаго процесса,—того именно закона, согласно которому религіозно-теоретическія представленія и лежащія въ ихъ основѣ вѣрованія народа смѣняются подъ влияніемъ смѣны его практическихъ идеаловъ, подъ влияніемъ его пониманія и оцѣнки жизни, въ свою очередь опредѣляемыхъ наличною дѣйствительностію, фактомъ жизни. Когда индійскій народъ, едва вышедшій изъ своей первородины, въ которой протекла духовная жизнь его свѣтлаго идиллическаго дѣтства, еще хранилъ, по крайней мѣрѣ въ своемъ воспоминаніи, если не въ живомъ настроеніи, отзвуки и отголоски своего первоначальнаго оптимизма,—жизнь для него была *благомъ* и, если Божество (Праджapati или, позднѣе, Брама), желая существовать этого блага (блага жизни), „приносить себя въ жертву всему живущему“, рождаетъ его въ себѣ и изъ себя, то религіозное сознаніе индійцевъ чтитъ свое божество между прочимъ и за этотъ, высокій и самоотверженный мотивъ постановки міра: пусть міръ призракъ (Майя признается и на этой ступени), но это призракъ благодѣтельный. Напротивъ, когда, съ теченіемъ времени, по мѣрѣ углубленія индійцевъ въ негостепримную долину Ганга, по мѣрѣ усложненія и ухудшенія внѣшнихъ культурно-соціальныхъ условій быта,—когда, подъ влияніемъ этихъ перемѣнъ, бывше оптимистическіе мотивы и настроенія стали смѣняться все болѣе и болѣе пессимистическими, когда жизнь стала пониматься уже не какъ величайшее изъ благъ, но какъ величайшее зло и источникъ всякихъ золъ,—тогда и постановка Брамю-Атманомъ Майи естественно стала разсматриваться уже не какъ самоотверженная жертва Брами-Атмана на благо людей, но какъ

его ошибка, первородный грѣхъ, совершенный имъ вслѣдствіе обольщенія,—со стороны кого? Со стороны Майи.

И этотъ отвѣтъ до нѣкоторой степени успокаивалъ браманиста. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы постановка дурной дѣйствительности была собственнымъ и самопроизвольнымъ дѣломъ Брамь-Атмана, тогда для индійца не было бы уже никакой надежды хоть когда-либо освободиться отъ зла и страданій, найти „искупленіе“ отъ нихъ въ Брамѣ-Атманѣ, ибо онъ былъ-бы радикально и неисправимо зложелателенъ. Но если самъ онъ *случайно и ошибкою*, подъ влияніемъ обольщеній со стороны коварной Майи, пришелъ къ постановкѣ этой печальной иллюзіи, этого злоторнаго призрака дѣйствительности, тогда возможность „искупленія“ и „спасенія“ отъ зла и страданій этой жизни, очевидно, не исключена: Брами-Атманъ можетъ, наконецъ, отстранить отъ своихъ очей и желаній этотъ кошмаръ, навѣянный на него Майей.

Такимъ образомъ, Майя, въ объективномъ смыслѣ, есть не что иное, какъ олицетворенная прихотливою фантазією индійца догадка его наивной мысли относительно причины *недолжной*, съ его точки зрѣнія, постановки Брамю-Атманомъ этого міра, полнаго зла и страданій. Индійское религиозное сознаніе, какъ умѣло, *извинило*, оправдало свое божество за невольнo, подъ влияніемъ обольщенія, совершенное имъ дурное дѣло, за его роковой грѣхъ, — снявъ съ него часть вины и перемѣстивъ ее на *другое*, богоподобное *существо*. А услужливая фантазія, уже раньше олицетворившая это существо въ образѣ Майи, позднѣе возвело ее на степень существа почти равнаго Брамѣ-Атману и, слѣдовательно, вполнѣ отвѣтственнаго, сдѣлавъ изъ Майи супругу Брамь, которая-де возжгла въ немъ желаніе породить міръ¹⁾.

Браманистическое ученіе о Майѣ принципиально уже предрѣшаетъ вопросъ объ отношеніи Брамь-Атмана къ міру: собственно говоря, никакого отношенія между Брамю-Атманомъ и міромъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго браманизма, нѣтъ и быть не можетъ, ибо между ними въ браманизмѣ признается полное тожество и, если Упанишадъ, слѣдуя своему обыкновенію въ одной стереотипной фор-

¹⁾ Цитаты см. въ *Index'ѣ* къ перев. Упанишадъ *Deussen'a* (стр. 900). Ср. *Hartmann*, op. cit., и *Deussen: Allg. Gesch. d. Phil.*, op. cit., 204—215.

муль¹⁾ связываютъ понятіе о трехосновной или трехчастной формѣ отношенія Брамь-Атмана къ міру,—объ отношеніяхъ: *творчества, сохраненія и уничтоженія* міра,—то это, какъ сейчасъ увидимъ, есть не что иное, какъ бессознательная аккомодация по существу идеалистической философіи Упанишадъ къ наивнореалистическому міропониманію и, слѣдовательно, *словесная измѣна* браманизма своему основному пантеистическо-идеалистическому принципу.

Разсмотримъ каждый изъ терминовъ этой классической формулы отдѣльно.

Слово, употребляемое въ Упанишадахъ для обозначенія понятія о твореніи (*srishiti*), означаетъ собственно: освобожденіе, испусканіе, изліяніе и т. д.²⁾ Въ *Бр̄манахъ*, какъ мы уже видѣли выше, понятіе творенія сводится къ понятію расширенія (Праджапати, Брамь), распростиранія и, затѣмъ, умноженія („захотѣлъ умножиться“). Тоже въ сущности и въ Упанишадахъ. Брама-Атманъ „расширяется“, „распростирается“ сначала въ міръ неорганической,—выбрасываетъ его изъ себя, какъ пламя искры, ткеть, какъ паукъ паутину, являясь во всемъ всѣмъ. Порядокъ „расширенія“ или раскрытія Брамь-Атмана въ міръ, въ различныхъ Упанишадахъ, изображается различно: то, какъ и *Бр̄манахъ*, все выводится изъ воды, то,—чаще встрѣчаемая редакція,—изъ ээира (порядокъ возникновенія стихій: ээиръ, вѣтеръ, огонь, вода, земля³⁾). Но общая схема повсюду остается одна и таже: повсюду расширеніе, распространеніе и т. д., при чемъ Брама-Атманъ, распускаясь въ „сотворенномъ“ такимъ образомъ неорганическомъ мірѣ, сообщаетъ его составу совершеннѣйшую однородность: стихіи различаются только *in abstracto*, но въ конкретной дѣйствительности онѣ повсюду даны въ смѣшеніи (примитивная химія Упанишадъ различаетъ стихіи *трехосновныя* или *трехоставныя* и *пятиосновныя* или *пятисоставныя*, выражая, подобно современной хи-

¹⁾ *Tajjalán* (*tad—ja—la—an*): въ этомъ терминѣ-имени, по Санкарѣ, смѣщены три свойства Брамь-Атмана, въ его отношеніи къ міру: творчество, промышленіе (сохраненіе и управленіе) и разрушеніе міра. *Deussen*, *op. cit.* 163—164.

²⁾ *Ibid.*, 176.

³⁾ *Ibid.*, s. 176.

ми, составъ стихій своего рода формулами ¹⁾. Разъ „созданъ“ міръ неорганической, принимающей согласно обще-ми-эологической традиціи, удержанной и въ Упанишадахъ, форму яйца, начинается „твореніе“ міра органическаго: яйцо раскалывается и изъ него (опять таки различными способами) является „первородный“ (*Браманъ* въ мужск. род.), который „умножаясь“, даетъ бытіе различнымъ порядкамъ органическихъ существъ, рождающихся: живыми, изъ яйца и отъ ростковъ ²⁾. Специальный мифъ, очень наивный и грубый, рассказываетъ о томъ, какъ первоначально безразличный, въ отношеніи къ полу, Брама-Атманъ раздвоился на мужчину и женщину и какъ послѣдняя, убѣгая отъ перваго, принимаетъ форму различныхъ животныхъ, до муравья включительно, тѣмъ самымъ давая имъ бытіе, пока, наконецъ, не отливается въ ту, наиболѣе совершенную форму, въ какой она существуетъ теперь ³⁾. Словомъ, повсюду и на

¹⁾ Такъ наприм., въ стихіи огня (въ огнѣ солнечномъ, луниомъ въ молніи и т. д.) *красный цвѣтъ* обусловленъ именно собственной природою огня (*Glut*), *бѣлый цвѣтъ*—присутствіемъ воды, *черный отливъ*—сгорающимъ веществомъ.—Въ пяти-основныхъ элементахъ,—по позднѣйшему впрочемъ ученію,—одна *половина* чистая (т. е. выражающая специфическую природу именно этой стихіи), а другая половина состоитъ изъ четырехъ остальныхъ элементовъ. Такъ, наприм., встрѣчающаяся въ природѣ (т. е. взятая *in concreto*, а не *in abstracto*) вода состоитъ изъ $\frac{1}{2}$ воды + $\frac{1}{8}$ земли + $\frac{1}{8}$ огня + $\frac{1}{8}$ воздуха + $\frac{1}{8}$ эфира. См. у *Deussen'a*, *op. cit.*, 173—4.

²⁾ *Ibid.*, 177. Впрочемъ, иногда различаются *четыре* вида органическихъ существъ,—рождающихся: живыми, изъ яйца, изъ пота и испареній (насъкомья и проч.) и отъ ростковъ (*keimgebogene*—растенія), *ibid.* 262

³⁾ *Ibid.*, 170—171, 178—179. Главное, относящееся сюда мѣсто изъ Упанишадъ! (*Bridadâranîyâka-Up.*, 1, 4, 1—5, по переводу *Deussen'a*, стр. 392—4) настолько интересно и характерно, что мы почитаемъ не лишнимъ привести его здѣсь въ переводѣ: „Въ началѣ былъ этотъ міръ только Атманомъ, въ образѣ человѣка. Атманъ осмотрѣлся кругомъ: и вотъ не увидалъ онъ ничего, кромѣ себя самаго. Тогда воскликнулъ онъ: „это—я“. Изъ этого и возникло слово: *я*. Посему, и до настоящаго времени, когда кого зовутъ, призываемый отвѣчаетъ: „вотъ я“ (=это я) и тогда только называютъ его другимъ именемъ, какое онъ носить. Такъ какъ онъ (Атманъ), прежде (*pûrva*) всего этого, сжегъ (*ush*) всѣ грѣхи (припомнимъ, для пониманія этой подробности, *tapas!*), то онъ и называется *Pur-usha* (человѣкъ духъ). И воистину, пожжетъ онъ того, кто пожелаетъ, чтобы былъ онъ какъ прежде,—кто знаетъ это.—Тогда устранился онъ. По-

всемъ видна печать фантастики, иногда самой прихотливой и необузданной, въ которой рѣшительно тонуть и теряются принципиальныя положенія идеалистическаго пантеизма. И все же, если, мы не будемъ относится къ этой калейдоскопической смѣнѣ прихотливыхъ и иногда чудовищныхъ образовъ пассивно, но будемъ истолковывать и группировать ихъ въ смыслѣ основныхъ и ясно выраженныхъ началъ философіи Упанишадъ, то мы поймемъ, что вся эта словесная оболочка создана именно лишь „безсознательною аккомодациею“ авторовъ Упанишадъ въ отношеніи къ традиціонно реалистическому міровоззрѣнію: мысли о „твореніи“, въ собственномъ и строгомъ смыслѣ, имѣтъ мѣста тамъ, гдѣ утверждается, какъ это несомнѣнно утверждается въ Упаниша-

сему боится, кто остается одинъ. Тогда подумаль онъ: „чего-же, однако, мнѣ бояться, когда внѣ меня имѣтъ ничего“? И чрезъ это пропаль его страхъ. Ибо, чего же, въ самомъ дѣлѣ, ему было бояться? Вѣдь только другаго боялся.—Однако, онъ не имѣлъ и радости. Посему не имѣетъ радости и тотъ, кто остается одинъ. Тогда пожелалъ онъ втораго. Именно, онъ былъ такъ великъ, какъ женщина и мужчина вмѣстѣ, когда они держутся обнявшись. Это-то, свою самость, разсѣкъ онъ на двѣ части: такимъ образомъ возникли супругъ (pati) и дупруга (patni). Посему наше тѣло есть какъ бы только одна половинка. И было пустое пространство (вокругъ, сначала одинокаго, Атмана) заполнено женщиной. Съ нею сочетался онъ: отсюда и возникли люди.—Она, однако, размышляла (взвѣшивала въ умѣ своемъ): „какъ-же онъ со мною входитъ въ общеніе, когда онъ породилъ меня изъ себя самого? Хорошо-же! Спрячусь отъ него“! Тогда превратилась она въ корову. Но онъ обернулся быкомъ и сочетался съ нею: такъ возникъ весь скотъ. Тогда сдѣлалась она кобылицею, но онъ—жеребцомъ. Обернулася она, потомъ, ослицею, а онъ—осломъ и сочетался съ нею: такъ возникли одиокопытные. Она сдѣлалась козю, а онъ козломъ. Она—овцою, а онъ—бараномъ и сочетался съ нею: такъ возникли козы и овцы. Такимъ образомъ, и совершилось, что все, что спаривается, до муравьевъ включительно, все это создалъ онъ, Атманъ. — Тогда познать онъ: „воистину, самъ я и есмь это твореніе (ich selbst bin die Schöpfung—я и твореніе одно), ибо я сотворилъ этотъ міръ““. Таковъ, воистину, слово: твореніе“...—Только что приведенное мѣсто изъ Упанишадъ характерно не только, какъ мисологическое сказаніе о происхожденіи міра органическаго, но и какъ иллюстрація того, какой грубый и вульгарный смыслъ соединяютъ Упанишадъ со словомъ: *твореніе*. Очевидно, это понятіе выражало у индійцевъ эпохи Упанишадъ лишь одну изъ органическихъ категорій (твореніе=рожденіе).

дахъ, что между божествомъ и міромъ существуетъ полное тождество ¹⁾.

¹⁾ Этотъ тезисъ разъясняется въ Упанишадахъ самымъ настойчивымъ образомъ и при помощи разнообразнѣйшихъ приемовъ, при чемъ, конечно, берутся всякій разъ, соответственно постановкѣ задачи, свои спеціальныя точки отправленія.—Прежде всего, міръ отождествляется съ Брамю-Атманомъ, какъ *изведенный изъ его существа*. „Вотъ“,—читаемъ мы въ *Mundaka-Upanishad*, 2, 1 (по переводу *Дейсена*, стр. 550—552),—„вотъ истина: Какъ изъ хорошо разгорѣвшагося пламени, тысячекратно вылетаютъ искры, той-же съ нимъ сущности, такъ выходятъ изъ *Непреодолимаго* разнообразнаго существа и снова входятъ въ него... Изъ него возникаетъ дыханіе, разсудокъ и всѣ чувства; изъ него возникаютъ эфиръ, вѣтеръ и огонь, вода и земля, все на себѣ носящая. Его голова есть огонь, его очи—луна и солнце. Страны свѣта (ниогда: полюсы міра)—его уши! Его голосъ—откровеніе Ведъ. Вѣтеръ—дыханіе его. Его сердце—міръ. Изъ его ногъ—земля. Онъ—внутренняя самость во всѣхъ существахъ... Изъ него моря и горы. Изъ него истекаютъ потоки. Изъ него растенія и питательный сокъ, которымъ онъ присутствуетъ въ существахъ, какъ ихъ внутренняя самость. Да, Пуруша (=Атманъ) есть эта вселенная“.—Здѣсь, какъ видимъ, разъясняется *генетическое тождество* Брамъ-Атманъ съ міромъ („все изъ Атмана и, слѣдовательно, все есть Атманъ“) и, потому, за точку отправленія берется міръ и Брами-Атманъ разъясняется, какъ *божество скрытое въ мірѣ*, какъ заслоненное міромъ, въ немъ растворившееся („подобно соли въ водѣ“), какъ бы потерявшееся и, потому, невидимое („какъ ножъ въ лезвіи или огонь въ деревѣ“), раздробленное на части, изъ которыхъ только съ трудомъ можетъ быть восстановлено цѣлое: „его не видятъ, пбо онъ раздѣленъ на части“ (*Brihadâranyaka-Upanish.*, 1, 4, 7, по перев. *Дейсена*, стр. 394—395).—Отсюда одинъ шагъ и мы приходимъ къ понятію о Брамѣ-Атманѣ, какъ о существѣ собирательномъ, какъ о своего родъ суммѣ въ которую слагаемыми входятъ всѣ явленія и существа міра. Именно эта мысль выражена въ знаменитомъ текстѣ *Brihadâranyaka Up.* 2, 4, 11—12 (по перев. *Дейсена* стр. 418), которое буквально читается такъ: „Это (Атманъ, верховная Самость) есть—какъ океанъ есть мѣсто соединенія всѣхъ водъ—соединеніе всѣхъ осязательныхъ ощущенийъ какъ кожа; соединеніе (=мѣсто соединенія) всѣхъ вкусовыхъ ощущенийъ, какъ языкъ; мѣсто соединенія всѣхъ запаховъ, какъ носъ; мѣсто соединенія всѣхъ образовъ, какъ глаза; всѣхъ тоновъ, какъ ухо; всѣхъ стремлей, какъ манасъ (=разсудокъ, проникнутый, волею—рѣшимость); всѣхъ воспоминаній, какъ сердце; всѣхъ дѣлъ, какъ руки; всѣхъ пожеланій, какъ pudenda; всякихъ опороженій, какъ з...а; всѣхъ хоженій; какъ ноги; всѣхъ знаній, какъ рѣчь. Съ нимъ бываетъ, какъ съ комкомъ соли, который, будучи брошенъ въ воду, растворяется въ водѣ, такъ что его нельзя уже вынуть сновако и сколько бы разъ и откуда бы ты ни черпалъ, вода вездѣ соленая... Такъ, воистину, и это великое, безконечное, безбрежное, изъ чистаго познанія состоящее, Существо поднимается изъ этихъ элементовъ

Перейдемъ къ уясненію понятія о Брамъ-Атманъ, какъ сохранилѣ и управителѣ міра.

Если мы соберемъ и сопоставимъ важнѣйшія изъ относящихся къ области только-что поставленнаго вопроса тексты Упанишадъ, то получимъ понятіе о Брамъ-Атманъ, какъ единомъ, все связующемъ и непреложно-необходимо детерминирующемъ, началѣ міровыхъ явленій, понимаемомъ то чисто внѣшнимъ образомъ, то болѣе глубокимъ и внутреннимъ. Брама-Атманъ, по опредѣленію Упанишадъ, есть нить, связывающая явленія въ одно цѣлое, какъ перлы въ ожерельѣ ¹⁾. Это—дерево, обнимающее и покрывающее собою весь міръ, при чемъ его вѣтви не только простираются вверхъ, но идутъ и внизъ и, углубляясь въ землю, даютъ какъ бы новыя деревья, которыя, однако, въ сущности суть лишь отростки одного и все того-же ²⁾. Онъ проникаетъ землю, а чрезъ нее и все живущее, какъ душа свое тѣло, являясь *внутреннимъ направителемъ* всего совершающагося существующаго, и живущаго ³⁾. Къ нему стремятся и ему повинуются всѣ существа; „Жажда-его“, „Стремленіе-къ-нему“,—вотъ имя его ⁴⁾. Его велѣніемъ стоитъ и держится все существующее ⁵⁾, онъ-же и опредѣляетъ все

(земли, воды, огня, воздуха, эфира) и снова погружается въ нихъ.“—Итакъ, Брама-Атманъ и міръ тождественны, во *первыхъ*, въ томъ смыслѣ, что *міръ изведенъ изъ существа Брамъ-Атмана*, во *вторыхъ* въ томъ, что *Брама-Атманъ есть существо, живущее въ міръ* (божество сокрытое) и, наконецъ въ томъ, что *онъ есть существо собирательное*, раздѣленное на существа міра и изъ нихъ слагающееся, какъ и „жизнь“ его слагается изъ всѣхъ міровыхъ явленій, въ нихъ-же, слѣдовательно и разрѣшаясь.

¹⁾ *Sarva-upaniṣhat-sāra*, 19 (по перев. *Дейссена*, 625): Wenn der Atman, als die Ursache... in allen Leibern, *gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen*, hindurchgefädelt erscheint, so heisst er *der innere Lenker (antaryamin)*.

²⁾ *Deussen*: Allg. Gesch. d. Phl., 1, 2, S. 183—4.

³⁾ *Bṛihadaranyaka-Up.*, 3, 7, 3 (по перев. *Дейссена*, 440): Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche.

⁴⁾ *Kena-Upaniṣhad*, 3, 31 (по перев. *Дейссена*, 208): Selbiges (=Brahman) heisst mit Namen: *Nach-ihm-das-Sehnen*; als *Nach-ihm-das-Sehnen* soll man es verehren..

⁵⁾ *Bṛihadaranyaka-Up.* 3, 8, 9 (по перев. *Дейссена*, 445): Auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gārgi, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond;

своими неизмѣнными законами ¹⁾. Словомъ, именно онъ, верховный Брама-Атманъ, какъ душа міра и отдѣльныхъ существъ, сообразно „дѣламъ“ ихъ, непрестанно вселяясь все въ новыя и новыя существа, во всѣхъ нихъ дѣйствуетъ, всѣ ихъ сохраняетъ и направляетъ ²⁾.

Наконецъ, послѣднее опредѣленіе Брамь-Атмана въ его отношеніи къ міру, есть понятіе о немъ, какъ разрушитель и концъ міра. Это ученіе, въ сущности, есть не что иное, какъ слѣдствіе или другая сторона ученія о „твореніи“ міра: творецъ міра можетъ, конечно, и имѣть право и уничтожить его. Поэтому, Брама-Атманъ, не только изводитъ изъ себя вещи міра, „какъ паукъ паутину“, но, по опредѣленному выраженію текстовъ, опять-таки „какъ паукъ паутину“ и снова вбираетъ ихъ въ себя ³⁾: „все, что онъ сотворилъ, онъ опредѣлилъ и поглотить и, такъ какъ онъ все поглощаетъ (ad); то онъ есть *Aditi*, безконечность“ ⁴⁾. Но поглощая отдѣльныя вещи, онъ можетъ поглотить, снова возвратитъ въ себя и весь міръ,—онъ есть, слѣдовательно, *Tajjalan* ⁵⁾: въ немъ, какъ пѣна въ океанѣ, исчезаетъ все ⁶⁾.

auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gârgi, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gârgi, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheiss, o Gârgi, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet...

¹⁾ Поэтому, философія браманизма по существу *детерминистична*. Ср. *Deussen: Allg. Gesch. d. Phil.*, 1, 2, S. 188—191.

²⁾ *Āvetāvatara-Upan.*, 5, 10 и 12 (по перев. Дейсена, 305—6): Ер (Брама, какъ индивидуальная душа=Второй) ist nicht weiblich, nicht männlich, und doch ist er auch sächlich nicht; je nach dem Leib, den er wählte, steckt er in diesem und in dem. Als Seele wählt viel grobe und auch feine Gestalten er, entsprechend seiner Tugend; und was ihn band, kraft seines Werks und Selbstes, in diese, bindet wieder ihn in andre.

³⁾ *Mundaka-Upan.*, 1, 1, 7 (по перев. Дейсена, стр. 547): Wie eine Spinne anlässt und einzieht (den Faden), wie auf der Erde spriessen die Gewächse, wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare, so aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.

⁴⁾ *Brihadaranyaka-Upan.* 1, 2, 5 (по перев. Дейсена, стр. 384).

⁵⁾ *Chandogya-Upan.*, 3, 14, 1 (по перев. Дейсена, стр. 109): Gewisslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalan* (in ihm werdend, vergehend, at-mend) soll man es ehren in der Stille...

⁶⁾ *Sâhika-Upanishk.*, 17 (по перев. Дейсена, 641): In Brahman vergeht alles, wie Schaumblasen im Ocean...

Такое ученіе было, говоримъ, естественнымъ дополненіемъ къ своеобразному ученію Упанишадъ о „твореніи“ міра (въ смыслѣ изведенія изъ себя“, „принесенія себя въ вещахъ въ жертву имъ“ и т. д.). Однако, ясное и логичное само по себѣ, это ученіе возбуждаетъ недоумѣнія, если мы станемъ разсматривать его рядомъ съ другимъ, которое такъ-же существенно для Упанишадъ,—съ ученіемъ о душепереселеніи. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь существа, по этому вѣрованію, не исчезаютъ безслѣдно и совершенно, но *существуютъ безконечно*, перемѣняя лишь форму своего существованія. Какъ-же согласить оба эти ученія, между которыми очевидная несогласованность, если не прямое противорѣчіе (совершенный конецъ, полное уничтоженіе и—вѣтъ конца, безконечное перерожденіе)? Выходятъ-ли Упанишады изъ этого затрудненія?

Выходятъ,—дополняя эти двѣ гипотезы для того, чтобы снять несогласованность между ними, третьєю. — *ученіемъ о повторномъ или периодическомъ „твореніи“ и уничтоженіи міровъ*: время отъ времени Брама-Атманъ вбираетъ въ себя міръ и всѣ существа съ нимъ, чтобы затѣмъ, по истеченіи извѣстнаго времени (кальпа), снова извести ихъ изъ себя, сообразно тѣмъ „дѣламъ“ существъ, которыя они совершили въ предшествующій періодъ существованія. Такимъ образомъ, существа и самыя міры вмѣстѣ и вѣчны и не-вѣчны ¹⁾.

Сдѣлавъ эти предварительныя поясненія, бросимъ теперь, съ точки зрѣнія браманизма, общій взглядъ на вопросъ объ отношеніи Брамь-Атмана къ міру.

Міръ есть призракъ, яркій и обольстительный, какъ носящаяся въ вихрѣ танца баядерка, но вмѣстѣ и полный неистощимыхъ страданій и золь. „Создавая“ его, Брама-Атманъ дѣлаетъ не добро, но величайшее зло и *потому* его дѣлаетъ, что самъ подпадаетъ „искушенію“, олицетворенному позднѣйшею фантазією браманистовъ въ образѣ Майи (супруги Брамь-Атмана). Погружаясь въ міръ, Брама-Атманъ какъ-бы спитъ, — тяжелымъ, кошмарнымъ и давящимъ, сномъ. Въ низшемъ, элементарнѣйшемъ своемъ космическомъ аспектѣ, какъ стихійная основа матеріальнаго міра, онъ спитъ такъ глубоко, что совсѣмъ, даже и смутно, не чувствуетъ, что спитъ. Но, по мѣрѣ того, какъ эта слѣпая стихійно-матери-

1) *Deussen*: Allg. Gesch. der Phil., 1, 2, 198—204.

альная основа міра расчленяется (дифференцируется), пройдя через неорганическую природу; въ органическія существа, и достигаетъ, наконецъ, сознательности въ человѣкѣ,—Брама-Атманъ медленно и тяжело пробуждается отъ своего сна и кошмара. Взоромъ всѣхъ видящихъ существъ, слухомъ всѣхъ слышащихъ и чувствомъ всѣхъ чувствующихъ,—ибо зрѣніе, слухъ, всякое вообще чувство и самое сознание Браны-Атмана, какъ мы говорили выше, есть не что иное, какъ собирательное чувство и сознание, слагающееся изъ частичныхъ сознаний отдѣльныхъ существъ міра,—взоромъ другихъ существъ онъ видитъ, слышитъ, чувствуетъ и сознаетъ все то зло, какое изливается въ міръ живыхъ существъ, а черезъ нихъ и въ него самого. И вотъ Брама, какъ первородный (Браманъ — въ муск. родѣ), какъ олицетворенная душа міра, частично живущая въ единичныхъ, человѣческихъ и всѣхъ другихъ, душахъ, чувствуетъ въ себѣ *жажду „спасенія“* отъ этого кошмара,—для себя и для самого верховнаго Браны (Браманъ въ средн. р.—безличное абсолютное). И тогда кошмаръ исчезаетъ и все живущее, весь міръ, со всѣмъ, что въ немъ, возвращается въ лоно пробуждающагося Браны... Это, однако, *не окончательное* пробужденіе: за нимъ опять обольщеніе, опять погруженіе въ сонъ кошмарной міровой жизни и т. д., безъ конца. Безъ начала и конца, въ пространствѣ и времени, міры возникаютъ и гаснутъ, потому что Брама-Атманъ то погружается въ тяжкую дремоту, объятый истомой сладкаго искушенія, то снова на время пробуждается. И въ этомъ, съ точки зрѣнія браманизма, состоитъ *міровой процессъ*.

Алексѣй Введенскій.
