

БРАМАНИЗМЪ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

I.

Психологія браманизма.

Психологія Упанишадъ есть въ высокой степени *подвижная* психологія. Въ зависимости отъ того, въ какой степени, въ той или другой Упанишадѣ, выдержанъ идеалистическій характеръ,—душа человѣка или прямо отождествляется съ верховнымъ Атманомъ, или же ей усваивается отличное отъ него, болѣе или менѣе самостоятельное, существованіе. „Именно *твоя* душа всему внутренно присуща“, именно *твоя* душа есть внутренній принципъ вещей („правитель“) и т. д.,—говорятъ одни тексты ¹⁾,—„ты подлинная самость (самая суть=atman) каждаго другаго существа, ты то-же, что и я“ ²⁾. Въ другихъ, напротивъ, индивидуальная душа (jīva ātman) ясно отличается отъ верховнаго Атмана,—какъ тѣнь отъ свѣта ³⁾, какъ душа „другаго“, который, въ теченіе всей своей настоящей жизни, долженъ „вкусать“ (Geniesser) плоды дѣлъ, совершенныхъ въ жизни предшествующей ⁴⁾. Однако,

¹⁾ *Bṛihadāraṇyaka-Uṇ.* 3, 4, 1: Es ist *deine* Seele, welche *allen* innerlich ist..., по перев. *Дейссена*, стр. 435; *Bṛih.-Uṇ.* 3, 7, 3: Der, in der Erde wohnend..., der ist *deine* Seele, der innere Lenker и т. д., по перев. *Дейссена*, 440.

²⁾ *Kaushitaki-Uṇ.* 1, 6 (перев. *Дейссена*, 27): eines *jeglichen* Wesens Selbst bist du und, was du bist, das bin ich.

³⁾ *Kāthaka-Uṇ.* 6, 5 (перев. *Дейссена*, 285).

⁴⁾ *Ibid.* 3, 4 (перев. *Дейссена*, 276):... aus Atman. Sinnen und Manas das Gefügte Geniesser (bhoktar) heisst...

и въ этомъ послѣднемъ случаѣ индивидуальная душа отличается отъ верховнаго Атмана лишь по формѣ, въ сущности-же есть тотъ-же Атманъ (*въ связанномъ состояніи*): будетъ совершенно въ духѣ Упанишадъ, признающихъ индивидуальную душу, сказать что „второй атманъ“, индивидуальный и условный, есть самъ верховный Атманъ (повторяемъ, — въ связанномъ, *самообусловленномъ состояніи*), хотя и нельзя, конечно, сказать наоборотъ, будто верховный Атманъ есть эта, индивидуальная и ограниченная душа (ибо онъ *не исчезивается* этимъ).

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ различенію Атмана свободнаго, чуждаго этому міру и надъ нимъ возвышеннаго, и Атмана погруженнаго въ міръ, имъ связаннаго и обусловленнаго: создавъ міръ, Атманъ вошелъ въ него, какъ живая міровая душа или, точнѣе, — такъ какъ понятіе міровой души есть понятіе *собирательное*, — какъ множественность душъ: таково ученіе Упанишадъ ¹⁾. На возникшій при этомъ дальнѣйшій вопросъ, — зачѣмъ нужно было верховному Атману себя ограничивать, связывать, принимать форму индивидуальнаго существованія, — Упанишадъ отвѣчаютъ двояко: 1) это дѣло пракрити (матеріи), которая уловляетъ Атмана, какъ сътъ птицу ²⁾; 2) это собственное желаніе и изволеніе верховнаго Атмана который захотѣлъ, кромѣ своей истинной жизни, извѣдать и жизнь „другую“, жизнь заблужденія иллюзіи и призраковъ ³⁾, и съ цѣлю, такъ сказать, опытнаго познанія природы, познанія ея собственнымъ переживаніемъ, добровольно идетъ къ

¹⁾ *О міровой душѣ*, по ученію браманизма, см. у *Дейссена*: Allgemeine Geschichte der Phil., 1, 2, S. 179—182.

²⁾ *Maitrâyaṇa-Up.* 3, 2 (перев. *Дейссена*, 323): Zwar besteht sein (des Menschen) unsterblicher Atman (unvermischt) fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte, aber doch wird dieser Atman überwältigt von den *Gunās* der *Prakriti*. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den *in ihm selbst stehenden*, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der *Guna's* fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlieh, ungesammelt, und in den Wahn verfallend wähnt er: „ich bin dieser, mein ist dieses“, und bindet sich selbst durch sich selbst, wie ein Vogel durch das Netz...

³⁾ *Ibid.* 7, 11, стихъ 8 (перев. *Дейссена*, 370): Zu schmecken Wahrheit und Täuschung ward zweieitlich das grosse Selbst.

ней какъ-бы на испытаніе, погружаясь въ нее и принимая на себя всѣ тѣ свойства и ограниченія, какія она налагаетъ.

Какъ бы шатко ни было, однако, уже по самой своей постановкѣ въ Упанишадахъ, понятіе индивидуальной души, во всякомъ случаѣ, разъ оно проникло въ сознаніе авторовъ Упанишадъ, оно неизбѣжно вызывало ихъ мысль на анализъ этого понятія. И дѣйствительно повсюду въ Упанишадахъ разсѣяны попытки самаго утонченнаго психофизиологическаго анализа человѣческой души. Конечно, эти попытки,—какъ и многое въ Упанишадахъ,—сбивчивы, разнохарактерны и разнорѣчивы. Но общій результатъ ихъ, особенно при свѣтѣ позднѣйшей, болѣе отчетливой и сознательной, мысли (въ позднѣйшей Ведантѣ, главнымъ образомъ у знаменитаго Шанкары), всеже можетъ быть изложенъ съ достаточною ясностію ¹⁾.

Переходъ верховнаго Атмана въ атманъ низшіи, „индивидуация“ души, говоря языкомъ новѣйшей психологіи, обусловлена, по ученію браманизма (то-есть Упанишадъ, истолкованныхъ Шанкарою), такъ называемыми *Upādhi's*—опредѣленіями или, точнѣе, ограничивающими опредѣленностями, слагающимися изъ „имени и формы“. Именно эти-то *Upādhi's* и дѣлаютъ Брахму-Атмана божествомъ *сокрытымъ*, налагаютъ на него и его природу печать ограниченія: „подобно тому, какъ огонь“,—пишетъ Шанкара,—„хотя всегда одаренъ способностію горѣть, жечь и свѣтить, но если онъ вошелъ въ дерево или покрытъ золою, то какъ бы теряетъ эту способность (имѣетъ ее въ скрытомъ состояніи), точно такъ-же, и вслѣдствіе соединенія души съ *Upādhi's*, слагающимися изъ имени и формы и связанными съ роковымъ незнаніемъ (изначальнымъ, метафизическимъ, *avidya*), въ ней возникаетъ заблужденіе, вслѣдствіе котораго она уже не различаетъ себя отъ своихъ *Upādhi's*, что, въ свою очередь, производитъ скрытіе (переходъ въ скрытое или потен-

¹⁾ *Deussen*; *Das System des Vedānta etc.*, 307—382; 2) *Allgemeine Geschichte der Phil.* 1, 2, 231—266. В. В. Джонстонъ: 1) Отрывки изъ Упанишадъ (*Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 24—34); 2) Шри-Шанкара-Ачарія, мудрецъ индійскій (тамъ-же, кн. 36, стр. 27—29 втораго отдѣла).

ціальное состояніе) всевѣдѣнія и всемогущества души“¹⁾. Верховный Атманъ именно чрезъ это становится своимъ „вторымъ“, какъ-бы давая въ себѣ существованіе индивидуальной душѣ, временно самъ становясь ею.

Изъ этихъ *Urâdhi's* слѣдуетъ, прежде всего, выдѣлить матеріальную основу душевной жизни, тѣло въ его двухъ формахъ,—тѣло *грубое* и тѣло *тонкое*.

Тонкое или внутреннее тѣло есть принципъ организациі или, по другому толкованію, функція, вѣрнѣе-же вмѣстѣ и принципъ и функція тѣла внѣшняго или грубаго,—въ зависимости отъ того, съ *какой стороны* мы будемъ послѣднее разсматривать. Оно (тонкое тѣло) есть *отъчужденный* спутникъ душъ, не исчезающій со смертію, то-есть вслѣдъ за распаденіемъ на свои элементы тѣла внѣшняго. Оно относится къ послѣднему, какъ сѣмя къ растенію, какъ зрѣніе, или слухъ, въ смыслѣ функцій глаза и уха, къ этимъ послѣднимъ. Напротивъ, тѣло грубое или внѣшнее есть именно тотъ матеріальный составъ, который носить въ себѣ тонкое тѣло, а вмѣстѣ съ нимъ и въ немъ—душу, со всѣми ея проявленіями, индивидуализируя ее. Внѣшнее тѣло состоитъ изъ пяти вещественныхъ элементовъ („пищеподобныхъ“: эфиръ, воздухъ или вѣтеръ, огонь, вода и земля), которые связаны въ „таинственные концентрическіе круги, лежащіе другъ надъ другомъ (половая сфера, область вегетативныхъ процессовъ, полость сердца, изъ котораго исходятъ „жилы“—нервы, 101 главныхъ и 727210201 второстепенныхъ, то-есть развѣтвленій, отводящихъ и приводящихъ) и на которыхъ утверждены главенствующій, „управляющій“ органъ—голова, съ своими семью отверстиями, сѣдалищами „органовъ чувствъ“.

За выдѣленіемъ матеріальныхъ *Urâdhi's*, то-есть тѣлесныхъ ограниченій Атмана, остается большая группа другихъ *Urâdhi's*, душевныхъ, называемыхъ обыкновенно собирательнымъ словомъ: *Prâna's* (*prâna* собственно процессъ дыханія, по которому, чрезъ *denominatio a potiori*, названы тѣмъ-же словомъ и всѣ вообще жизненные процессы, какъ біологи-

¹⁾ *Die Sûtra's des Vedânta* oder die *Çârîraka-Mimânsâ* des *Bâdarâyana* nebst dem vollständigen Commentare des *Çankara* von *Paul Deussen*; 509 (—187), ср. *его-же*: *Das System des Vedânta*, S. 351.

ческіе, такъ и собственно психическіе,—все это дыханія или духи жизни, *Lebensgeist*). Понятіемъ *Prâna's* обнимаются вся вообще жизнь, совершающаяся въ организмъ и распадающаяся на два главныхъ потока, изъ которыхъ одинъ вмѣщаетъ явленія жизни бессознательной (вегетативной или органической), а другой—явленія жизни сознательной (душевной и духовной).

Prâna's въ собственномъ смыслѣ, то-есть какъ процессъ органической или вегетативной, слагаются изъ слѣдующихъ частичныхъ процессовъ, обозначаемыхъ въ браминистической литературѣ техническими терминами, допускающими лишь приблизительный переводъ: 1) *Prâna*, выдыханіе, направляющее струю воздуха вверхъ и дыханіе вообще; 2) *Arâna*, вдыханіе и вмѣстѣ,—по другимъ объясненіямъ,—процессъ выдѣленія (въ специальномъ смыслѣ, *Entleerung*); 3) *Udâna*, промежуточный между выдыханіемъ и вдыханіемъ моментъ, какъ это бываетъ, наприм., когда человекъ натягиваетъ тетиву тугаго лука, но такъ-же и процессъ зарожденія; 4) *Samâna*, дыханіе всепроникающее, объединяющее всѣ другіе виды дыханія, заправляющее какъ обмѣномъ организма со внѣшнею средою (черезъ дыханіе), такъ и внутренними процессами (наприм., регулирующее направленіе и обмѣнъ газовъ, развивающихся при пищевареніи, и т. д., поэтому, „принципъ пищеваренія и усвоенія пищи“); наконецъ, 5) *Udâna*, вздохъ (при умираиіи и глубокомъ снѣ, т. е. при восхожденіи, въ обоихъ случаяхъ, индивидуальнаго атмана къ верховному).

Prâna's въ условномъ (психическомъ) смыслѣ охватываютъ явленія трехъ различныхъ группъ: 1) психическую рецептивность (*buddhi-indriyâni* = органы чувствъ: зрѣніе, слухъ, обонаніе, вкусъ, осязаніе), 2) психическую активность (*karma-indriyâni* = дѣятельныя функціи: рѣчи, передвиженія другихъ предметовъ, передвиженія самаго себя, половая функція и функція выдѣленія переработанныхъ организмомъ элементовъ) и, наконецъ 3) жизнь собственно духовную (*manas*, каковымъ терминомъ въ браминистической литературѣ называются вмѣстѣ и умъ и воля—и то, что мы называемъ *разсудкомъ*, то-есть способность логической переработки даваемого внѣшними чувствами матеріала, и то, что мы называемъ *рѣшимостію*, то-есть способность переводить свои

мысли или вообще внутренніе акты во внѣшніе). Manas относится къ психической рецептивности (къ органамъ внѣшнихъ чувствъ), съ одной стороны, и психической активности (къ различнымъ родамъ движеній и дѣятельности), съ другой, точно такъ-же, какъ мозгъ относится къ нервамъ чувствительнымъ и двигательнымъ, то-есть въ сущности онъ (manas) управляетъ ими. Съ другой стороны, такъ какъ функціями manas'a исчерпываются всѣ главнѣйшія проявленія сознательной душевной жизни (мы сказали уже, что слово manas означаетъ и разсудокъ и волю, но оно означаетъ иногда такъ-же и то, что мы называемъ сердцемъ, чувствомъ и т. д.), то въ Упанишадахъ, въ замѣнъ этого термина, иногда употребляется другой—*Prajna* или *Prajnanam* (сознаніе).

Схематически только-что нами намѣченную, въ общихъ чертахъ, психологическую аналитику можно представить слѣдующимъ образомъ:

		Uṛādhi's:			
тѣлесныя				душевыя:	
		тѣло <i>грубое</i> :		Manas (=prajñā):	
				buddhi-indriyāni's: karma-indriyani's:	
элементы:	процессы:	можное тѣло, вѣчный слутній души, носяцій въ себѣ, въ утонченной формѣ всѣ элементныя грубаго тѣла и служащій связующимъ звеномъ между нимъ и душою.		Зрѣніе	Передвиженіе себя самого.
1. Огонь.	Prāna.			Запахъ—обоняніе	Выдѣленія.
2. Земля.	Arāna.			Осязаніе	Передвиженіе другихъ предметовъ.
3. Воздухъ.	Vuāna.			Вкусъ	Половая функція (зарожденіе).
4. Вода	Samāna.			Слухъ	Голосъ.
5. Эфиръ.	Udāna.				

Въ этомъ табellarномъ перечнѣ ограничивающихъ Атманъ опредѣленій (Uṛādhi's), находящихся между собою въ тѣсномъ соотношеніи и какъ-бы параллелизмъ (что нетрудно прослѣдить,—напр., термины первой строки всѣ стоятъ въ

отношеніи къ свѣту), сравнительно шатко поставленъ лишь одинъ членъ, тонкое тѣло. Это зависитъ отъ того, что и въ самыхъ текстахъ оно *то* стоитъ особнякомъ, *то*, напротивъ, включается въ общій составъ Uradhi's, какъ ихъ существенное авено: „высшій комплексъ жизни“, какъ называется тонкое тѣло одинъ позднѣйшій текстъ ¹⁾, рассматривается то какъ эссенція грубаго тѣла, то иногда, повидимому, какъ тотъ-же manas (=grānā), только съ другой стороны,—не со внутренней, но со внѣшней, обращенной къ „грубому тѣлу“. Но, не смотря на эту сравнительную неясность, вся сложная психологическая архитектоника Упанишадъ и ихъ знаменитаго позднѣйшаго комментатора (Шанкары), повидимому, можетъ быть представлена такъ: Атманъ заключенъ въ manas'ѣ, этотъ въ grān'ѣ (духъ жизни виталистической принципъ), grāna—въ тонкомъ тѣлѣ, тонкое тѣло—въ тѣлѣ грубомъ, при чемъ, какъ изъ послѣдняго расходятся приводящія и отводящія нервныя нити, такъ изъ высшихъ силъ, до атмана включительно, расходятся рецептивные и активныя психическія силы ²⁾.

Подпадая, чрезъ систему Uradhi's, пространственнымъ ограниченіямъ, Атманъ, въ то же время, подпадаетъ и ограниченіямъ *во времени*: въ состояніи индивидуаціи, онъ проходитъ, обыкновенно періодически-посмѣнно, четыре различныхъ состоянія,—состоянія бодрствующей жизни, грезящаго сна (дремоты), сна глубокаго (безъ грезъ) и, наконецъ, особое „четвертое“ состояніе, называемое техническимъ словомъ *turiya*, которое, за отсутствіемъ соответствующаго термина въ новыхъ европейскихъ языкахъ, обыкновенно оставляется безъ перевода (= „четвертое“). Ученіе объ этихъ четырехъ состояніяхъ, радикально расходящееся съ нашимъ обычными представленіями о различіяхъ между явленіями сна, бодрствованія и сноподобными, представляетъ, быть мо-

¹⁾ Prajna, 5, 5 (у Дейсена: Allgem. Gesch. d. Phil. 1, 2, 254).

²⁾ Prajna-Upanishad (три первыхъ, по перев. Дейсена, стр. 559—566), представляющая особенный интересъ для изученія браманистической психологии, кромѣ пяти органовъ чувствованія и пяти органовъ дѣйствованія, насчитываетъ еще *девять* психическихъ силъ общихъ тѣмъ и другимъ. Главнымъ образомъ на основаніи этой упанишады, но такъ-же опираясь и на позднѣйшую литературу, г-жа *Вэра Джонстонъ* даетъ слѣдующую, можно сказать *исчерпывающую*, антропологическую таблицу

жетъ, одну изъ самыхъ характерныхъ подробностей браманнистической психологiи.

Начнемъ съ того, что то, что мы, люди западно-европейской культуры называемъ „пробужденiемъ“, „сознаниемъ бодрствующимъ“ и т. д.,—все это для браманниста отнюдь уже не такъ глубоко и существенно отличается отъ состоянiй сонныхъ и сноподобныхъ, какъ это представляемъ мы. Можно сказать даже больше: наши привычныя отношенiя между сномъ и бдѣнiемъ въ браманизмѣ радикально перестанавливаются, такъ что наше бдѣнiе есть ихъ „сонъ“ и наоборотъ. Это, конечно, такъ и быть должно. Въ самомъ дѣлѣ, что есть сонъ, съ точки зрѣнiя того мiросозерцанiя, для котораго единственною мѣрою „истинной“ и „дѣйствительной“ жизни служить жизнь съ Брамюю-Атманомъ и въ немъ? Очевидно, не болѣе, какъ сонъ. Ибо именно въ нашей обыденной, такъ называемой бодрствующей, жизни мы живемъ впечатлѣнiями, интересами и заботами, всецѣло относящимися лишь къ призраку бытiя, къ Майѣ, а не къ самому, подлинному и дѣйствительному, бытiю. Напротивъ, уже въ дремотѣ, во снѣ съ грезами,—понимаетъ-ли его браманнистъ, согласно однимъ текстамъ, какъ оставленiе душею тѣла и свободный переходъ ея изъ одного пространства въ

съ точки зрѣнiя развитаго (позднѣйшаго) браманизма (*Вопросы Фил. и Псих.*, кн. 36, стр. 27, втор. отд., ср. кн. 31, стр. 27—28).

1. Удана.	Стремленiе къ идеалу, голосъ души.	Сила, дѣйствующая снизу вверхъ.	Эфиръ.	Слухъ.	Голосъ.
2. Вяна.	Разсудокъ, аналитическая сторона ума.	Сила, распредѣляющая остальные.—она же и разлагающая.	Воздухъ.	Осязанiе.	Передвиженiе другихъ предметовъ.
3. Прана.	Воображенiе.	Сила дѣйствующая изнутри наружу.	Огонь.	Зрѣнiе.	Передвиженiе самого себя
4. Самана.	Чувство собственной личности.	Сила, связующая остальные.	Вода.	Вкусъ.	Зарожденiе.
5. Апана.	Инстинктъ.	Сила, дѣйствующая сверху внизъ.	Земля.	Запахъ.	Выдѣленiе.

другое или, вмѣстѣ съ другими текстами, какъ твореніе новыхъ міровъ въ предѣлахъ того-же самаго тѣла и изъ матеріаловъ, доставляемыхъ чувствами въ состояніи бодрствующемъ,—итакъ, во снѣ съ грезами браманистъ уже чувствуетъ себя приблизившимся къ Брамѣ-Атману, какъ-бы обожествленнымъ. „Тогда“,—такъ описываетъ это состояніе одинъ текстъ,—„тогда вкушаетъ тотъ богъ (=Manas) величіе, поскольку тамъ и здѣсь видѣнное онъ видитъ еще разъ, тамъ и здѣсь слышанное слышитъ еще, частично воспринятое въ различныхъ мѣстностяхъ и странахъ опять воспринимаетъ такъ-же; виданное и невиданное, слышанное и неслышанное, подлежавшее и не подлежавшее воспріятію (наблюденію), все это созерцаетъ онъ вмѣстѣ, какъ цѣлое созерцаетъ онъ“¹⁾. Но еще болѣе, по воззрѣнію браманиста, обожествляетъ человѣка, приближая его къ Брамѣ-Атману, сонъ глубокій, безгрезный,—когда человѣкъ, какъ утомленный до изнеможенія орелъ или соколъ, свертается съ высоты и свертываетъ свои крылья въ состояніи сладкаго и успокоительнаго отдохновенія: это покой безстрашій и успокоенія въ объятіяхъ Брамъ-Атмана²⁾. Наконецъ, то неизреченное блаженство единенія съ Брамю-Атманомъ, которое въ глубокомъ, безгрезномъ снѣ переживается безсознательно, достигая до сознанія лишь *послѣ*, въ неясныхъ отголоскахъ и смутныхъ отблескахъ,—то самое, въ „четвертомъ“ состояніи (въ *tuṅṅa*) переживается уже при полномъ сознаніи: здѣсь уже вся жизнь, со всѣми впечатлѣніями, воспріятіями и переживаніями, сосредоточена въ Брамѣ-Атманѣ. Это и есть собственно бодрствующее сознаніе, бдѣніе, настоящая жизнь, въ которую вступаютъ лишь немногіе люди (прошедшіе дисциплину Йоги, объ ней дальше), хотя нѣкоторымъ [отдаленнымъ приближеніемъ къ ней и служатъ состоянія сонныя и сноподобныя, переживаемыя всѣми людьми.

Какъ видимъ, теорія „четырёхъ состояній“ дѣйствительно и, при томъ, самымъ радикальнымъ образомъ расходится съ нашимъ обычнымъ пониманіемъ тѣхъ-же явленій. И это,

¹⁾ *Praçna-Up.* 4, 5 (перев. Дейссена, стр. 568), ср. *Bṛihadâraṇyaka-Up.* 4, 3, 20.

²⁾ *Bṛihadâraṇyaka-Up.* 4, 3, 19—33 (по перев. Дейссена, стр. 470—473).

конечно, такъ и быть должно. Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, психологія браманизма хотѣла быть въ согласіи съ его метафизикою (а она несомнѣнно этого хотѣла и къ этому стремилась), то она должна была быть развита именно въ этомъ направленіи. Разъ міръ, наша „дѣйствительность“ есть съ точки зрѣнія браманизма, не что иное, какъ обманъ Майи, то конечно, наше *бодрствующее* сознание для браманиста можетъ быть именно только сномъ. Далѣе, такъ какъ въ легкомъ снѣ, дремотѣ стойкость внѣшней реальности значительно ослабѣваетъ, сравнительно съ образами сознанія бодрствующаго и такъ какъ, съ другой стороны, здѣсь остается болѣе простора для самостоятельнаго творчества, приближающаго индивидуальныи атманъ къ абсолютному, то, съ точки зрѣнія браманиста, совершенно послѣдовательно принимать жизнь сознанія, погруженнаго въ дремоту, сознание *грезящее* за болѣе реальную и „истинную“. Наконецъ, не менѣе послѣдовательно, съ его стороны, и признаніе *глубокаго*, безгрезнаго сна за состояніе высшее, въ которомъ открывается человѣку просвѣтъ истинной жизни: вѣдь Брами-Атманъ самъ живетъ жизнью, возвышенною надъ условіями сознанія! Все это, говоримъ, совершенно послѣдовательно и до этого предѣла психологія браманизма, хотя и расходится съ нашею, существенно реалистическою, психологіею, однако вѣрна сама себѣ. Но дальше,—зачѣмъ, путемъ нѣкотораго *tour de force*, браманизмъ, въ своей теоріи *tirigya'i*, снова апеллируетъ къ *сознанію* и лишь *сознаваемую* безмятежность блаженнаго слянія съ брамою-Атманомъ разсматриваетъ, какъ идеаль? Вѣдь если индивидуальное сознание есть обманъ Майи, а въ абсолютномъ Атманѣ совсѣмъ нѣтъ сознанія, то слѣдовало,—какъ и дѣлали это раннѣйшія Упанишады,—остановиться именно на третьемъ состояніи (состояніи глубокаго, безгрезнаго сна) и не итти дальше. Зачѣмъ браманизмъ здѣсь отступилъ отъ своихъ началъ и традицій?

Объясняется это изъ того-же источника, изъ какаго мы объясняли уже выше въ браманизмъ, по существу неумѣстное въ немъ, такъ какъ логически недопустимое въ пантеизмѣ (каковъ браманизмъ), ученіе о „твореніи“ міра: это опять таки не что иное, какъ *приспособленіе* (аккомодация) къ реалистическому міропониманію и вмѣстѣ протестъ не-

посредственныхъ теистическихъ постулятовъ нашего религиознаго сознанія, требующихъ различія между человѣкомъ и Богомъ и ставящихъ сознательное выше безсознательнаго и сноподобнаго. Подъ вліяніемъ этого двойнаго фактора,—реалистическихъ инстинктовъ нашего сознанія, съ одной стороны, и теистическихъ постулятовъ, съ другой, — мы замѣчаемъ въ позднѣйшемъ браманизмѣ (особенно начиная съ Шанкары) склонность переработать всю вообще теорію „четырёхъ состояній“, понять ее какъ *поэтическую метафору*, въ которую каждый долженъ вложить свой смыслъ предрѣшенный священными текстами развѣ лишь въ самыхъ общихъ чертахъ ¹⁾.

¹⁾ Какъ на примѣръ такого *поэтическаго одухотворенія*, въ сущности довольно прозаичной и грубой, теоріи „четырёхъ состояній“, можно указать на ихъ характеристику, сдѣланную, по позднѣйшимъ главнымъ образомъ комментаріямъ, г-жею *Вирюю Джонстонъ* (въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи*, кн. 31, стр. 28—34), въ статьѣ: *Отрывки изъ Упанишадъ*.

„*Ежедневною жизнью*“,—пишетъ г-жа Джонстонъ,—„живетъ невинный, а слѣдовательно и неотвѣтственный, неразумный человѣкъ-животное. Божественная Сущность, взявъ орудіемъ и покровомъ его тяжелое и плотное тѣло, какъ бы добровольно поступаетъ въ школу къ неодушевленной природѣ, перенимая у нея всѣ свойства и качества, какія та можетъ ей дать. Человѣкъ уже и тутъ стоитъ лицомъ къ лицу съ Предвѣчнымъ, но совсѣмъ безсознательно. Видѣтъ его даже въ обманчивыхъ покровахъ горъ и морей, ясной погоды и бури человѣкъ, на этой ступени своего развитія, еще совершенно не способенъ. Стало быть, ни о какихъ нравственныхъ идеалахъ еще и вопроса быть не можетъ. Невинный человѣкъ-животное живетъ безъ размышленій, умираетъ безъ сознательнаго страха. Сама по себѣ его жизнь прекрасна, полна и безгрѣшна. Оставаясь въ своихъ естественныхъ предѣлахъ, она не можетъ помѣшать пришествію болѣе высокой жизни, когда человѣкъ узнаетъ и мечты, и идеалы, и грѣхъ и отвѣтственность.

„Рано или поздно для человѣка долженъ наступить *періодъ грезъ*, золотыхъ и страшныхъ сновъ. Пробуждающійся разумъ его стремится понять скрытый смыслъ морей и звѣздъ небесныхъ, безоблачнаго неба и грозы; другими словами, человѣкъ пытается вспомнить Предвѣчнаго и ощутить его въ самомъ себѣ. Начинается настоящая человѣческая жизнь. Человѣкъ все еще продолжаетъ жить въ тѣлѣ, но его „девятнадцать ртовъ“ получаютъ способность поглощать „утонченныя вещи“. Сущность готова встрѣтить грядущую жизнь грезъ въ обыкновенномъ тѣлѣ, приспособленномъ создавать и понимать грезы. У человѣка какъ бы появляется внутреннее тѣло, съ пятью органами чувствованія, пятью орга-

II.

Сотериологія и этика браманизма.

Теоретичный по существу, браманизмъ, какъ это и свойственно отвлеченной логикѣ, достаточно послѣдователенъ для того, чтобы развить свою сотериологію и обусловленную

нами дѣйствія, пятью жизненными энергіями и четырьмя умственными качествами.

„Тѣло *Жизни грезъ* создано по образу и подобию тѣла Ежедневной жизни, но оно, такъ сказать, настроено въ болѣе высокомъ ключѣ: у него является болѣе высокое поле дѣятельности. Этому тѣлу можетъ быть больно безъ ранъ и безъ синяковъ. Его обладатель сталъ постоянно жить воображеніемъ и страхомъ, мыслью и чувствомъ. Религія и поэзія начинаютъ соиздаваться изъ символовъ, которые человѣкъ уже способенъ узрѣть въ громѣ и молніи непогоды, въ лучахъ солнца, играющихъ на волнахъ безконечнаго моря и въ загадочномъ мерцаніи звѣздъ.

„Съ началомъ сознательной человѣческой жизни, въ мірѣ являются надежда и боязнь, любовь и ненависть, вожелѣнія и обманутыя ожиданія. А главное, является отвѣтственность, свободный выборъ между добромъ и зломъ, или, чтобы быть ближе въ Упанишадѣмъ, между тѣмъ, что лучше, и тѣмъ, что милѣе,—такъ какъ Упанишады никогда не говорятъ о принципахъ абсолютнаго добра и абсолютнаго зла. Но разъ есть свободный выборъ, значитъ есть и грѣхъ, котораго не было въ безстрастномъ существованіи человѣка-животнаго, какъ не было въ нейрая, какъ не было и зла.

„Для человѣка настала Жизнь грезъ и отнынѣ одна греза повлечетъ за собой другую. Несбывшіяся надежды, неискупленный грѣхъ, самоотверженная любовь и лютая ненависть, все это дѣлается дѣйствительными силами въ Жизни грезъ, все получить способность поражать новыя грезы, или же, въ переводѣ съ языка Упанишадъ, — новыя человѣческія жизни.

„Наконецъ, извѣдавъ весь опытъ, доступный ему на этой ступени его развитія, человѣкъ окончательно присмотрится къ тому, что лучше, и тому, что милѣе, и научится отличать ихъ безошибочно одно отъ другого. Человѣкъ пойметъ, что въ Жизни грезъ все идетъ парами противоположностей (Бхагавадгита), какъ тепло и холодъ, боль и удовольствіе и т. д. Иными словами, человѣкъ пойметъ, что въ этой жизни дѣйствуетъ неизбѣжный законъ равенства дѣйствія и противодѣйствія и что, поэтому, нельзя притянуть къ себѣ одного конца веревки, не притянувъ и другого.

„И вотъ въ человѣкѣ явится новое стремленіе найти въ себѣ такую точку, въ которой нѣтъ дѣйствія и противодѣйствія, въ которой немолныя „пары противоположностей“ не существуютъ. На помощь этимъ то поймаемъ и придутъ нравственные идеалы, которые существовали во

ею этику, эти важнѣйшія части всякаго систематическаго вѣроученія, въ строгомъ согласіи съ своимъ основнымъ догматомъ,— указавъ на „спасеніе“ отъ призрачности этого міра

всей полнотѣ своей изъ поконъ вѣковъ, но которыхъ человекъ не умѣлъ ни подмѣтить, ни опредѣлить вполнѣ сознательно. Создавъ себѣ нравственные идеалы, человекъ станетъ готовъ пойти навстрѣчу новой жизни, *Жизни сна безъ грезъ*....

„Когда человекъ „не желаетъ желаній и не видитъ сновъ“, для него наступаетъ успокоеніе, *Сонъ безъ грезъ*, блаженство. Но это отнюдь не есть блаженство небытія, какъ принято въ Европѣ понимать *Нирвану*. Для Упанишадъ нѣтъ небытія, для нихъ все видимое и невидимое — Сущность, а стало быть мощная безконечная жизнь. Сонъ безъ грезъ и есть то блаженство, котораго достигаетъ человекъ, отказавшись отъ счастья, по словамъ историка и идеалиста Карлейля. Это полная сознательная жизнь индивидуальности, безъ малѣйшаго воспоминанія о личности (individuality and personality,—по англійски), безъ малѣйшей примѣси личныхъ эгоистичныхъ желаній, заботъ и печалей. Это есть *себязабвеніе*, но не *самозабвеніе*, потому что для Упанишадъ само-то и есть самая Сущность человека, съ неизмѣнной природою ея, т. е. „бытіемъ, сознаниемъ, блаженствомъ“.

„На этой степени человекъ не нужны болѣе „девятнадцать ртовъ“ для вкушенія „грубой“ или „утонченной“ пищи. Ему не нужно больше тѣла видимаго или невидимаго. „Огонь постиженія“ замѣнилъ тусклый „человѣческій огонь“ и огонь „лучеиспускающій“. Ему не нужно органовъ чувствованія, не нужно пяти энергій дѣйствующихъ черезъ нихъ такъ какъ способности чувствованія слились во-едино, сдѣлавшись „непосредственнымъ познаваніемъ“. Ему не нужно и органовъ дѣйствія, такъ какъ его стремленія дѣйствовать тоже упростились, вернувшись къ своему первоначальному источнику — безраздѣльной волѣ.

„Но несмотря на всю продолжительность этого блаженнаго состоянія, Упанишады не считаютъ, что, достигнувъ его, человекъ покончилъ всѣ счеты съ двумя предыдущими степенями сознанія... До окончательнаго сліянія съ Предвѣчнымъ ни одна индивидуальная душа никогда, — ни въ жизни, ни въ смерти,—не можетъ стряхнуть съ себя путь этого послѣдняго покровя.

„Правда, Упанишады намекаютъ и на *четвертую ступень*, синтезъ трехъ предыдущихъ, заключающей эссенцію всѣхъ трехъ въ себѣ. Но эта четвертая ступень не имѣетъ измѣренія, не имѣетъ даже названія. „Это считается четвертой ступеню“, говоритъ Мандукія-Упанишадъ и не смѣло пытается опредѣлить ее отрицаніемъ всѣхъ тѣхъ качествъ, которыя она съ увѣренностью находила въ первыхъ трехъ. Въ четвертой ступени нѣтъ „познаванія“ и нѣтъ „непознаванія“. Качества ея — ие-дѣлимость, невообразимость, неуловимость и т. д. Доказательство дѣйствительности ея существованія — „въ ней самой“: не достигнувъ ея, никто не можетъ имѣть никакихъ доказательствъ, ни даже предвкусше-

(на *moksha*), какъ на свободу и верховное благо. Если, въ самомъ дѣлѣ, единственная дѣйствительная реальность есть Брама-Атманъ, а міръ есть реальность мнимая, обманчивая и призрачная, царство Майи, то ясно, что верховнымъ идеаломъ для всякаго послѣдовательнаго исповѣдника этого основнаго догмата браманизма должно быть именно упраздненіе этой мнимой реальности и возстановленіе *status quo ante*. Если, съ другой стороны, индивидуальный атманъ, лишь по невѣдѣнію,—именно вслѣдствіе обольщенія со стороны коварной Майи,—сознаетъ себя индивидуальнымъ и, подъ властію этого сознанія, живетъ интересами и желаніями, обращенными на міръ, то ясно, что, стоитъ лишь ему сознать себя не тѣмъ, чѣмъ онъ является себѣ въ своемъ невѣдѣніи, а тѣмъ, что онъ есть въ истинѣ, не индивидуальнымъ атманомъ, но Атманомъ верховнымъ, Брамою-Атманомъ, и чрезъ то самое, *eo ipso*, онъ будетъ свободенъ, „спасенъ“ отъ призрачной, иллюзорной, кошмарной, полной горестей и страданій, жизни. *Я есмь Брама-Атманъ*: вотъ спасительное, освобождающее сознаніе для человѣка, пробужденнаго къ истинной жизни и стряхнувшаго съ себя кошмаръ Майи, вотъ единственный *путь ко спасенію* для послѣдовательнаго браманиста! И не то, чтобы *чрезъ* это сознаніе человѣкъ вступалъ въ состояніе спасеннаго, какъ въ состояніе новое; не то, чтобы оно, это сознаніе *производило* въ немъ спасеніе, какъ нѣчто ему внѣшнее и отъинуду пришедшее. Нѣтъ. Но *оно само*, самое это сознаніе своего тождества съ Брамою-Атманомъ, уже и *есть спасеніе*, нахожденіе въ себѣ божества, сліянія съ нимъ и успокоеніе въ немъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ комъ пробудилось это сознаніе, въ томъ *eo ipso* умираютъ все желанія, относящіяся къ этому міру (такъ какъ ничто изъ этой области желаній не имѣетъ истиннаго характера); у того пропадаетъ всякій страхъ (ибо чего ему бояться, если все внѣ его призракъ); тотъ становится нечувствителенъ къ воспріятію какихъ бы то ни было страданій; тотъ радикально чуждъ всякихъ колебаній и

ній. Положительнаго въ этой ступени только блаженство и покой: въ четвертой ступени познающій и познаваемое, наслаждающійся и наслажденіе слились въ единое вѣчное цѣлое, такъ какъ недѣлимость — одинъ изъ ея великихъ признаковъ.—*Passim*.

сомнѣній; тотъ, словомъ, вступилъ въ состояніе высшаго блаженства,—„спасенъ“, „искупленъ“, какъ само пробудившееся отъ сна Майи божество ¹⁾).

Тексты говорятъ объ этомъ согласно и достаточно ясно:

„Кто безъ желанія, свободенъ отъ желанія, съ утишеннымъ желаніемъ, самъ есть свое желаніе, того не покидаютъ духи жизни (Lebensgeister), но *Брама есть онъ* и въ Брамѣ переходитъ (разрѣшается). Объ этомъ именно говорить текстъ (стихъ): „когда исчезаетъ всякая страсть, гнѣздящаяся въ сердцѣ человѣка, тогда смертный становится безсмертнымъ, уже здѣсь достигаетъ онъ Брамъ“. Какъ кожа змѣи, мертвая и брошенная, лежитъ на муравьиной кучѣ, такъ лежитъ тогда его тѣло. Но безтѣлесная, безсмертная жизнь, есть подлинный Брама, есть подлинный свѣтъ“ ²⁾).

„Въ безначальномъ ослѣпленіи міромъ (Weltblendwerk) спитъ душа; но когда она пробуждается, тогда бодрствуетъ въ ней Тотъ, Кто не имѣетъ втораго (Брама-Атманъ), не спящій и не дремлющій Вѣчный“ ³⁾).

„Тьма исчезаетъ и нѣтъ болѣе ни дня, ни ночи; онъ (=индивидуальный атманъ) не сущій и не несущій,—лишь блаженный онъ“ ⁴⁾).

„Кто, до бѣла очистивъ духъ размысленіемъ, погружается въ Атманъ,—какое блаженство чувствуетъ онъ! Слова безсилны выразить его, — нужно самому испытать его въ собственномъ сердцѣ“ ⁵⁾).

„Кто тихій желаніемъ (wunschgestillt), чья самость готова, у того уже здѣсь исчезаютъ желанія. Кто созерцаетъ То, высочайшее и вмѣстѣ глубочайшее, у того порвались узы сердца, у того разрѣшаются всѣ сомнѣнія и дѣла его становятся ничто“ ⁶⁾).

„Кто узнаетъ въ своей самости всѣ существа и себя во всемъ, чтò живетъ, тотъ не страшится уже болѣе ни предъ чѣмъ. Когда самость познающаго слилась со всѣми суще-

1) Ср. Deussen: Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 305. folg.

2) *Brihadaranjaka-Upan.* 4, 4, 6—7 (перев. Дейссена, 477).

3) *Mandūkya-Upan.* 1, 16 (перев. Дейссена, 580).

4) *Śvetāśvatara-Upan.* 4, 18 (перев. Дейссена, 303).

5) *Maitrayana-Upan.*, 6, 34 (перев. Дейссена, 358).

6) *Mundaka-Upan.* 3, 2, 2 (перев. Дейссена, 557) и параллели.

ствами,—гдѣ тогда оболъщеніе, гдѣ печаль для него, созерцающаго свое единство со всѣмъ“? ¹⁾

Вотъ немногіе изъ тѣхъ текстовъ, въ которыхъ описывается состояніе человѣка, *нашедшаго свою самость* (свой атманъ) въ *самости* (Атманѣ) *Брамы*, сознавшаго свое тождество съ нимъ и въ томъ *нашедшаго* свое спасеніе ²⁾.

Достаточно усвоить съ надлежащею отчетливостію этотъ основной тезисъ браманистической сотеріологіи, въ его своеобразной природѣ и сущности, чтобы въ *немъ и чрезъ него* для насъ уяснился регулятивный принципъ и опредѣлилось существенное содержаніе категорій браманистической *этики*. Начнемъ съ того, что для послѣдовательнаго браманизма, какъ мы теперь знаемъ, зло и источникъ зла заключаются не въ тѣхъ или другихъ опредѣленныхъ поступкахъ и дѣлахъ, даже не въ томъ или другомъ направленіи дѣятельности и жизни вообще, но въ *самыхъ дѣлахъ, каковы бы они ни были, въ самой дѣятельности и жизни, во всякой дѣятельности и жизни вообще*. Миръ и міровая жизнь вообще есть для браманиста нѣчто *не должное*, отпаденіе Брамъ-Атмана отъ самаго себя, его первородный грѣхъ или, точнѣе, не грѣхъ (такъ какъ эта категорія вообще плохо мирится съ началами браманизма), но роковое несчастіе. Если какая философія дѣйствительно ставитъ человѣка выше добра и зла (къ чему въ новѣйшее время такъ бесплодно стремился Ницше), то это именно философія браманизма. Для браманиста нѣтъ дѣлъ злыхъ и добрыхъ, ибо всякое вообще дѣло, какъ именно дѣло, какъ проявленіе приверженности къ этой жизни, цѣпкости за нее и чрезъ то ея удлинненіе, можетъ быть, даже увѣковѣченіе, есть зло. Человѣка, который хочетъ наложить на себя руки, не слѣдуетъ удерживать, ибо продолженіе жизни есть зло. Напротивъ, убійство, съ браманистической точки зрѣнія, есть зло не какъ именно убійство, то-есть не какъ дѣло дурное, не какъ злодѣяніе (въ этомъ смыслѣ оно, пожалуй, скорѣе благо), но опять-таки именно какъ *дѣло*,—какъ попытка измѣнить, своими движеніями и дѣйствіями, тотъ порядокъ,

¹⁾ *Iça-Upaniṣhad* 6—7 (перев. Дейсена, стр. 525).

²⁾ Ср. у Дейсена, (*Allg. Gesch. d. Phil.*), loc. cit. Ср. *Das System des Vedānta*, 433—451.

котораго, въ сущности, нѣтъ. Но если такъ, если такова природа зла и таковъ его основной источникъ, то уже само собою опредѣляется основное требованіе этики: *ничего не дѣлай*—вотъ ея общее и основное требованіе! Не дѣлай ничего, что вовлекло бы тебя въ круговоротъ этой призрачной жизни, опустоши свое сознаніе отъ всякаго эмпирическаго содержанія, утиши или, точнѣе, угаси, подави всѣ твои желанія, всю и всякую восприимчивость и — тогда ты возвысишься къ созерцанію своего атмана въ Атманѣ Брамъ, къ сознанію своего тожества съ нимъ. Тогда ты скажешь себѣ, безъ колебаній и сомнѣній: *я—богъ* и будешь, въ этомъ своемъ сознаніи, неизреченно блаженствовать.... Итакъ, *недѣланіе, созерцающій, самоуглубленный квіетизмъ: вотъ регулятивный принципъ браманистической этики, опредѣляющій ея основной характеръ.*

Этимъ уже намѣчается браманистическій *путь ко спасенію* и предрѣшается вопросъ о моментахъ или ступеняхъ восхожденія къ совершенству.

И прежде всего, если основною цѣлью жизни, ея верховнымъ идеаломъ и „высшимъ богомъ“, служить, въ системѣ браманизма, блаженство созерцательно-квіетистическаго погруженія въ Брамъ-Атмана, то ясно, что наиболѣе совершеннымъ, высшимъ въ этическомъ смыслѣ, состояніемъ мы должны признать такой строй жизни, въ которомъ все сосредоточено именно на этой верховной цѣли. Но такова *йога*,—высшая изъ четырехъ ступеней, возводящихъ браманиста ко спасенію ¹⁾.

Въ развитой и систематической формѣ теорія (точнѣе: дисциплина) Йоги опредѣлилась въ браманизмѣ сравнительно поздно, — въ „философской“ школѣ того-же имени (о ней рѣчь послѣ). Но спорадически черты ея встрѣчаются уже и въ Упанишадахъ, не исключая и раннѣйшихъ. Несомнѣнно, что и на практикѣ нѣкоторыя характерныя подробности позднѣйшей Йоги уже находили примѣненіе, начиная съ того самаго времени, какъ въ сознаніи браманистовъ впервые проявился описанный нами выше верховный идеалъ жизни. Теорія или дисциплина Йоги, какъ извѣстно, сводится къ восьми слѣдующимъ „членамъ“ (*анга*):

¹⁾ Подробности у Дейсена: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, 343—354.

1) *yama*, „выдержка“, направленная главнымъ образомъ на внѣшнее (*Zucht, Zwang*) и выражающаяся въ предписаніяхъ преимущественно отрицательнаго характера: не дѣлай никому вреда, не говори неправды и лжи, не крадь, не нарушай требованій цѣломудрія, не стремись къ обогащенію; 2) *niyama*, „самовоспитаніе“ (*Selbstzucht*), требующее уже положительныхъ свойствъ и навыковъ: чистоты тѣлесной и душевной, довольства, самоограниченія (аскетизма), науки (изученія Ведъ и размышленія надъ ними), богомыслия (или богопреданности); 3) *âsanam*, „сидѣніе“ — въ приличествующемъ требованіямъ Йоги мѣстѣ и въ соотвѣствующей позѣ (мѣсто должно быть уединенное, тихое, удаленное отъ соблазновъ; положеніе тѣла должно быть прямое, по возможности безъ перемѣнъ, съ лицомъ обращеннымъ на сѣверъ, гдѣ лежитъ „путь боговъ“ и т. д.,—всего около 84 предписаній); 4) *grâhâyâma*, „регулированіе дыханія“ (вдыханіе, выдыханіе, равномерное дыханіе, задержка дыханія, проведеніе его во всѣ члены и т. д.); 5) *pratyâhâra*, „воспитаніе внѣшнихъ чувствъ“; 6) *dhâraṇa*, „фиксація вниманія“, вслѣдствіе чего *manas* можетъ „обрѣзывать“, какъ бы ножомъ отсѣкать, не повинующіеся ему органы тѣла, чѣмъ, въ свою очередь, достигается полная свобода духа и его власть надъ тѣломъ; 7) *dhyaṇam*, „размышленіе (медитація)“ и именно самоуглубленное размышленіе, опирающееся не на внѣшнее, и даже не на тексты Ведъ (все это для достигшаго Йоги лишь шелуха, скрывающая зерно), но на внутреннее, на внутренній опытъ и переживанія, при непрерывномъ повтореніи таинственнаго и чудодѣйственнаго слога *Om*; наконецъ, 8) *samadhi*, „поглощеніе“, то-есть полное сліянiе съ предметомъ размышленія,—когда субъектъ и объектъ, душа и богъ, совпадаютъ настолько полно, что собственное сознаніе субъекта совершенно угасаетъ: вся жизнь тогда сосредоточивается въ сердцѣ ¹⁾, всѣ члены тѣла, вмѣстѣ съ нервами (числомъ 72000 и больше,—по другому счету) отсѣкаются силою Йоги, связь и общеніе съ внѣшнимъ міромъ, вслѣдствіе этого, прекращаются и наступаетъ блаженство погруженія къ Брамѣ-Атману. И достигается такой

¹⁾ Ср. А. К. Толстаго („Князь Серебряный“, стр. 295, изд. 1900 г.): „мысли его учили въ глубь сердца; онъ сосредоточился въ себѣ самомъ“.

результатъ, по ученію Упанишадъ, сравнительно скоро: уже послѣ трехъ мѣсяцевъ проходящей школу Йоги достигаетъ истиннаго знанія, послѣ четвертаго—созерцанія боговъ, послѣ пятаго—ихъ силы и крѣпости, наконецъ послѣ шестаго—полной абсолютности. Его тѣло мало-по-малу истончается: сначала оно становится землеобразнымъ, потомъ водообразнымъ, далѣе огнеобразнымъ, вѣтрообразнымъ (воздушнымъ), потомъ уже просто лишь пространственнымъ и, наконецъ, теряетъ всякія тѣлесныя очертанія, сливаясь съ сущностью *сокрытаго* (*unoffenbaren*) божества ¹⁾.

Такова высшая ступень на пути восхожденія браманиста къ совершенству, то-есть къ свободѣ (*moksha*) отъ призрачной множественности міра, чрезъ Брамю-Атмана и въ немъ. Но, очевидно, на эту ступень невозможно для человѣка подняться сразу. Созерцанію, то-есть жизни *чисто* теоретической, должно предшествовать укрощеніе плоти, которая непрестанно стремится совлечь человѣка съ высотъ безстрастнаго созерцанія къ интересамъ живой дѣйствительности,—аскетизмъ (*sannyasa*). Такимъ образомъ, какъ дисциплина Йоги постулировалась верховнымъ идеаломъ браманизма, такъ, въ свою очередь, сама Йога постулируетъ строй жизни, ее подготовляющей, какъ свое необходимое условіе. Прежде чѣмъ сдѣлаться „Йогиномъ“ (ученикомъ Йоги), индуису необходимо было пройти путь отшельничества ²⁾, неразрывно связаннаго съ подвигами аскетизма. Въ немъ,—хотя опять таки главнымъ образомъ въ формѣ отрицательной,—находила себѣ выраженіе и примѣненіе вся та энергія воли, которая у

¹⁾ *Maîtṛāyana-Up.* 6. 22 (перев. Дейсена, 346).

²⁾ *Отшельничество* обозначается въ Упанишадахъ двумя техническими терминами, отмѣчающими двѣ послѣдовательныя ступени въ развитіи одного и того-же явленія: *vanaprastha* (уединеніе въ лѣсу и занятіе размышленіемъ и подвигами аскетизма. — собств. человѣкъ, уединившійся и т. д.) и *sannyasin* (кто „все отъ себя отвергаетъ“, *sam* — *in* — *as*: его синонимы: *parivrajā* или *parivraj* — *aka* — бездомный, переходящій, бродячій и *bhikṣu* — нищій, не имѣющій никакой собственности). Первоначально, пока *йоги* еще не опредѣлилась въ качествѣ самостоятельной (высшей) ступени, *vānaprastha* и *sannyāsa* разсматривались какъ *третья* и *четвертая* (высшая) ступени по пути восхожденія къ совершенству, но затѣмъ они слились въ одну (третью), хотя *иногда* ихъ и продолжаютъ раздѣлять. — О *sannyasa* см. у Дейсена: *Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, 334—343.

„Йогина“, вслѣдствіе исключительно созерцательнаго направленія его жизни, переходила въ состояніе, такъ сказать, „скрытое“. Упанишады регламентируютъ эту стадію нравственнаго „дѣланія“ (здѣсь этотъ терминъ имѣетъ уже нѣкоторый смыслъ,—не такъ какъ въ состояніи „Йоги“) самымъ точнымъ образомъ. По достиженіи извѣстнаго возраста (обыкновенно пятидесяти лѣтъ), человѣкъ, ищущій совершенства, долженъ уйти изъ дома своего и отъ семьи своей,—въ лѣсъ, въ пустыню, или вообще „уединиться“, сдѣлавшись странникомъ, нищимъ и т. д. Онъ разстается съ семьей и домомъ, какъ съ жизнью: „последняя“ жертва, передача во владѣніе семьи всего, что связывало его съ нею и что должно напоминать ей о немъ (жертвеннаго шнура, локона волосъ и т. д.), затѣмъ трогательное прощаніе и выходъ изъ дому, въ сопровожденіи сына, съ которымъ, впрочемъ, отецъ скоро разоидется и пойдетъ, какъ и сынъ, не оглядываясь на новое мѣсто... Теперь для него все другое: одежда (коричне-краснаго цвѣта, иногда замѣняемая лишь однимъ „поясомъ стыдливости“), палка (иногда складная изъ трехъ отдѣльныхъ тростей), пара сандаліи, чашка для питья — вотъ и все! Ничего своего! Пищею отселѣ для него должно служить исключительно подаваніе и, при томъ, въ крайне ограниченномъ количествѣ, чтобы не развилась тучность. Друзей и близкихъ у него теперь нѣтъ. Въ селеніи, чтобы не пристраститься къ кому-нибудь, онъ можетъ пробыть только одну ночь, въ большомъ городѣ — пять (за исключеніемъ періода дождей,—четыре мѣсяца въ году). Его главное занятіе—повтореніе наизусть „араньякъ“, которыя отселѣ замѣняютъ для него жертву, и добровольные подвиги умерщвленія плоти, *quantum satis* ¹⁾. Здѣсь нѣтъ уже ни мѣры, ни ограниченій. На этой-то почвѣ и развились тѣ чудовищныя и ужасающія проявленія физической, а чрезъ нее нерѣдко и духовной, „мортификаціи“, тѣ аномаліи безсмысленнаго самоубійственнаго аскетизма, разска-

¹⁾ Разъясненію обязанностей *саньязина* специально посвящена *Kanthaç-ruti-Upaniṣhad* (по перев. Дейссена, 696 и слѣд.), хотя она еще и не рекомендуетъ пока тѣхъ аномалій аскетизма, которыя развились лишь позднѣе (практически). Это типичная *этика медълани*!

зами о которомъ переполнены описанія путешествій и жизни среди послѣдователей браманизма ¹⁾).

Санъязя,—собирательное имя для всѣхъ (формъ браминстической аскезы,—есть не только предварительная ступень и необходимое условіе йоги, но вмѣстѣ съ тѣмъ и ея другая сторона. Въ самомъ дѣлѣ, если йога воспитываетъ браминиста къ свободѣ отъ *множественности призрачныхъ образовъ міра*, то санъязя воспитываетъ его къ свободѣ отъ *множественности желаній*, обращенныхъ къ этому міру. Обѣ вмѣстѣ онѣ, йога и санъязя, такимъ образомъ, въ сущности, служатъ одной цѣли,—хотять вести человѣка къ *нравственной автономіи*, поставить его, утвердивъ его сознаніе въ Брамѣ-Атманѣ, *выше добра и зла, выше желаній, выше печалей и радостей*. Однако, такая головокружительная высота, такая свобода абсолютнаго безразличія, перемѣщающая человѣка какъ бы въ духовно-безвоздушную сферу, совершенно непереносима для того, кто еще объять сномъ обольстительной Майи. Онъ не можетъ быть безразличенъ въ отношеніи къ добру и злу, къ печалямъ и радостямъ жизни, къ привязанностямъ и обязанностямъ, какія налагаетъ совмѣстная жизнь съ другими людьми. Онъ долженъ подготовиться, воспитаться для прохожденія санъязи и йоги. Для человѣка, еще не достигшаго этихъ послѣднихъ ступеней, должна быть, слѣдовательно, своя этика и, если та, этика йоги и санъязи, можетъ быть названа *автономною*, то эта, этика людей, еще не поднявшихся на ступень нравственнаго автономизма, должна быть названа этикой *гетерономной и авторитативной*: тамъ исполненіе и даже знаніе буквы закона (Веды и позднѣе книги Законовъ Ману), равно какъ и „дѣла“ закона, совершенно излишни, потому что тамъ началась уже жизнь духа, Браны-Атмана въ индивидуальномъ атманѣ; здѣсь, напротивъ, центръ тяжести лежитъ еще именно въ буквѣ и дѣлѣ закона. И „законъ“ дѣйствительно регламентируетъ, строго и опредѣленно, жизнь людей не достигшихъ высшихъ степеней совершенства, опредѣляя требованія („заповѣди закона“) и отрицательно (не лги, не

¹⁾ См. пресловутую книгу г-жи *Радда-Бай* (Блавацкой): „изъ пещеръ и дебрей Индостана“ и „письма“ проф. *Краскова* („изъ колыбели цивилизаціи“).

кради, не пей спиртныхъ напитковъ, не убивай, не нарушай супружеской вѣрности и цѣломудрія) и положительно (извѣстныя двѣнадцать „обязанностей“: изученіе Ведъ, обученіе Ведамъ, честность, правдивость, аскеза, умѣніе владѣть собою или сдержанность, спокойствіе и успокоеніе другихъ, поддержаніе священнаго огня въ домѣ, совершеніе жертвоприношенія, гостепримство, доброе отношеніе къ домашней прислугѣ, обязанности въ отношеніи къ дѣтямъ, супругѣ, и внукамъ). На этой общей этической основѣ выдѣляются, да-лѣе, двѣ группы специальныхъ нравственныхъ опредѣленій или требованій, касающіяся людей, проходящихъ ступени: 1) *брамакарина* и 2) *грихастхи* (домохозяинъ). Обязанности брамакарина, кромѣ общихъ нравственныхъ обязанностей, сводятся, какъ мы уже знаемъ, къ изученію Ведъ и послушанію учителю, который стремится привить ему, путемъ воспитанія соотвѣствующихъ привычекъ, любовь къ „священному писанію“, чистоплотность и заботу о здоровьѣ, уважительность въ отношеніи къ старшимъ, любовь къ домашнимъ, нищелюбіе, гостепримство и вообще, такъ сказать, чувство порядочности, стремленіе достойно „ходить въ своемъ званіи“ и безусловно дѣлать дѣло своей жизни. Обязанности домохозяина (грихастха) сводятся, главнымъ образомъ, къ тремъ: 1) основанію домашняго очага, съ преимущественной заботой о сынѣ — продолжателѣ рода (многоженство не запрещается); 2) тщательной заботѣ о домашней жертвѣ, вмѣстѣ съ постояннымъ оживленіемъ въ своей памяти Ведъ и продолженіемъ занятія ими и, наконецъ, 3) къ нищелюбію, которое должно выражаться въ обильномъ и безотказномъ раздаяніи милости.

Такова, въ общихъ чертахъ, этика браманизма.

Всматриваясь критически въ ея составъ, мы находимъ, прежде всего, что она страдаетъ коренною двойственностію. Если этика двухъ высшихъ ступеней, этика йоги и санъязы, этика эсотерическая, какъ мы сказали выше, должна быть разсматриваема, какъ постулаты и необходимое предположеніе браманнистическаго ученія о тождествѣ индивидуальнаго атмана съ верховнымъ Атманомъ, то, наоборотъ, этика двухъ низшихъ степеней, этика брамакарина и грихастхи, этика экзотерическая, есть прямое противорѣчіе этому ученію. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь акосмизмъ, не приз-

нающій за этимъ міромъ никакой реальности и усвояющій ее исключительно Брамъ-Атману, никакъ не можетъ въ одномъ случаѣ (въ отношеніи къ послѣдователю Йоги и санъязы) требовать *не-дѣланія*, чисто созерцательнаго квіетизма, а въ другомъ (въ отношеніи къ брамакарину и грихатсхъ) „дѣланія“, активнаго отношенія къ себѣ и другимъ: ибо эти послѣднія требованія *implicite* уже содержатъ въ себѣ узаконеніе, утвержденіе, санкцію призраковъ *Maïm*, противъ чего, между тѣмъ, направлена вся этика двухъ высшихъ ступеней. И если тѣмъ не менѣе, вопреки этому противорѣчію, браманизмъ выставляетъ для двухъ низшихъ ступеней (для экзотериковъ) именно такія требованія, то, очевидно, онъ допускаетъ компромиссъ, — сохраняетъ, въ цѣляхъ общежитія, опять таки повинуюсь реалистическимъ инстинктамъ индивидуальнаго и соціальнаго самосохраненія, то самое, что долженъ бы рѣшительно и послѣдовательно отрицать, если бы захотѣлъ, во что бы то ни стало, оставаться вѣрнымъ разъ принятому регулятивному этическому принципу, вытекающему изъ началъ его метафизики. Здѣсь мы ясно видимъ предъ собою протестъ живаго инстинктивно-постулятивнаго нравственно-практическаго сознанія, съ его врожденными этическими требованіями (этическими „категоріями“), противъ отвлеченнаго доктринерства, обрекающаго въ браманизмѣ все живое и сомодѣятельное на медленную „мортификацію“.

Такая самопротиворѣчивость радикально двойственнаго этическаго принципа въ браманизмѣ не можетъ не отразиться на непосредственномъ сознаніи браманиста, сообщая и ему, неизбѣжный при такихъ условіяхъ, характеръ жизни колеблющейся, лишенной задушевности и искренности. Между двумя принципами браманистической этики, недѣланіемъ и дѣланіемъ, пассивно-созерцательнымъ квіетизмомъ и активнымъ строеніемъ своей и общественной жизни, постоянно идетъ въ сознаніи браманиста глухая, какъ бы подземная борьба, при чемъ то первый принципъ налагаетъ свою печать на второй, то, наоборотъ, второй вовлекаетъ въ сферу своихъ интересовъ первый. Съ одной стороны, опьяняющій и расслабляющій наркозъ пассивности и квіетизма, который рекомендуется собственно лишь людямъ достигшимъ совершенства, проходящимъ дисциплину санъязы и Йоги, мало

по малу проникаетъ и въ область дисциплины брамакарина и грихатехи, налагая пассивный, покорно-фаталистическій и ярко-пессимистическій характеръ на всю вообще жизнь индійца,—тѣмъ болѣе, что знойная, предрасполагающая къ неподвижности и мечтательности, безъ особеннаго труда со стороны человѣка доставляющая ему пропитаніе, природа уже и сама по себѣ, въ ряду поколѣній индійцевъ, воспитывала эти свойства. Съ другой стороны, естественный эгоизмъ непосредственнаго практическаго сознанія, съ своею природною софистичностью, не преминулъ, конечно, воспользоваться тою „сверхъестественною“ силою, которую давали—дѣйствительно или мнимо это все равно—санъяза и особенно йога, въ цѣляхъ утилитарно-практическихъ (для достиженія богатства, въ цѣляхъ честолюбивыхъ, въ качествѣ „любовныхъ чаръ“ и т. д.). И вотъ почему тайны йоги, ея мистика и теургія, имѣвшая сначала высшее назначеніе освобождать человѣка отъ призрачной множественности міра, мало-помалу выродилась въ простое и чрезвычайно низкопробное фокусничество.

Наконецъ, вслѣдствіе совокупнаго дѣйствія обоихъ, только что указанныхъ, факторовъ, и объективно-практическое значеніе этики браманизма, то-есть значеніе ея, какъ созидательной жизни и преобразующей дурную дѣйствительность силы, неизбѣжно должно было оказаться крайне ничтожнымъ. Конечно, объективная мѣра не есть единственная мѣра нравственности,—не есть даже мѣра главная: ибо этическое достоинство человѣка, какъ извѣстно, опредѣляется не столько тѣмъ, что онъ дѣлаетъ и чѣмъ является, сколько тѣмъ, что онъ есть предъ судомъ своей совѣсти. Но, съ другой стороны, какъ бы мы ни возвышали субъективную сторону нравственности, во всякомъ случаѣ мы не можемъ и не должны совершенно забывать и сторону объективную: *по плодамъ ихъ узнаете ихъ!* И вотъ если мы будемъ разсматривать этику браманизма съ этой послѣдней стороны, то должны будемъ признать, что плоды ея крайне ничтожны и условны ¹⁾. Пусть.

¹⁾ Яркую характеристику объективно-практической стороны этики браманизма даетъ *Эдуардъ Гартманъ*, въ своемъ, уже не разъ цитированномъ нами, трудѣ „Индіецъ“,—пишетъ Гартманъ,—„работаетъ и трудится лишь въ той мѣрѣ, въ какой это безусловно ему необходимо. У него нѣтъ того, что можно было бы назвать борьбою съ природой, страстью къ борьбѣ съ нею,—будемъ-ли мы смотрѣть на трудъ, какъ на самосто-

какъ полагаетъ Дейссенъ, принимающій въ данномъ отноше-
ніи этику браманизма, подъ свою рѣшительную защи-

тельную цѣль или лишь какъ на средство для подчиненія природы духу. Правда, индеецъ уже созналъ себя, какъ духъ, какъ противоположность природы. Но онъ еще не умѣетъ опредѣлить себя, какъ духъ, *положительно* и, поэтому, для него ничего другаго не остается, какъ простое бѣгство отъ природы, удаленіе изъ нея. Такъ какъ природа понятна имъ, лишь какъ противоположность духу, есть для него лишь не-истинное, то, конечно, и себя самага онъ могъ понять и опредѣлить не какъ положительный, творческій принципъ природы, но лишь какъ *отлечение* отъ природы (ея абстракцію),—какъ *отрицаніе естественнаго* (природнаго). Такимъ образомъ, все сводилось у индійцевъ къ тому, чтобы отдѣлить. обособить духъ отъ природы и дѣйствительности, вслѣдствіе чего онъ превращался во что-то неопредѣленное и неуловимое. Въ самомъ дѣлѣ, если міръ есть не что иное, какъ лишенная дѣйствительности а, слѣдовательно, и дѣйствительной цѣнности, иллюзія, то вѣдь и для духа, именно вслѣдствіе этого, трудно указать какую либо положительную цѣнность: вѣдь его дѣятельность проявляется именно въ воздѣлываніи и преобразованіи (улучшеніи, культурѣ) природы. И вотъ почему индеецъ не можетъ чувствовать потребности воздѣлывать на природу въ степени и объемѣ большихъ, чѣмъ сколько то дѣлаютъ необходимымъ инстинкты самосохраненія и состраданія; всѣ его наклонности сводятся къ тому, чтобы, углубившись въ свой собственный духъ, успокоится въ тихомъ созерцаніи,—думать и мечтать. Поэтому, главные *добродѣтели индійца не мужескаго* рода, какъ наприм., у Римлянъ или Германцевъ, *но такъ сказать женскаго*; равнодушіе, довольство, терпѣливость, созерцательность, вѣра. Въ качествѣ обязанностей, далѣе, указываются для него: миролюбіе, кротость, снисходительность, скромность, вѣжливость, правдивость, почитаніе старшихъ, гостепрѣмство въ отношеніи къ чужимъ, благотворительность въ отношеніи къ бѣднымъ, честность и великодушіе въ отношеніи къ врагамъ. Но всѣ эти черты носятъ у индійцевъ характеръ пассивной резиньяціи. характеръ мягко-чувствительный, сочувственно-сострадательный, чѣмъ именно и отличаются всѣ эти добродѣтели индійцевъ отъ соименныхъ добродѣтелей болѣе реалистичныхъ европейцевъ; оттѣнокъ тонкій, но легко замѣтный! Тамъ, гдѣ квіетизмъ простирается далѣе чисто пассивныхъ добродѣтелей миролюбія, кротости, терпѣнія, снисходительности, скромности и т. д.,—тамъ въ большинствѣ случаевъ выступаетъ, въ качествѣ главнаго мотива, состраданіе, въ открытой или прикровенной формѣ, какъ-то: въ формѣ благотворительности, гостепрѣмства и великодушія къ побѣжденнымъ и врагамъ. Состраданіе само, однако, пассивнаго характера (страданіе вмѣстѣ съ другими), чѣмъ оно существенно отлично отъ активной любви реалистическихъ народовъ. Любовь, какъ и самолюбіе, напрягаетъ всѣ силы и приводитъ въ движеніе всѣ рычаги дѣятельности; напротивъ, состраданіе ограничивается лишь тѣмъ, что помогаетъ другому въ самой настоятельной бѣдѣ,—точно такъ-же какъ и самолюбіе индійца, лишь подъ давленіемъ

ту¹⁾),—пусть это объясняется и, если угодно, оправдывается известными историческими обстоятельствами и условиями жизни

крайней потребности, переходить въ дѣйствіе“... *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit*, S. 307—308. У Гартмана вообще высказано объ этикѣ браманизма много дѣльных и научно-дѣльных сужденій принципиальнаго характера, но, конечно,—съ своей точки зрѣнія.

1) Переходя къ изложенію этики браманизма, Дейсенъ пишетъ слѣдующую, вообще характерную для опредѣленія его основной точки зрѣнія, страницу:... „Достоинство философскаго міросозерцанія мы склонны оцѣнивать по его этическимъ слѣдствіямъ, которыя изъ него вытекаютъ или могутъ быть выведены. При этомъ мы руководимся древнимъ изреченіемъ: „по плодамъ ихъ познаете ихъ““. Между тѣмъ и это изреченіе не можетъ имѣть значенія безъ ограниченій. Ибо,—воспользуемся сравненіемъ Христа,—можетъ случиться, что и дерево доброе не приноситъ плодовъ или, по крайней мѣрѣ, плодовъ добрыхъ,—можетъ быть, потому, что его цвѣты слишкомъ рано обвѣяны холоднымъ дыханіемъ познанія истины (?). Именно такой случай мы имѣемъ предъ собою въ Индіи. Рѣдко вѣчная философская истина находила для себя болѣе строгое и точное выраженіе, чѣмъ какое нашла въ ученіи о спасающемъ дѣйствіи познанія Атмана. И однако это познаніе, нужно сравнить именно съ тѣмъ леденящимъ дыханіемъ, которое задерживаетъ всякое развитіе, заставляя цѣпенѣть всякую жизнь. Кто позналъ себя, какъ Атманъ, тотъ, хотя и свободенъ (при томъ навсегда) отъ всякихъ желаній, а чрезъ то и отъ самой возможности безнравственныхъ дѣяній, однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, утратилъ и всякое побужденіе къ какой-либо дѣятельности и творчеству: онъ выступилъ изъ круга индивидуальнаго, иллюзорнаго существованія, его тѣло уже не его тѣло, его дѣла уже не его дѣла. Все, что бы отсѣлъ онъ ни дѣлалъ, все это относится къ области того великаго, обольщенія, которое онъ теперь прозрѣлъ и все это, поэтому, не имѣетъ теперь для него уже никакого значенія... Европейцы, практичныя и умныя, обыкновенно оцѣниваютъ дѣйствіе прежде всего по его объективной цѣнности, то-есть по той пользѣ, какую оно приноситъ для ближнихъ, для большинства, для всѣхъ. Кто достигъ въ этомъ отношеніи наибольшихъ результатовъ, тотъ признается великимъ человѣкомъ своего времени: лепта вдовицы всегда остается при этомъ не больше, какъ именно лептою... Но эта объективная оцѣнка добраго дѣла въ очень значительной степени зависитъ отъ степенія обстоятельствъ, благопріятныхъ или неблагопріятныхъ, почему и не можетъ служить надежнымъ критеріемъ нравственной оцѣнки. Эта послѣдняя скорѣе должна основываться на субъективной цѣнности поступка, то-есть измѣряться размахомъ личной жертвы, которую приноситъ субъектъ дѣйствующій или, говоря точнѣе, его сознаніемъ величія жертвы, которую онъ думаетъ принести, степенью самоотреченія (tapas) и самоотказа (nyasa), проявляемыхъ въ поступкѣ,—будетъ-ли онъ приносить большую пользу, маленькую или совсѣмъ не принесетъ никакой. Это различіе оцѣнки объективной и субъективной должно предохранить насъ,—продолжаетъ Дей-

индійцевъ. Но, во всякомъ случаѣ, мы имѣемъ здѣсь предъ собою фактъ, не подлежащій сомнѣнію и чрезвычайно важный, въ смыслѣ симптома той роковой болѣзни, которою поражена этика браманизма. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что народъ, нѣкогда жизнерадостный и жизнедѣятельный, въ основѣ своей оптимистичный, съ той самой поры, какъ въ его сознание начинаютъ проникать идейныя вліянія жизневраждебнаго и пассивнаго квіетизма, въ свою очередь логически вытекавшаго изъ браманистическаго акосмизма (пантеизма),— съ этой самой поры индійскій народъ мало-по-малу начинаетъ превращаться въ унылую, равнодушную къ своей судьбѣ и исторіи, массу, въ простой этнографической матеріалъ, чрезвычайно не стойкій, въ смыслѣ сопротивленія притязаніямъ различныхъ завоевателей. Конечно, здѣсь имѣла вліяніе и природа и „обстоятельства“. Но эти *вторичные* факторы выросли въ такую роковую силу всеже, въ концѣ концовъ, именно благодаря тому, что путемъ необычайно сложной и долгой переработки, они отложились въ сознаніи индійцевъ, какъ догматъ вѣры, какъ требованіе священнаго долга, какъ мнимый *путь ко спасенію*...

III.

Эсхатологія браманизма.

Рѣшеніе эсхатологической проблемы уже намѣчено въ нашемъ предыдущемъ изложеніи философіи браманизма.

Съ одной стороны, какъ мы знаемъ, по ученію браманизма исчезаютъ, погружаясь въ Брамю, лишь тѣ или дру-

сень,—отъ того несправедливаго сужденія, въ которое мы легко можемъ впасть, когда, сначала съ нѣкоторымъ изумленіемъ и смущеніемъ, замѣчаемъ, насколько у древнихъ индійцевъ, у которыхъ сознаніе общественной, ея потребностей и интересовъ было развито лишь въ очень слабой степени,—насколько меньше у нихъ сравнительно съ нами, европейцами, чувства и пониманія *объективной* дѣйности нравственнаго поступка (по его значенію) для другихъ, между тѣмъ какъ его *субъективная* оцѣнка (по значенію для самаго дѣйствующаго) развита у нихъ въ такой степени, что кое-чему, и даже не малому и мы могли бы у нихъ поучиться...“ *Deussen: Allgemeine Geschichte der. Phil. 1, 12, 325—328, passim.* — Не смотря на очевидную предилекцію Дейсена въ отношеніи къ браманизму и, въ частности, къ его нравственному ученію,—не смотря на это, и онъ, однако, какъ видимъ, высказывается крайне сдержанно о его *объективно-практической сторонѣ*.

гіе опредѣленные міры, но не міръ вообще, который, послѣ временнаго пребыванія (въ скрытомъ состояніи) въ лонѣ Брамъ, возникаетъ снова: этимъ ученіемъ, очевидно *снимается* самый вопросъ, ибо нельзя, конечно, спрашивать о томъ, каковъ будетъ конецъ міра и какъ онъ наступитъ, когда въ принципѣ отрицается самое наступленіе конца. Съ другой стороны, вопросъ *снимается* и относительно тѣхъ изъ индивидуальныхъ атмановъ, которые достигли сознанія своего полнаго тождества съ Брамю-Атманомъ: для нихъ наступилъ полный и совершенный „конецъ“ ибо они слились съ Брамю, какъ, по одному характерному позднѣйшему сравненію ¹⁾, сливается съ океаномъ вода, заключенная въ плавающемъ на его поверхности стеклянномъ сосудѣ, послѣ того какъ сосудъ разбился.

Однако, двумя этими частными вопросами еще не исчерпывается эсхатологическая проблема. Вѣдь кромѣ душъ, достигшихъ полнаго и окончательнаго „спасенія“ (то-есть свободы, *moksha*, отъ призрачной множественности этого міра и сліянія съ Брамю-Атманомъ), остается еще множество другихъ, не достигшихъ совершенства, индивидуальныхъ атмановъ (душъ). Спрашивается: что будетъ съ ними и какая конечная судьба ихъ ожидаетъ?

На этотъ вопросъ браманизмъ, какъ извѣстно, отвѣчаетъ теорію *душепереселенія*. Правда, въ опредѣленной, развитой и законченной, формѣ мы находимъ ее лишь въ буддизмѣ. Но и въ Упанишадахъ уже заложены ея сѣмена и намъ необходимо здѣсь возможно ближе всмотрѣться въ эти зародыши теоріи, чтобы понимать ея дальнѣйшія формы.

Прежде чѣмъ перейти къ выясненію генезиса браманстическаго ученія о душепереселеніи, почитаемъ, необходимымъ дать, въ точномъ переводѣ, текстъ, ²⁾ который излагаетъ это ученіе наиболѣе полно:

„Случилось, что Светакету, сынъ Аруни, пришелъ въ собраніе Панкаловъ. Тогда сказали ему Правагани, сынъ Джн-

¹⁾ *Gassendi*, см. у проф. *П. Милославскаго*: Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства. Казань. 1873. Стр. 356.

²⁾ *Chândogya-Upanishad* 5, 3—10 (по перев. *Дейсена*, 140—144, по перев. *Макса Мюллера*, *The sacred books of the east, vol. I, Khândogya-Ur.*, pp. 76—84) = *Bṛihadāranyaka Uṛ.* 6, 2, 1—16 (перев. *Дейсена*, 505 и слѣд.).

балы: „Мальчикъ, учишь-ли тебя отецъ?“—Да, господинъ (достопочтенный), отвѣчалъ онъ. — „Знаешь-ли ты, куда идутъ отсюда созданія (=люди)?“—Нѣтъ, господинъ. — „Знаешь-ли ты, какъ они снова сюда возвращаются?“ — Нѣтъ, господинъ. — „Знаешь-ли ты, гдѣ расходятся путь боговъ и путь отцевъ?“—Нѣтъ, господинъ. — „Знаешь-ли ты, какъ это случается, что *тотъ мѣръ* не становится полнымъ (никогда не наполняется)?“—Нѣтъ, господинъ. — „Знаешь-ли ты, какъ это, при пятой жертвѣ, воды начинаютъ говорить человѣческимъ голосомъ?“—Нѣтъ, господинъ. — „Но какъ-же, послѣ всего этого, ты утверждалъ, будто тебя учили? Кто не можетъ отвѣчать на эти вопросы, какъ можетъ онъ говорить, будто его учили?“ — Тогда, возбужденный (=опечаленный), пришелъ мальчикъ туда, гдѣ былъ отецъ его и сказалъ ему: „Итакъ, господинъ, не обучивъ меня, ты сказалъ, будто обучилъ. Пять вопросовъ поставилъ мнѣ царскій человѣкъ (Königsmann) и ни на одинъ изъ нихъ я не могъ отвѣтить“.—Тотъ (отецъ) отвѣчалъ: „Долженъ сознаться, что ни на одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые ты мнѣ только что перечислилъ, я не знаю отвѣта. Если-же я зналъ-бы отвѣтъ на нихъ, то какъ могъ бы не сказать тебѣ?“—Тогда отправился Гаутама (отецъ) туда, гдѣ былъ царь. Тотъ принялъ его, когда онъ прибылъ, съ почестями и на слѣдующее утро, когда начался царскій приѣмъ, Гаутама подошелъ къ царю. Царь сказалъ: „Достопочтенный Гаутама, избери себѣ какой-либо даръ изъ тѣхъ благъ, что обыкновенно желаютъ люди“.—Но онъ сказалъ: „Блага, о царь, какихъ желаютъ люди, удержи для себя. Но рѣчь, которую ты произнесъ въ присутствіи мальчика, ту разъясни мнѣ“.—Царь пришелъ въ замѣшательство и приказалъ ему, говоря: „останься со мною на нѣкоторое время“¹⁾. Потомъ онъ сказалъ ему: „такъ какъ, Гаутама, какъ ты сказалъ мнѣ, это ученіе прежде не было распространено среди браминновъ, не исключая и тебя, то именно по этому

¹⁾ По авглійскому переводу *Макса Мюллера* (р. 78: the king was perplexed und commanded him, saying: „Stay with me some time“). который здѣсь *ясте*, чѣмъ переводъ *Дейсена* (S. 141. da kam der König in eine schlimme Lage und bedeutete ihn, dass er noch eine Zeit lang warten möge).

самому во всемъ мірѣ власть и осталась въ воинскомъ словѣн“¹⁾.

„И сказалъ ему (царь Гаутама): „Воистину, тотъ міръ, Гаутама, есть жертвенный огонь: солнце—горючій матеріалъ (дрова, Brennholz), лучи—дымъ, день—пламя, луна—уголья, звѣзды—искры. Въ этомъ огнѣ (=на этомъ алтарѣ) боги приносятъ въ жертву *втру*. Изъ этого жертвеннаго возношенія (возліянія) возникаетъ владыка Сома. Воистину, о Гаутама, Парджанья есть этотъ жертвенный огонь (алтарь): вѣтеръ—его дрова, облака—дымъ, молнія—пламя, грозовая стрѣла—уголья, раскаты грома—искры. Въ этомъ огнѣ (на этомъ алтарѣ) боги приносятъ въ жертву *владыку Сому* и изъ этого жертвеннаго возліянія возникаетъ дождь. Воистину, о Гаутама, земля есть жертвенный огонь (алтарь): годъ—его дрова (горючій матеріалъ), эфиръ—дымъ, ночь—пламя, небесные полюсы (страны свѣта)—уголья, междуполюсья (Zwischenpole)—искры. Въ этомъ огнѣ боги приносятъ въ жертву *дождь* и изъ этой жертвы возникаетъ пища. Воистину, о Гаутама, муцина есть жертвенный огонь: рѣчь—его дрова (горючій матеріалъ), дыханіе—дымъ, языкъ—пламя, глаза—уголья, уши—искры. Въ этомъ огнѣ боги приносятъ въ жертву *пищу* и изъ этой жертвы возникаетъ сѣмя. Воистину, о Гаутама, женщина есть жертвенный огонь: ея лоно—горючій матеріалъ, когда съ нею заговариваютъ—это дымъ, ея pudenda—пламя, die Einfügung—уголья, чувство удовольствія—искры. Въ этой жертвѣ боги приносятъ *сѣмя* и изъ этой жертвы возникаетъ плодъ. Такимъ-то именно образомъ и случается, что *воды начинаютъ говорить человѣческимъ голосомъ*: послѣ того, какъ эмбрионъ, покрытый утробною оболочкою, пробылъ въ утробѣ десять мѣсяцевъ, или сколько потребно, онъ родился и родившись живетъ,—пока длится время его жизни. Когда-же онъ умеръ, то несутъ его отсюда въ огонь, откуда онъ и пришелъ, изъ котораго возникъ“.

¹⁾ Такъ Дейссенъ... darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande geblieben. М. Мюллеръ иначе: therefor this teaching belonged in all the worlds to the Kshatra class alone (...посему ученіе объ этомъ предметѣ повсюду принадлежитъ однимъ кшатріямъ=относится къ числу ихъ прерогативъ).

„Тѣ, которые все это знаютъ, и тѣ, которые, живя въ лѣсу пребываютъ въ богомыслии (=поддерживаютъ въ себѣ благоговѣнное настроеніе—*Verehrung üben*), по слову: *втра наша аскеза*,—тѣ идутъ въ пламя (сжигающее трупъ), изъ пламени въ день, изо дня въ свѣтлую половину мѣсяца ¹⁾, изъ свѣтлой половины мѣсяца—въ полугодіе, когда солнце идетъ къ сѣверу (то-есть въ лѣтніе мѣсяцы), изъ полугодія—въ годъ, изъ года—въ солнце, изъ солнца—въ луну, изъ луны—въ молнію: тамъ мужъ, какъ бы не человѣкъ (=сверхчеловѣческое существо), тотъ ведетъ ихъ къ Брамѣ. Этотъ-то путь и называется *путемъ боговъ*. Напротивъ, тѣ, которые остаются въ деревнѣ и питаютъ свое благочестіе согласно формулѣ: „жертва и благочестивыя дѣла суть наша жертва (даяніе)“ ²⁾ тѣ идутъ въ дымъ (при трупосожиганіи), изъ дыма въ ночь, изъ ночи въ темную половину мѣсяца, изъ темной половины мѣсяца—въ полугодіе, когда солнце идетъ къ югу (то-есть въ зимніе мѣсяцы или мѣсяцы дождей). Эти не приходятъ въ годъ (не достигаютъ года), но изъ полугодія (=изъ мѣсяцевъ, *М. Мюллеръ*) вступаютъ на путь отцевъ, изъ пути отцевъ идутъ въ эфиръ, изъ эфира на луну. Здѣсь владыка Сомы, лица боговъ, которую питаются боги ³⁾. Пробывъ тамъ, насколько позволяетъ оста-

¹⁾ —части года, но не луны (—небеснаго свѣтила), какъ повидному у *Макса Мюллера* (80: light half of the moon но не month), ибо, при такомъ пониманіи и переводѣ, пришлось-бы приводить на луну умершихъ дважды (ср. продолженіе текста). Но, конечно, приходится ограничиться лишь догадками относительно того, что именно слѣдуетъ понимать подъ „свѣтлой половиной мѣсяца“: *можетъ быть*, это—лунныя свѣтлыя ночи, *можетъ быть*—вся вообще дни (въ противоположность ночамъ)... Во всякомъ случаѣ, между *днемъ* и *полугодіемъ* (см. текстъ) логичнѣе всего ставить мѣсяць, какъ именно *мѣру времени*,—если только мы не имѣемъ здѣсь предъ собою нелогичной интерполяціи.

²⁾ *Opfer und fromme Werke sind unser Tribut* (*Дейсенъ*, 143). У *Макса Мюллера* (р. 80) опредѣленіе: but they who living in a village practise (a life of) sacrifices, works of public (?) utility and alms, they etc.

³⁾ *Der ist* (тотъ=перерождающійся есть) *der König Soma und er ist die Speise der Götter, die verzehren die Götter* (*Дейсенъ*, 134), *M. Müller*: That is Soma, the king. Here they (перерождающіеся) are loved (eaten) by the Devas, yes, the Devas love (eat) them. Мѣсто, какъ видимъ, не достаточно ясное. Повидному, мысль такова: боги питаются жертвою и добрыми дѣлами людей этой категоріи, какъ Сомой, сами, въ свою очередь, доставляя имъ блаженство общенія съ собою.

токъ (то-есть запасъ добрыхъ дѣлъ), они возвращаются назадъ тѣмъ-же путемъ, какимъ и пришли: сначала въ ээиръ, изъ ээира въ вѣтеръ; послѣ того какъ иной сдѣлался вѣтромъ, онъ переходитъ въ дымъ, изъ дыма въ туманъ, изъ тумана—въ облако, которое уже падаетъ дождемъ. Такіе рождаются здѣсь, на землѣ какъ рисъ и ячмень, сезамъ и бобы. Отсюда, конечно, уже трудноѣ уйти, ибо, разъ кто-нибудь употребилъ его (перерождающагося и вмѣстѣ, въ немъ, Сому), какъ пищу и излилъ, какъ сѣмя, то онъ (перерождающійся) можетъ уже развиваться дальше самъ собою. При этомъ для тѣхъ, поведение которыхъ здѣсь было одобрительно, есть надежда, что они войдутъ въ пріятное имъ (erfreulichen) материнское лоно (родятся хорошимъ рождениемъ): брамина, кшатрии или вайсьи. Тѣ-же, которые вели здѣсь предосудительный образъ жизни (отъ котораго смердитъ,—die stinkenden Wandelhaben), тѣ нужно думать (für die ist Aussicht), войдутъ въ смердящее материнское лоно (in einen stinkenden Mutterschoss): пса, свиньи или чандала (=paria). Однако, ни на одномъ изъ этихъ путей не будетъ тѣхъ крошечныхъ, вѣчно являющихся и исчезающихъ, существъ, о которыхъ говорятъ: „родись и умри“. Для нихъ—*третье мѣсто*. Посему-то *тотъ міръ* и не можетъ наполниться. Посему, нужно быть осторожнымъ, о чемъ и говорить стихъ: „воръ золота и пьяница, убиѣца брамина, оскверняющій ложе учителя,—эти четверо и пятый, кто съ ними имѣтъ общеніе, падаютъ (свергаются съ пути боговъ и отцовъ)“. Напротивъ, кто знаетъ эти пять огней, тотъ воистину, хотя бы даже и съ ними (съ этими падшими) имѣлъ общеніе, не будетъ оскверненъ зломъ, но чистъ останется онъ и не запятнанъ въ мірѣ чистыхъ,—кто это знаетъ, кто знаетъ это“.

Таковъ этотъ знаменитый текстъ,—главный по своему значенію и наиболѣе содержательный изъ всѣхъ, относящихся къ области нашего вопроса. Всмотриваясь въ него критически, мы легко можемъ различить въ немъ (за исключеніемъ предисловія, не имѣющаго существеннаго значенія) двѣ части (выдѣлены у насъ въ текстѣ абзацами), въ которыхъ изложены *два различныхъ*, хотя и относящихся къ одному и тому-же предмету, *ученія* или теоріи, извѣстныя, у комментаторовъ Упанишадъ, подъ двумя техническими вы-

раженіями: 1) ученіе о „пяти огняхъ“ и 2) ученіе о „двухъ путяхъ“¹⁾.

1) Первая половина текста еще всецѣло стоитъ на мистико-литургической почвѣ *Браманъ*. Есть въ человѣкѣ, — такъ можно передать сущность изложеннаго здѣсь ученія въ упрощенной и приближенной къ нашему сознанию формѣ, — элементъ бессмертный: *атра* или, по другой редакціи, *дъли*²⁾. Подъ вѣрой (или дѣлами) разумѣется здѣсь именно то въ человѣкѣ, чѣмъ держится его мистическая связь съ основнымъ, божественнымъ первоначаломъ бытія, которымъ живутъ боги и держутся міры: ибо „бессмертное“ повсюду одно и однородно. Какъ нѣкая „влага“, оно переливается по всѣмъ, концентрически расположеннымъ другъ надъ другомъ, мірамъ, повсюду обуславливая жизнь и движеніе. Ими („принося въ жертву *атру*“) боги поддерживаютъ стройное движеніе свѣтилъ небесныхъ. Имъ („принося въ жертву владыку *Сому*“) боги поддерживаютъ равновѣсіе воздушной сферы. Имъ-же („принося въ жертву *дождь*“) поддерживаютъ боги закономерное (опредѣляемое законами пространства и времени, — символизированными въ текстѣ подъ формою года, странъ свѣта и т. д.) теченіе явленій въ *этомъ* мірѣ (въ мірѣ подлунномъ, на „землѣ“). Имъ-же („принося въ жертву *тщю*“) сохраняютъ они и жизнь человѣка, прежде всего вегетативную, а чрезъ нее и духовную. Имъ-же, наконецъ („принося въ жертву *стмя*“), они образуютъ зародышъ во чревѣ матери, изъ котораго рождается человѣкъ, разрѣшающій загадку, послужившую темою и исходнымъ пунктомъ для всѣхъ разъясненій нашего текста: *влага начинаетъ говорить человѣческимъ голосомъ...* Это, такъ сказать, *путь сверху*, нисхождение человѣка, несущаго на землю сѣмя „вѣры“. И конечно ничего не было естественнѣе, какъ продумать и обратный путь, *путь сверху* аналогичнымъ образомъ: чрезъ жертвенный огонь³⁾ человѣкъ, переходя изъ

1) Ср. объясненія *Deussen'a*: 1) *Sechzig Upanishad's des Veda* (137—140); 2) *Allg. Geschichte der. Phil.* 1, 2, 295—304; 3) *Das system des Vedānta*, 390 folg.

2) *Karman. Brihadāraṇyaka-Uṇ.* 3, 2, 13.

3) „Въ этомъ огнѣ (при трупосожиганіи) боги приносятъ въ жертву человѣка; изъ этой жертвы выходитъ человѣкъ (идеть вверхъ) въ свѣтовидномъ образѣ (in lichtfärbener Gestalt)“. *Brihadāraṇyaka-Uṇ.* 6, 2, 14 (перев. *Дейсена*, стр. 507).

одной сферы въ другую, восходить опять въ жилище боговъ, въ міры небесныя, откуда снова начинается обратный процессъ нисхожденія и т. д. безъ конца. Таково рѣшеніе эсхатологической проблемы въ первой части нашего текста: вѣчный круговоротъ, вѣчный переходъ отъ жизни къ смерти, хотя переходъ только кажущійся, ибо, въ сущности, онъ есть не что иное, какъ переменна безсмертнымъ элементомъ человѣка (его „вѣрою“ или „дѣлами“) формы существованія.

2) Вторая половина текста представляетъ дифференціацію этой, какъ видимъ, крайне простой и несложной, мысли. Первая половина текста указываетъ, такъ сказать, лишь на *формальную сторону* процесса,—на переходъ живой сущности человѣка изъ формы въ форму (метаморфозисъ), не дѣлая различія между людьми по ихъ *личныхъ* свойствамъ. Напротивъ, во второй половинѣ текста уже ясно дѣлается (и послѣдовательно проводится) это различіе между людьми, сообразно ихъ личному достоинству. *Первую категорию* образуютъ люди созерцательно-аскетическаго образа мыслей и жизни (тѣ, которые живутъ въ лѣсу и культъ которыхъ — вѣра). Они проходятъ чрезъ свѣтлыя области бытія: пламя, день, свѣтлыя лунныя ночи, лѣтніе мѣсяцы, солнце, свѣтлая половина луны, молнія и, наконецъ, самъ Брама (который называется въ текстахъ, между прочимъ, „свѣтомъ свѣтовъ“), полное единеніе, сліяніе съ нимъ (для такихъ уже совѣтъ нѣтъ возврата на землю, — по крайней мѣрѣ текстъ о такомъ возвратѣ, въ отношеніи къ *такимъ* людямъ, ничего не говоритъ, какъ говоритъ дальше о другой категоріи людей). Это—*путь боговъ* (devayana), то-есть тотъ самый путь, по которому, согласно древне-индійскому вѣрованію (въ Ригъ-Ведѣ и Браманахъ), Агни несетъ жертву богамъ или, наоборотъ, сами боги нисходятъ къ жертвѣ. *Вторую категорию* составляютъ люди, еще не поднявшіеся до высоты духовнаго созерцанія, то-есть еще не вступившіе на путь саньязы и йоги, но проходящіе лишь два первые пути, *поставляющіе благочестіе въ жертвѣ, добрыхъ дѣлахъ и милостынѣ*. Они проходятъ уже не свѣтлымъ путемъ боговъ, но темнымъ и примрачнымъ „путемъ отцевъ“ (pitriyana): чрезъ дымъ, ночь, чрезъ темныя лунныя ночи и холодныя зимніе мѣсяцы, откуда идутъ въ пустое пространство, наполненное эфиромъ

(акаса), достигая, наконецъ, луны, гдѣ временно остаются, — вкушая пищу боговъ или вообще участвуя въ ихъ блаженствѣ, ровно столько времени, сколько приходится на ихъ „дѣла“, то-есть сколько числится за ними заслугъ (тогда какъ для людей первой категоріи, какъ мы видѣли, нѣтъ счету времени); отсюда они снова спускаются на землю, мало-по-малу сгущаясь и оплотнѣвая (эирь, вѣтеръ, дымъ, туманъ, облако, растенія и травы, сѣмя человѣка), при чемъ одни проходятъ чрезъ лоно пріятное для обонянія, другіе чрезъ лоно смердящее (родятся какъ свиньи, псы, чадалы и т. д.). Наконецъ, есть еще *третья категорія*, о которой текстъ не распространяется, — участь людей, не огмѣтившихъ своей жизни ни богомысленнымъ созерцаніемъ, ни жертвою и „дѣлами“: горька судьба ихъ, такъ какъ они рождаются лишь затѣмъ, чтобы, проживъ самое краткое время въ образѣ наѣкомаго, умереть снова.

Если мы теперь, поставивъ только-что изученный нами текстъ Упанишадъ въ историческую перспективу и разсматривая его вмѣстѣ съ его параллелями, захотимъ разъяснить *генезисъ идеи душепереселенія*, то предъ нами опредѣлятся три слѣдующіе момента:

1) *Эсхатологія Ригъ-Веды и отчасти Брѣманъ*. Ученіе чрезвычайно простое и пластичное. По смерти, человѣкъ, весь, какъ онъ есть, лишь въ нѣсколько утонченной тѣлесности, идетъ или къ богамъ для вкушенія, въ ихъ обществѣ, благъ безсмертія (при чемъ руководить ими *Яма*, первый человѣкъ, проложившій путь въ свѣтлыя обители боговъ), или въ „слѣпую“, „бездонную“ тьму, —сообразно тому, какъ онъ прожилъ свою жизнь, хорошо или дурно. Возврата изъ того міра ни для кого нѣтъ.

2) *Представленіе болѣе древнихъ Упанишадъ, развившееся независимо отъ Ригъ-Веды*. Смерть переживаетъ не весь человѣкъ, но лишь его таинственная сущность (*атра* или карма—дѣла т. е. нравственныя свойства, приобрѣтенныя по наслѣдству + личный опытъ и личныя заслуги каждаго), — та неопостижимая и таинственная основа или сущность жизни, которая служить росткомъ для новаго существа. Существо умирающее перерождается или проходя цѣлый рядъ метаморфозъ (какъ въ первой части нашего текста), или-же непосредственно послѣ смерти, точнѣе въ самый моментъ

смерти, — согласно другому тексту, въ которомъ читаемъ: „какъ гусеница, когда она доползла до конца листа, начинаетъ снова, такъ и душа, стряхнувъ свое тѣло, начинаетъ снова и дѣлаетъ это сама; какъ золотыхъ дѣлъ мастеръ беретъ матеріаль одного художественнаго произведенія и дѣлаетъ изъ него другое, новое и лучшее, такъ и душа, стряхнувъ свое тѣло, создаетъ себѣ другую, новую, лучшую форму существованія, будетъ-ли то образъ отцовъ, гандгарвъ, боговъ, брамина или другихъ существъ“¹⁾),—создаетъ сама и тотъ-часъ-же, какъ отложила или стряхнула съ себя свою прежнюю тѣлесную оболочку.

3) *Представленіе болѣе позднихъ Упанишадъ, образовавшееся изъ сочетанія двухъ только что намѣченныхъ моментовъ.* Одни (добрые) идутъ къ богамъ, достигая, наконецъ, Браны, въ лоно котораго погружаются безвозвратно; другіе, напротивъ, подпадаютъ закону перерожденій. При этомъ,—достойная особеннаго вниманія подробность,—между двумя посмертными состояніями (вступленіемъ въ общеніе съ богами и перерожденіями) нѣтъ строгой и неподвижной грани: тогда какъ одни тексты (преимущественно въ позднѣйшихъ Браманахъ) признаютъ и для человѣка, вступившаго въ общеніе съ богами, возможность „второй смерти“²⁾), то-есть прекращеніе блаженства и подпаденіе закону перерожденій, другіе тексты

1) *Bṛihadāraṇyaka-Uṣ.* 4, 4, 3—4, перев. Дейсена, 475—476.

2) Мысль о „второй смерти“ была очень распространена у индійцевъ, такъ какъ ихъ, существенно-отрицательное, по своему происхожденію и первоначальному значенію (употребленію) понятіе безсмертія (*amṛitvatam* = возможность болѣе не умирать) было понятіемъ не метафизическимъ, но скорѣе нравственнымъ: человѣкъ, по своей природѣ, могъ и умереть, но боги даруютъ ему безсмертіе (это позднѣйшее „условное безсмертіе“) и, конечно, могутъ и лишить его этого дара.—Дейсенъ (*Allg. Gesch. d. Phil.* 1, 2, 292—295) придаетъ понятію „второй смерти“ большое, можно сказать исключительное, значеніе въ эволюціи ученія о душепереселеніи: умершій „второю смертью“ *тамъ*, рождается *здѣсь*; слѣдовательно, „вторая смерть“ (тамъ) есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и „второе рожденіе“ (здѣсь), возрожденіе; отсюда,—разсуждаетъ Дейсенъ,—не далеко уже и до мысли о перерожденіяхъ... Конечно. Но когда пребываніе *тамъ* (сначала личное) было подмѣнено (въ браманистическомъ пантеизмѣ) *погруженіемъ* въ Брану-Атману, *слияніемъ* съ нимъ, при неизбѣжной уtratъ личнаго существованія, тогда подобныя разсужденія (о „второй смерти“ и „второмъ рожденіи“), очевидно, должны уже были утратить свой смыслъ и, слѣдовательно, должны были выступить *иные мотивы* ученія о душепереселеніи.

(позднѣйшія Упанишады и Веданта Шанкары), напротивъ, считаютъ возможнымъ и для человѣка, уже подпавшаго перерожденіямъ, достиженіе общенія съ богами и Брамю, то-есть достиженіе полнаго и окончательнаго блаженства, что собственно и должно быть, согласно этому ученію, разсматриваемо, какъ верховная цѣль перерожденій, долженствующихъ очищать человѣка и возводить его ко спасенію въ Брамѣ ¹⁾.

Перейдемъ теперь, намѣтивъ основные моменты въ ученіи о душепереселеніи, къ вопросу объ его основаніяхъ или,—если не окажется достаточныхъ основаній,—мотивахъ.

Существуетъ мнѣніе, по которому въ данномъ случаѣ предъ нами будто бы совсѣмъ нѣтъ никакого вопроса, такъ какъ будто-бы идея душепереселенія настолько очевидна и распространена, что ее можно считать какъ бы врожденною нашему уму ²⁾. Едва ли, однако, можно успокоиться на такихъ соображеніяхъ. Начнемъ съ того, что идея душепереселенія не только не есть прямое выраженіе какаго-либо самоочевиднаго факта, внѣшняго-ли то или внутренняго, но

¹⁾ См. подробнѣе въ кн. проф. *Милославскаго*: Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ, стр. 54—107.

²⁾ „Для индуса“,—пишетъ Мексъ Мюллеръ,—„мысль, что души людей, послѣ ихъ смерти, переселяются въ тѣла живыхъ существъ, животныхъ или даже растений, столь очевидна, что не подлежитъ даже и вопросу... Мнѣ кажется, что подобное мнѣніе столь естественно, что оно могло возникнуть воплію независимо у различныхъ народовъ...“ *Шесть системъ индійской философіи* М. Мюллера, перев. Николаева, М. 1901 г., стр. 96 (ср. подлинникъ: *The six systems of indian philosophy*, p. 137—8). Къ подобному-же мнѣнію *склонялся* (не болѣе, однако!) и покойный проф. *Милославскій* (ор. cit.), „При своемъ первоначальномъ происхожденіи“,—пишетъ онъ (стр. 347 и 350),—„идея душепереселенія выражаетъ съ одной стороны общечеловѣческую идею и желаніе безсмертія, а съ другой отражаетъ въ человѣческомъ умѣ общеміровой фактъ матеріальныхъ измѣненій и превращеній; она имѣетъ первоначально простой физическій смыслъ, опредѣляемый безсмертной природой человѣческаго существа и природой тлѣнныхъ преходящихъ вещей внѣшняго чувственнаго міра... Простой фактъ, показывавшій, что въ природѣ жизнь и смерть идутъ рука объ руку, что все, что только живетъ, рано-ли, поздно-ли умираетъ и неизбежно разрушается, а изъ смерти и разрушенія возникаетъ новая жизнь, возбуждалъ простую, такъ сказать, *панзоистическую* идею присутствія души въ каждой вещи“... Панзоизмъ привелъ къ *пантеизму*, пантеизмъ къ *эманации*, эманация къ *трансманації* (стр. 355). Таковъ генезисъ идеи душепереселенія, по *Милославскому*.

даже и косвенно на немъ не опирается. Скорѣе наоборотъ, она идетъ вопреки очевидности. Въ самомъ дѣлѣ, когда вѣрующій въ душепереселеніе утверждаетъ свое предшествующее существованіе въ различныхъ тѣлесныхъ, человѣческихъ, животныхъ или растительныхъ, формахъ, то вѣдь онъ при этомъ отнюдь не можетъ сослаться на свою память, или на свое сознаніе, которое не говоритъ ему ни о чемъ подобномъ,—по крайней мѣрѣ, не говоритъ отчетливымъ и принудительнымъ образомъ (а вѣдь это только и могло бы имѣть, въ данномъ случаѣ, доказательную силу). Съ другой стороны, что вѣра въ душепереселеніе отнюдь не есть какой-либо „всеобщій“ фактъ, — это доказывается уже тѣмъ простымъ соображеніемъ, что у тѣхъ-же самыхъ индійцевъ, у которыхъ, въ ихъ позднѣйшей исторіи, мы находимъ такое пышное развитіе ученія о душепереселеніи, на первой ступени, то-есть въ религіи Ригъ-Веды, мы не находимъ никакихъ слѣдовъ этого ученія.

Нѣтъ. Вопросъ здѣсь *есть* и, при томъ, именно въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія онъ поставленъ въ такія, исключительно благоприятныя, условія, которыя даютъ возможность, какъ бы путемъ *experimentum crucis*, указать, что именно вызвало идею о душепереселеніи въ сознаніи индійцевъ и обусловливало ея дальнѣйшую, медленную и сложную, конструкцію (эволюцію). Этого, впрочемъ, уже и заранѣе можно ожидать. Въ самомъ дѣлѣ, если въ индійскомъ религіозномъ сознаніи, въ продолженіе всего перваго періода, не было даже и намековъ на позднѣйшее ученіе о душепереселеніи, то, очевидно, въ немъ должны были произойти какія-либо глубокія и существенныя измѣненія, которыя именно и вызвали къ жизни это новое и, какъ всякое новое, первоначально „странное“ ¹⁾ ученіе.

Какіе-же именно факторы вызвали у древнихъ индійцевъ ученіе о душепереселеніи?

Намъ кажется, что, если не подробности ученія о душепереселеніи,—часто лишь съ трудомъ поддающіяся объясненію и при томъ, повидимому, совершенно случайныя,—то, во всякомъ случаѣ, его общая идейная основа могла бы

¹⁾ Ср. *вводную часть* приведеннаго выше обширнаго текста изъ *Chândogya-Upanishad*.

быть конструирована изъ двухъ принциповъ, опредѣляющихъ всю вообще жизнь и мысль религіознаго сознанія индійцевъ въ изучаемую нами эпоху: во первыхъ, изъ своеобразнаго пантеизма Упанишадъ и, во вторыхъ, изъ попытокъ мыслящихъ индійцевъ продумать до конца *нравственную проблему*,—частнѣе вопросъ о нравственномъ злѣ.

Пантеизмъ, сознающій себя и послѣдовательно проведенный, исключаетъ всякую мысль о посмертномъ существованіи человѣка, въ какой-бы то ни было формѣ, потому что исключаетъ мысль о душѣ, какъ самостоятельномъ началѣ духовныхъ явленій. Но пантеизмъ, дѣлающій уступки рѣалистическому міровоззрѣнію, — а таковъ именно, какъ мы знаемъ, и есть пантеизмъ Упанишадъ и всего вообще браманизма,—пантеизмъ, превращающійся, вслѣдствіе этого, въ эманатизмъ, неизбѣжно требуетъ, какъ своего логическаго дополненія, именно ученія о душепереселеніи. Въ самомъ дѣлѣ, что такое міръ, съ точки зрѣнія *такаго* пантеизма? Онъ есть не что иное, какъ градація (въ постепенно нисходящемъ порядкѣ отъ божества, какъ духовнаго центра, въ направленіи къ периферіи) *полуреальныхъ* существъ, то-есть существъ, хотя и реальныхъ, съ точки зрѣнія обычнаго, популярно - практическаго (эксотерическаго) сознанія, но совершенно лишенныхъ реальности съ точки зрѣнія сознанія высшаго философскаго (эсотерическаго), для котораго они не больше, какъ пустые призраки дремлющаго и тяжело грезящаго божества. Цѣль міроваго процесса, при такихъ предположеніяхъ,—пусть даже никогда недостижимая,—можетъ быть только одна: снятіе призраковъ, возвращеніе полуреальныхъ существъ въ лоно Единаго Реальнаго, отъ котораго они отпали. Однако, цѣль эта, вообще проблематичная, въ смыслѣ своей осуществимости (такъ какъ едва ли когда *все люди* превратятся въ философовъ и совершенно исчезнетъ „наивное“ сознаніе, непрестанно ставящее призраки),—цѣль эта, во всякомъ случаѣ, не можетъ быть осуществлена *всеми и разомъ*. Дѣло въ томъ, что, по мѣрѣ удаленія отъ центра къ периферіи, существа постепенно ухудшаются, такъ какъ та божественная основа, которою они существуютъ, хотя бы лишь въ качествѣ и формѣ призраковъ, какъ бы истончается въ нихъ, — подобно тому, какъ сучья и вѣтви на деревѣ становятся тоньше, по мѣрѣ его

развѣтвленія, или какъ свѣтъ слабѣетъ пропорціонально квадрату разстоянія отъ своего источника ¹⁾). При такомъ условіи, существа могутъ осуществлять свое конечное назначеніе, то-есть возвращаться въ лоно Первоисточника, лишь постепенно, по мѣрѣ восхожденія на высшія ступени существованія и, такъ сказать, нарощенія въ нихъ количества божественности, которая бы мало-по-малу возводила ихъ къ полному отождествленію съ божествомъ, вводила-бы ихъ въ божество, какъ сила притяженія вводитъ полноводную рѣку въ море. Нужно сначала, и въ сферѣ живыхъ существъ, послѣдовательно пройти три различныхъ круга (*первый кругъ*: растенія, насѣкомыя, животныя, парій; *второй кругъ*: двѣ среднія касты, кшатріи и ремесленники или, вообще, люди; *третій кругъ*: боги и богоподобныя существа, въ число которыхъ входятъ такъ-же брамины, аскеты, и йогины), чтобы затѣмъ, чрезъ космическія сферы, свѣтлымъ „путемъ боговъ“ (о немъ рѣчь была выше) подняться къ Брамъ-Атману и слиться съ нимъ. Здѣсь-то и открывается предъ нами необходимость *очищающаго душепереселенія* (*самсары*,—зародышъ новѣйшей трансформаци, эволюціи и т. д.), которое, является, такимъ образомъ, логически-необходимымъ слѣдствіемъ эксотерического пантеизма, проникающаго браманизмъ.

Вторымъ факторомъ, обусловливающимъ зарожденіе и развитіе у индійцевъ ученія о душепереселеніи была, какъ мы сказали, попытка индійцевъ изучаемой нами эпохи продумать до конца,—добавимъ, продумать съ новой, пантеистической точки зрѣнія,—идею нравственнаго міропорядка. Что эта послѣдняя идея стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ такой или иной постановкѣ въ религіозномъ сознаніи идеи Божества (то-есть къ теологіи собственно), что ученіе о Божествѣ, даже и своими тончайшими оттѣнками, уже отражается въ сознаніи нравственномъ,—это очевидно уже и само по себѣ и подтверждается исторією сознанія, какъ индивидуальнаго, такъ и общественно-историческаго. Такъ было и въ Индіи. Ея зачаточный теизмъ (выраженный въ ученіи о Дьяусѣ и потомъ Варунѣ), какъ и всякій вообще теизмъ, хотя и наталкивался на вопросъ о нравственномъ элѣ (въ

¹⁾ Сравненія *Гартмана*: Das religiöse Bewusstsein etc. 311.

его двухъ главныхъ моментахъ: откуда зло и какъ совершается воздаяніе), но еще не имѣлъ никакихъ побужденій прибѣгать, для его разрѣшенія, къ чему-либо подобному ученію о душепереселеніи. Зло *не отъ Бога* (оно есть вольная вина предъ богомъ самаго человѣка) и Богъ, праведный и справедливый, за него воздастъ, хотя мы и не знаемъ, какъ: таковъ, въ общихъ чертахъ, отвѣтъ этого примитивнаго теизма,—отвѣтъ, какъ видимъ, очень близкій къ отвѣту Откровенія. Не то въ дальнѣйшей исторіи. По мѣрѣ того, какъ теистическая идея затемнялась въ религіозномъ сознаніи индійцевъ, зло все болѣе и болѣе стали вмѣнять самому божеству: боги позднѣйшей индійской мифологіи (типъ—Индра) не только причиняютъ зло, но и сами уже очень предосудительны съ нравственной точки зрѣнія; Праджапати (въ періодъ Браманы) уже прямо „творитъ“ зло, даже въ самомъ его первоисточникѣ,—„творитъ“ злаго духа, хотя сейчасъ-же и раскаивается въ этомъ, какъ бы спохватившись, что сдѣлалъ ошибку; наконецъ, Брама-Атманъ, подпадая обольщеніямъ Майи, „творитъ“ все міровое зло, ибо „творитъ“ міръ, который есть зло... Однако, богъ, творящій зло, есть уже слишкомъ *нечестивое* ученіе, чтобы имъ могло не смущаться даже и мало развитое религіозное сознаніе. Правда, браманизмъ объявляетъ это зло, какъ и весь міръ, призракомъ, совершенно чуждымъ реальности, а Брамму-Атману стоящимъ выше добра и зла, чѣмъ какъ бы уже заранѣе снимаетъ съ него всякую отвѣтственность за зло. Но вѣдь если не для философско-эзотерическаго, то для практическо-эзотерическаго („наивнаго“) сознанія, фактически продолжаютъ существовать и реальный міръ и категоріи добра и зла, а слѣдовательно для этого сознанія остаются во всей силѣ и роковые вопросы о происхожденіи зла, о воздаяніи,—вообще вопросы о нравственномъ міропорядкѣ и его законахъ. Даже больше: эти вопросы вырастаютъ въ своей неотступности и силѣ, коль скоро божество, поставленное „выше добра и зла“, оказывается безучастнымъ, какъ бы неприкосновеннымъ къ нимъ. Откуда зло, если въ немъ не повиненъ самъ человѣкъ, *уже рождающийся во злѣ*, и если, съ другой стороны, мы не можемъ для него искать объясненія въ божествѣ, вообще стоящемъ далеко отъ всякихъ человѣческихъ различій между добромъ и зломъ? Совер-

шается-ли человѣку воздаяніе за „дѣла“ его, когда и гдѣ, если здѣсь мы часто видимъ полнѣйшее несоотвѣтствіе между „дѣлами“ и участью человѣка? Вотъ на эти-то вопросы и отвѣчаетъ ученіе о душепереселеніи. Если человѣкъ не совершалъ зла въ этой жизни, то его злая участь должна найти разгадку въ его прежней жизни, — жизни въ иныхъ образахъ и существахъ ¹⁾. Если „дѣла“ его не находятъ возмездія здѣсь, въ этой жизни, то они найдутъ его въ послѣдующей жизни человѣка, — въ иныхъ формахъ существованія ²⁾. Такимъ образомъ, *ученіе о душепереселеніи, разсматриваемое съ нравственной точки зрѣнія, есть не что иное, какъ пантеистическое преломленіе общечеловѣческой идеи нравственнаго міропорядка*. Идея грѣха, оторванная отъ теистической почвы и, поэтому, не развившаяся въ ученіе о грѣхѣ первоюродномъ и наслѣдственномъ, передаваемомъ отъ одного человѣка къ другому, явилась здѣсь подъ формою ученія о предшествующихъ перерожденіяхъ *того-же* человѣка. Съ другой стороны, ученіе о воздаяніи, оторванное отъ теистической идеи, превратилось въ теорію послѣдующихъ, очистительныхъ душепереселеній. Въ обоихъ случаяхъ предъ нами прозрѣніе истины живымъ непосредственнымъ сознаніемъ и чувствомъ, но подвергнутое раціоналистической (то-есть желающей *все* безъ остатка *разъяснить*) переработкѣ и облеченное, за недостаткомъ полной ясности, въ мифологическую форму.

Итакъ, пантеизмъ или, точнѣе, эманатизмъ и отрѣшенный отъ теистической основы раціонализмъ, направленный на вопросъ о нравственной законмѣрности, то-есть на вопросъ о причинахъ и слѣдствіяхъ нравственнаго зла: вотъ

¹⁾ Это—общее, непререкаемо-твердое и доселѣ неизмѣнно-живое убѣжденіе всѣхъ правовѣрныхъ браманистовъ. Дейсенъ (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 2. 282, примѣч.) рассказываетъ, что однажды, когда онъ былъ въ Индіи (декабрь, 1892 г.), къ нему, вмѣстѣ съ другими, пришелъ старый, едва прикрытый одеждою, *пандитъ*, — пришелъ ошущю, такъ какъ, говорили, что онъ совѣмъ слѣпъ. Когда Дейсенъ участливо спросилъ старика о причинѣ слѣпоты, онъ, ин минуты не колеблясь и не измѣняя своему хорошему настроенію духа, отвѣтилъ: „причина—какое-нибудь, совершенное въ одно изъ прежнихъ рожденій, преступленіе“.

²⁾ Въ позднѣйшихъ текстахъ (особенно въ *Законахъ Ману*, кн. XII) подробно указано, *кому, за что именно* и *какая* предстоитъ посмертная участь. Подробности см. у *Милославскаго*, *op cit.*, стр. 82—86 и др.

главнѣйшіе факторы, вызвавшіе къ сознанію индійцевъ идею душепереселенія и обусловливавшіе ея дальнѣйшее развитіе. И такъ какъ ученіе о душепереселеніи, равно какъ и эти, вызвавшіе его, факторы, очевидно, могли возникнуть и сложиться лишь на почвѣ *экзотерическаго пантеизма*, а не *эзотерическаго*, для котораго они не имѣютъ никакого смысла, то, съ нѣкоторымъ правомъ, мы можемъ разсматривать его, какъ *теодицею отвлеченнаго пантеистическаго Брами-Атмана*, исходившую изъ непосредственнаго религіозно-нравственнаго сознанія, которымъ жила масса и которое хранило въ себѣ, въ постулятивной формѣ, живые ростки истины.

Алексѣй Введенскій.
