



БРАМАНИЗМЪ ¹⁾.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ И ПОСЛѢДНЯЯ.

I.

Браманистическія философскія школы, какъ саморазложеніе непосредственной религіозной философіи браманизма.

Упанишады, главный авторитетъ браманистовъ, ихъ „священное писаніе“, какъ мы видѣли выше, не есть компактное и органически-цѣлостное произведеніе, проникнутое однимъ духомъ и оживленное одною идеею, но представляетъ изъ себя скорѣе рядъ разнородныхъ наслоеній мысли, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ различнымъ эпохамъ и различнымъ составителямъ. Вслѣдствіе этого, рано или поздно, но неизбежно должно было начаться въ этомъ внѣшне-механическомъ агломератѣ идеи внутреннее, идейное саморазложеніе—на основные составные элементы. И оно дѣйствительно началось и постепенно прогрессировало, по мѣрѣ движенія исторіи браманистической мысли. Ея отдѣльные слои или моменты, обособившись и начавъ жить относительно-самостоятельною жизнью, и послужили основою для столь популярныхъ *философскихъ школъ Индіи*. Эти школы, равно какъ и созданныя ими системы разлагаютъ непосредственную пантеистическую философію браманизма на ея основные элементы,—подобно тому какъ призма разлагаетъ лучъ блага свѣта на его составные цвѣта. Здѣсь мы видимъ самые разнообразныя отбѣнки мысли, начиная отъ грубѣйшаго ма-

¹⁾ *Окончаніе*. См. Окт. кн.

теріалізма и атензма до утонченнѣйшаго идеализма и тензма. При этомъ браманистическое религіозное сознаніе не могло, конечно, ко всѣмъ системамъ относиться одинаково, но однѣ признало *согласными или, по крайней мѣрѣ, согласимыми съ своимъ основнымъ „непогрѣшимымъ“ авторитетомъ, системами правозвѣрными, ортодоксальными* (шесть системъ перечисляемыхъ сейчасъ ниже), другія-же, какъ *несогласныя и несогласимыя съ этимъ авторитетомъ*, отвергло, признавъ ихъ *неправозвѣрными, гетеродоксальными* (изъ нихъ главныя джайнизмъ и буддизмъ ¹⁾).

Что касается вопроса о времени возникновенія: организаціи и расцвѣта этихъ школъ, то, какъ большинство вопросовъ о хронологическихъ датахъ въ области исторіи индійскаго религіознаго сознанія, и этотъ вопросъ, при современномъ состояніи знаній, не можетъ быть рѣшенъ съ точностію,—да, можетъ быть, и никогда не выступитъ изъ состоянія рѣшенія лишь гипотетическихъ. Дѣло въ томъ, что зарожденіе и организація этихъ школъ носили сначала *безличный* характеръ и лишь позднѣ ихъ исторія была связана съ именами тѣхъ или иныхъ выдающихся мыслителей, которыхъ,—конечно, совершенно неточно,—стали усвоять названіе „основателей школъ“. Собственно говоря, это отнюдь не основатели, но лишь систематизаторы, изложившіе основоположенія „системъ“ въ *сутрахъ*, діаскевасты, и—самое большее—реформаторы традиціонныхъ системъ. Всѣ эти „основа-

¹⁾ *Deussen: Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentare des Çankara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpuncte des Çankara aus. Leipzig, 1883. S. 19 folg.* Лучшимъ изслѣдованіемъ о философскихъ системахъ Индіи въ настоящее время является обширное изслѣдованіе *Max'a Müller'a: The six systems of Indian philosophy. New York and Bombay. 1899, XXI + 618*, въ концѣ книги превосходно составленный *Index* (изслѣдованіе Макса Мюллера переведено и на русскій языкъ г. *П. Николаевымъ* подъ заглавіемъ: *Шесть системъ индійской философіи*, М., 1901, стр. 397,—къ сожалѣнію, переводъ далеко и далеко не безупречный; *индекса* нѣтъ). Изслѣдованіе Макса Мюллера, въ достаточной мѣрѣ, снабжено библиографическими указаніями (хотя иногда не точными) и настолько полно, что намъ рѣшительно нѣтъ необходимости входить здѣсь въ частности (тѣмъ болѣе, что книга Макса Мюллера, какъ мы сказали, переведена уже и на русскій языкъ). Нѣкоторыя дополнителныя (къ Макс Мюллеру) библиографическія указанія мы дѣлаемъ ниже.

тели“ жили сравнительно поздно. Такимъ образомъ, если мы будемъ опредѣлять возникновеніе школъ въ зависимости отъ времени жизни ихъ мнимыхъ „основателей“, то намъ придется относить ихъ къ очень позднему времени. Если-же, напротивъ, станемъ разыскивать ихъ идейные зародыши въ предшествующей этимъ „основателямъ“ коллективно-творческой работѣ философствующаго ума Индіи, то должны будутъ признать эти школы современными самимъ Упанишадамъ. Несомнѣнно одно, что уже въ Упанишадахъ даны зародыши системъ, которые, будучи восприняты и выношены сродными (конгеніальными) мыслителями и затѣмъ переживъ рядъ философскихъ эволюцій, каждый въ *своей* школѣ, явились уже затѣмъ въ исторіи тѣмъ, что они есть въ своихъ, доступныхъ европейскимъ ученымъ, памятникахъ, при чемъ, какъ гадаютъ ученые, и самые эти памятники (по крайней мѣрѣ большая часть изъ нихъ) имѣли двѣ редакціи: позднюю, которую въ большинствѣ случаевъ можно точно датировать, и болѣе древнюю, уходящую въ неопредѣленную даль устнаго преданія ¹⁾).

¹⁾ „Въ Индіи“,—пишетъ *Макс Мюллеръ* (op. cit., русск. пер., стр. 273),— „намъ приходится довольствоваться тѣмъ немногимъ, что мы знаемъ: хронологіей не лтъ, а хронологіей мысленія“. И еще (стр. 71—2, 83, 85, passim): „Всѣ идеи, метафизическія, космологическія и иныя, появились въ Индіи въ большомъ изобиліи безъ всякой системы и представляли настоящій хаосъ. Мы не должны предполагать, чтобы эти идеи слѣдовали одна за другой въ хронологическомъ порядкѣ. И тутъ болѣе вѣрнымъ ключемъ разгадки будетъ не Nacheinander, а Nebeneinander. Нужно помнить, что эта древнѣйшая философія существовала долго, не будучи фиксирована въ писанной литературѣ, что для защиты ея не было ни контроля, ни авторитета, ни общественнаго мнѣнія. Всякое поселеніе, Асгата, было отдѣльнымъ міромъ, часто не было самыхъ простыхъ средствъ сообщенія, рѣкъ или дорогъ. Удивительно, что несмотря на всѣ эти условія мы всетаки находимъ столько единства въ многочисленныхъ догадкахъ относительно истины. Мы обязаны этимъ, какъ утверждаютъ, Рагашрага, т. е. людямъ, передававшимъ преданіе и наконецъ собравшимъ все, что только можно было спасти. Было бы ошибкой думать, что существовало непрерывное развитіе въ различныхъ значеніяхъ, принимаемыхъ такими значительными терминами, какъ Праджапати, Брахманъ и даже Атманъ. Будетъ гораздо болѣе согласно съ тѣмъ, что мы знаемъ объ умственной жизни Индіи изъ Vrahitmanas и Упанишадъ, допустить существованіе большаго количества умственныхъ центровъ, разсѣянныхъ по всей странѣ, въ которыхъ бывали вліятельные защитники тѣхъ или иныхъ взглядовъ.... Но если въ періодъ Vrahitmanas и Упанишадъ намъ приходится проби-

Вотъ перечень этихъ школъ (и системъ) вмѣстѣ съ именами ихъ „основателей“—въ порядкѣ ихъ нисходящей ортодоксальности.

1. *Карма*-или *Пурва-Миманза* или, какъ это принято у туземныхъ ученыхъ, просто *Миманза*, то-есть философія „дѣль“ (ученіе объ обязанностяхъ и воздаяніи за нихъ), усвояемая, какъ своему „основателю“, философу *Джаймини*¹⁾.

вать себѣ дорогу среди религиозныхъ и философскихъ идей, чрезъ непроходимую чащу ползучихъ растений, то при приближеніи къ слѣдующему періоду, характеризующимися упорными попытками яснаго и систематическаго мышленія, путь становится легче. Мы не должны думать, что и тутъ мы уже найдемъ въ различныхъ философскихъ системахъ правильное историческое развитіе. Сутры или афоризмы, представляющія отрывки шести системъ философіи, совершенно отдѣльныхъ одна отъ другой, не могутъ считаться первыми попытками систематическаго изложенія; онѣ представляютъ скорѣе суммированіе того, что развилось въ теченіи многихъ поколѣній изолированныхъ мыслителей... Если принять во вниманіе положеніе философскаго мышленія въ Индіи, какъ оно изображается въ *Brahmanas* и *Упанишадахъ* и потомъ въ каноническихкихъ книгахъ буддистовъ, мы не будемъ удивляться тому, что до сихъ поръ всѣ попытки опредѣленія дать шести признанныхъ философскихъ системъ и даже ихъ взаимнаго отношенія были неудачны... .. Потому мы будемъ не далеко отъ истины, если припишемъ образованіе шести философскихъ системъ періоду отъ Будды (пятой вѣкѣ) до Асоки (третьей вѣкѣ), хотя и допускаемъ, въ особенности относительно *Ведантъ*, *Самкхін* и *Юги*, продолжительное предварительное развитіе, восходящее чрезъ *Упанишады* и *Brahmanas* до гимновъ *Ригъ*—*Веды*“.—По нашему мнѣнію, въ *хронологіи браминистическаго мышленія* слѣдуетъ различать (и этого различія совершенно достаточно) слѣдующія три ступени: 1) ступень *непосредственнаго философствованія*, заложеннаго уже въ *Упанишадахъ*; 2) ступень *образованія сутръ*, то-есть краткихъ, но содержательныхъ формулъ („строчекъ“), выражающихъ сущность или основныя тезисы „системы“; 3) ступень составленія философскихъ *комментаріевъ* къ этимъ сутрамъ. Первая ступень относится къ *до-буддийской эпохѣ* въ исторіи браминизма; вторая—къ непосредственно *послѣ — буддийской эпохѣ* (по пяти вѣковъ до и послѣ Р. Хр.); третья, начавшись въ V—VI вв. послѣ Р. Хр. достигаетъ до нашихъ дней.

¹⁾ *Джаймини*, вѣроятно, современникъ *Бадарайяны*, то-есть жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. Но до чего здѣсь шатка хронологія — это можно видѣть изъ слѣдующихъ строкъ Макса Мюллера (op. cit., стр. 172 — 3 passim): „Индусы различаютъ *Purva-Mimamsa* и *Uttara-Mimamsa*. *Веданту* они признаютъ *Uttara-Mimamsa*, т. е. позднѣйшей, а *Мимамсу Джаймини Purva*, т. е. старшей. Эти названія, однако, не предполагаютъ, какъ, по видимому, полагалъ Кольбрукъ, что *Purva-Mimamsa* старше по времени, хотя, дѣйствительно, ее иногда называютъ *Praki*, предыдущей... Я не

2. *Шарирака*—или *Уттара-Миманза* или, чаще, *Веданта*, то-есть философія вѣроученія (теоретической части Упанишадъ), усвояемая, какъ своему „основателю“, Бадарайянъ 1).

3. *Йога*, усвояемая, какъ своему „основателю“, *Патанд-*

хочу, однако, идти такъ далеко, чтобы признавать первенство во времени Веданты: то обстоятельство, что Бадарайяна цитируетъ Джаймини, для хронологіи не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ и Джаймини тоже цитируетъ Бадарайяну“... Какъ, въ самомъ дѣлѣ, все это шатко!

1) Знаменитый комментаторъ *Веданта-сутръ* (догматика школы), *Шанкара* жилъ, вѣроятно, въ концѣ VIII и началѣ IX вѣк. по Р. Хр., а предполагаемый авторъ (собираатель) самыхъ сутръ, *Бадарайяна*, жилъ двумя или тремя столѣтіями раньше (опять-таки лишь *вѣроятію!*). См. *Deussen*: Das System des Vedānta, S. 25—6. *Максъ Мюллеръ*, op. cit., стр. 104. Даты какъ видимы, опять не особенно точныя. Главнымъ источникомъ (первоисточникомъ) для изученія этой „школы“ или „системы“ служить, конечно, комментарий *Шанкары*, существующій въ нѣмецкомъ переводѣ *Дейссена* (Die Sūtra's des Vedānta oder die Ćārīraka-Mīmānsā des Bādārāyana nebst dem vollständigen Commentare des Ćankara aus dem Sanskrit übersetzt von dr. Paul Deussen, Leipzig, 1887) и *Тибо* (George Thibaut—The Vedānta-Sūtra's with the commentary of Ćankaracarya, transtated. 1890, Sacred Books of the East, t. XIX suiv.). Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ извѣстный индологъ *Бартъ* (Barth) отдаетъ переводу Тибо даже преимущество предъ переводомъ Дейссена. М. *Thibaut*,—пишетъ онъ,—principal du Benares College, a publié le premier volume d'une traduction anglaise, qui ne fait pas double emploi avec celle de M. Deussen. Sans être aussi péniblement littérale que cette dernière, elle serre le texte de très près, et si, comme celle de M. Deussen, elle suit l'interprétation de Ćankara, dont le commentaire est également traduit, l'auteur a eu soin, dans les notes et dans une longue et très remarquable introduction de faire une part suffisante aux interprétations rivales. См. въ *Revue de l'histoire des religions*, t. 27, 1893. Но это отнюдь не отнимаетъ, конечно, у перевода Дейссена его первоклассныхъ научныхъ достоинствъ, согласно отмѣчаемыхъ критикою.—Лучшимъ изъ *вторыхъ* источниковъ служитъ книга того-же *Дейссена*: Das system des Vedānta, такъ-же въ высокой степени сочувственно отмѣченная критикою. Такъ *Colinet* (въ *Le Muséon*, t. V, 1886, pp. 264—270), вмѣстѣ съ *Jacobi* (Deutsche Literaturzeitung, 1883, n^o 50) и *Garbe* (Göttingische gelehrte Anzeigen, Juli, 1883), хвалятъ точность перевода въ книгѣ, любовь къ предмету, способность проникаться философіею Веданты, хотя и подчеркиваетъ,—вопреки Дейссену,—невѣроятность болѣе поздняго происхожденія Веданты сравнительно съ другими ортодоксальными школами (полемика съ другими системами, и по мнѣнію Колиня, какъ по мнѣнію Макса Мюллера, сама по себѣ еще не доказываетъ первенства во времени послѣднихъ, такъ какъ въ первоисточникахъ мы, несомнѣнно, имѣемъ здѣсь множество позднѣйшихъ интерполяцій).

жали,—нѣчто вродѣ философскаго руководства къ познанію пути восхожденія къ единенію съ Божествомъ ¹⁾.

4. *Вайсешика Канады*—натурфилософія браманизма, слагающаяся, главнымъ образомъ, изъ ученія о матеріальныхъ элементахъ сущаго (атомахъ) и классификаціи существъ (по категоріямъ: субстанціи качества, дѣйствія и проч. ²⁾.

5. *Санкья Капила*, система насквозь дуалистическая и реалистическая, слагающаяся изъ ученія о первоначальности и оживляющихъ ее элементарныхъ духахъ ³⁾.

6. *Ньяя Готама* (въ отличіе отъ *Гаутама* Будды), система логики, нѣчто вродѣ общей философской пропедевтики ко всѣмъ системамъ, независимо отъ ихъ содержанія и степени ортодоксальности. У туземныхъ ученыхъ всего чаще она присоединяется, въ качествѣ общей философской методологіи, къ Вайсешикѣ ⁴⁾.

Таковы эти шесть знаменитыхъ системъ. Собственно *правовѣрными* или *ортодоксальными* признаются лишь двѣ первыхъ школы, послѣднія-же четыре считаются, такъ сказать, *полу-правовѣрными* или, что тоже, *полу-еретическими* ⁵⁾.

Само собою понятно, что отнюдь не всѣ перечисленныя системы имѣютъ значеніе для изученія дальнѣйшаго развитія или, точнѣе, *саморазложенія* браманизма, и во всякомъ случаѣ не всѣ имѣютъ значеніе одинаковое. Здѣсь можно различать три основныхъ, „типовыхъ“ формы систематической браманистическо-философской мысли, на которыя разлагалась непосредственная философія Упанишадъ, или точнѣе *три основныхъ направленія*, въ какихъ развивалась фи-

1) Время жизни Патанджали относятъ ко II в. до Р. Хр. Но это—гипотетичнѣйшая изъ гипотезъ (ср. у *Макса Мюллера*, *op. cit.*, стр. 272 слѣд.). Литература у *Макса Мюллера*.

2) Сутры, усвояемыя *Канадѣ*, не позднѣе VI в. по Р. Хр. Ср. *Максъ Мюллеръ*, *op. cit.* 379—380. Дата, какъ видимъ, опять гипотетичная и при томъ крайне неопредѣленная.

3) Сутры, связанныя съ именемъ *Капила*, въ настоящее время относятся къ очень позднему времени (XIII или XIV вв. по Р. Хр.). Но отъ этой, позднѣйшей редакціи Сутръ Санкьи слѣдуетъ, повидимому, отличать другую, равнѣйшую, хотя и неизвѣстную, какой именно эпохи. Ср. *Максъ Мюллеръ*, 191—192.

4) *Готама* былъ, какъ кажется, современникомъ *Канады*, то-есть, какъ и онъ, жилъ въ V—VI вв. по Р. Хр. (*Максъ Мюллеръ*, 314).

5) Ср. у *Вл. С. Соловьева*: „Индійская философія“ (въ словарѣ Брокгауза).

лософская дѣятельность Индійскихъ школъ: 1) *Направленіе монистическо-идеалистическое* (двѣ Веданты); 2) *Направленіе дуалистическо-реалистическое* (Санкья-Вайсешика) и, наконецъ, 3) *Направленіе мистико-объединительное* (Йога) ¹⁾.

Характеризуемъ каждое изъ этихъ направленій въ общихъ чертахъ, поскольку это необходимо для уясненія движенія религиозной мысли въ браманнистической Индіи.

II.

Монистическо-идеалистическое направленіе философской мысли въ браманнистической Индіи (двѣ Веданты).

Миманза—изслѣдованіе, разсмотрѣніе, изысканіе—можетъ быть направлена на „откровенное“ ученіе или о „дѣлахъ“ или о знаніи (=вѣрѣ) и, при томъ, сначала о дѣлахъ, а потомъ о знаніи, такъ какъ въ самихъ Ведахъ ученіе о „дѣлахъ“, изложенное въ *Браманакхъ*, предваряетъ ученіе о знаніи, изложенное въ *Упанишадахъ*. Такимъ образомъ, уже самымъ составомъ Ведъ такъ сказать предрѣшено существованіе *двухъ Миманзъ*, первой и второй, первоначальной и позднѣйшей, *Пурва-Миманзы* и *Уттара-Миманзы*.

Если мы обратимъ вниманіе на предметъ и составъ *Пурва-Миманзы*, то найдемъ здѣсь очень мало философскаго, въ собственномъ смыслѣ слова: „Платону и Канту“,—говоритъ Максъ Мюллеръ,—„тутъ нечему было бы научиться“ ²⁾. Но за то *по методу* *Пурва-Миманзы*, съ полнымъ правомъ, мо-

¹⁾ Дѣленіе браманнистическихъ философскихъ школъ на *монистическія* (*advaita*—Веданта) и *дуалистическія* (*dvaita*—Санкья), кажется, вошло уже въ науку прочнымъ достояніемъ (см., наприм., у Schübel'я: *Le Vāmāyana au point de vue religieux, philosophique et morale*. Paris, 1888 въ *Annales du Musée Guimet*, tome treizième pp. 167—172). Но, намъ кажется, что послѣдовательность требуетъ (что мы и дѣлаемъ), что бы и третье изъ основныхъ направленій философствующей браманнистической Индіи (Йога) было разсматриваемо подъ тѣмъ-же угломъ зрѣнія и тогда, конечно, оно опредѣлится (какъ и опредѣлено у насъ) именно какъ направленіе *мистикообъединительное*, проходящее серединою между *абстрактно-идеалистическимъ монизмомъ* Веданты и *материалистическимъ реализмомъ* Санкьи (въ ней, какъ увидимъ ниже, идеалистическій моментъ имѣетъ значеніе почти лишь номинальное).

²⁾ *Максъ-Мюллеръ*: Шестъ системъ индійской философіи, стр. 176.

жесть занимать мѣсто рядомъ съ Уттара-Миманзой, такъ какъ и она, какъ эта послѣдняя, и даже быть можетъ съ большею строгостью, стремится руководствоваться, въ своихъ изысканіяхъ, детально выработанными критеріями и приѣмами познанія (такъ называемыя *Pramana's*, числомъ пять: непосредственное воспріятіе, выводъ, сравненіе, гипотеза или предположеніе, и авторитетъ писанія или достовѣрнаго свидѣтеля, — Уттара-Миманза принимаетъ только три *Pramana's*: воспріятіе, выводъ и авторитетъ). Поэтому, обѣ Миманзы прежде всего самими туземцами, а вслѣдъ за ними и европейскими учеными издавна разсматривались, какъ одно неразрывное цѣлое ¹⁾.

Не смотря на прозаичность своего предмета и неизбѣжную, вслѣдствіе этого, бѣдность содержанія, Пурва-Миманза, въ извѣстномъ смыслѣ, выдержаннѣе, однороднѣе, такъ сказать стилинѣе Уттары-Миманзы. Какое воздаяніе и за какое дѣло выпадаетъ на долю человѣка и почему именно это а не другое?—вотъ вопросъ, который занимаетъ Джанмини и его послѣдователей. И всѣ усилія направлены къ тому, чтобы найти въ этомъ соотношеніи „дѣлѣ“ и ихъ награды или наказаній строгую правильность, безъизъятную законмѣрность, исключаящую всякій и чей-бы то ни было произволь, даже божественный. Выражая мысль школы въ терминахъ позднѣйшей европейской философіи, можно сказать такъ: *связь между дѣломъ и воздаяніемъ за него, по ученію Пурва-Миманзы, не синтетическая, но аналитическая, такъ что взоръ, достаточно проникательный, изоциренный философски, въ каждомъ „дѣлѣ“ могъ бы безошибочно прочесть его слѣдствія, уже скрытыя въ немъ, результаты, которые послѣдуютъ за „дѣломъ“ неизбѣжно, опредѣляя съ неумолимою неуклонностію дальнѣйшую судьбу человѣка—до отдаленнѣйшихъ предѣловъ*. Представляя, не смотря на бѣдность темъ и монотонность ихъ варіацій, интересъ живой и непосредственный,—ибо кто-же, въ самомъ дѣлѣ, можетъ оставаться равнодушнымъ къ своей послѣдующей судьбѣ, когда ее берутся протолковать безошибочно?—представляя такой интересъ, Пурва-Миманза, въ тоже время, представляетъ, для характеристики того направленія, въ какомъ шла философская мысль Ин-

¹⁾ Ibid., стр. 185.

дін, желавшая непоколебимо твердо стоять на почвѣ „откровенія“, интересъ и болѣе общій: она показываетъ, что Веданта первоначально была вполне вѣрна себѣ. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что въ Пурва-Миманзѣ мы имѣемъ предъ собою чистѣйшій детерминизмъ, который въ практической философіи является необходимымъ выраженіемъ, служить, такъ сказать, лишь обратною стороною послѣдовательнаго и себѣ вѣрнаго пантеизма: между „дѣлами“ и ихъ плодами въ Пурва-Миманзѣ признается связь аналитически-необходимая и нерасторжимая именно потому, что безличное и несвободное божество не въ силахъ внести въ это соотношеніе ничтожныхъ измѣненій, какъ не можетъ внести его и человекъ, являющійся, въ предѣлахъ такого міросозерцанія, лишь моментомъ причинно-необходимыхъ сцѣпленій „дѣлъ“. Такимъ образомъ, въ Пурва-Миманзѣ мы еще всецѣло удерживаемся на ортодоксально-браманистической почвѣ ¹⁾.

Не то уже мы видимъ въ Уттара-Миманзѣ. Вся ея исторія есть, въ сущности, не что иное, какъ попытка внести поправку въ эту жестокую философію пантеистическаго детерминизма. Шанкара, комментаторъ Бадарайяны, съ именемъ котораго связана школа, правда, хочетъ оставаться строгимъ, ортодоксальнымъ ведантистомъ, поборникомъ неуклоннаго монизма (*advaita*). Но его позднѣйшіи продолжатель или, точнѣе, соперникъ и даже противникъ, Рамануга, внести въ монистическое міропониманіе основателя или, по крайней мѣрѣ, главнаго представителя школы очень существенныя поправки въ смыслѣ философіи *дуализма* (теизма и философіи свободы). И это очень симптоматично и характерно для исторіи школы,—поскольку Рамануга служить выразителемъ болѣе или менѣе общаго настроенія ведантистовъ, того, что называютъ духомъ времени.

¹⁾ См. подробнѣе у Макса Мюллера, *op. cit.*, 183—4. Тезисъ Джаймини Макс-Мюллеръ формулируетъ такъ: „всѣ дѣла, какъ дурныя, такъ и хорошія, производятъ свои собственные результаты или, говоря иными словами, *Богъ не необходимъ для моральнаго управленія міромъ*“. За этотъ тезисъ нѣкоторые ученые готовы были назвать Джаймини *атеистомъ*. Однако,—замѣчаетъ Макс Мюллеръ,—„конечно, это не атеизмъ, а скорѣе попытка оправдать Бога отъ обвиненій въ жестокости и несправедливости, часто предъявляемыхъ къ Нему, попытка оправданія мудрости Божіей,—*древняя теодицея*“. По нашему-же, это просто—*логика пантеизма*.

Припомнимъ прежде всего основной тезисъ браманизма, который, въ тоже время, есть и основной тезисъ Утара-Минманзы, она-же и Веданта (какъ философская школа).

„Основная мысль Веданты“,—такъ формулируетъ свой тезисъ, въ заключеніи обширнаго изслѣдованія философіи Веданты, Дейсенъ ¹⁾,—„основная мысль Веданты, какъ она, въ кратчайшей формѣ, выражается въ словахъ Ведь *tattvam asi* ²⁾, это—ты, и *aham brahma asmi* ³⁾, я—Брама, есть положеніе о тождествѣ *Брамы и души*, которое говоритъ, что Брама, то-есть вѣчный принципъ бытія, сила, которая творитъ, сохраняетъ и снова вбираетъ (*zurückzieht*, втягиваетъ) въ себя міры, тождественна съ *Атманомъ*, самостію или душою, то-есть тѣмъ въ насъ, что мы, при правильномъ познаніи, познаемъ, какъ свое внутреннее и истинное существо. *Эта душа въ каждомъ изъ насъ есть не часть, не изліяніе Брамы, но вполне и всецѣло самъ вѣчный и недѣлимый Брама*“.

Этотъ тезисъ, однако, противорѣчитъ не только опыту, который показываетъ, что каждый индивидуальный атманъ существуетъ своею, относительно независимую жизнью и подпадаетъ своей собственной участи, но въ сущности и „откровенію“, которое такъ-же усваиваетъ имъ относительно самостоятельное существованіе и не только *здѣсь*, но и *тамъ*—когда заставляетъ ихъ по смерти странствовать, переселяться изъ тѣла въ тѣло, перерождаться или перевоплощаться, сообразно заслугамъ каждой, прежде чѣмъ онѣ достигнутъ *слиянiя* съ Брамой. Это противорѣчіе, разъ оно начало смущать мысль правовѣрныхъ ведантистовъ, явилось въ ихъ философствующемъ сознаніи тѣмъ духовнымъ ферментомъ, который мало-по-малу неизбежно привелъ его, въ концѣ концовъ, къ уступкамъ реалистическому міропониманію и, соотвѣтственно этому, тенстическимъ постулатамъ. Всего яснѣе это выразилось въ ученіи объ *Шиварі* (*Īvara*), личномъ божествѣ, „второмъ“ въ отношеніи къ безлично-трансцендентному Брамѣ-Атману. Уже Упанишады

¹⁾ *Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana etc.*, S. 487.

²⁾ *Chāndogya-Upanishad* 6, 8, 7.

³⁾ *Bṛihadāraṇyaka-Upanishad* 1, 4. 10.

различаютъ Брамѹ *высшаго*, безъ-аттрибутнаго (*attributlos*) и Брамѹ *низшаго*, съ атрибутами (*attributhaft*), при чемъ *этомъ* послѣдній разсматривается нерѣдко какъ откровеніе *того*, почему и называется „первороднымъ“ ¹⁾. Но Веданта или Уттара-Миманза, опираясь на сравнительно немногія и, главное, недостаточно рѣшительныя „свидѣтельства“ Упанишадъ, перерабатываетъ концепцію втораго или низшаго Брамѹ въ развитую концепцію личнаго *Ишвары*, которому и усваиваетъ очень большое значеніе въ системѣ своихъ вѣрованій, — настолько большое, что предъ нимъ самъ высшій Брами, уже отступаетъ въ тѣнь и получаетъ лишь номинальное существованіе. Въ частности именно онъ, Ишвара, признается теперь распорядителемъ личной судьбы человѣка,—его руководителемъ, покровителемъ и судіею, который „выращиваетъ“ судьбу человѣка изъ его „дѣлъ“, сообразно ихъ достоинству, какъ дождь выращиваетъ траву изъ сѣмени, по роду ея ²⁾.

Такимъ образомъ, уже на основѣ сутрѣ Бадарайяны, въ ихъ истолкованіи Шанкарою, совершилось, такъ сказать, смягченіе первоначальнаго ригоризма ультра-монистической и, потому, насквозь детерминистической Веданты. Раманугаже, какъ мы сказали, соперникъ и даже противникъ Шанкары по истолкованію сутрѣ Бадарайяны, сдѣлалъ уже рѣшительный шагъ въ этомъ направленіи—въ направленіи къ реализму и теизму. Онъ сталъ открыто учить, что міръ не „кажется“ только существующимъ, вслѣдствіе нашего „невѣдѣнія“, но дѣйствительно существуетъ, что индивидуальныя атманы, то-есть единичныя человѣческія души, имѣютъ не призрачное только и преходящее, но самостоятельное существованіе, что Ишвара имѣетъ не „феноменальное“ только существованіе, то-есть не есть простой *аспектъ* безличнаго и трансцендентнаго Брамѹ, который является Ишварою лишь на время своего выступленія въ міръ, проявленія или „откровенія“ въ немъ и т. д., но—существенное и реальное, какъ извѣчный диміургъ или правитель міра, приводящій въ немъ въ надлежащее соотношеніе *kit u akrit*, воспринимающее и нево-

1) *Deussen: System des Vedānta etc.*, S. 490, ср. *Allgemeine Gesch. der Phil.*, 1, 2, Ss. 231—237, 157—162 и др.

2) *Deussen: System des Vedānta etc.*, S. 493—494.

сприннимающее (воспринимаемое), души и матерію, которыя, какъ мышленіе и протяженіе въ системѣ Спинозы, суть какъ бы тѣло или одежда „сокрытаго“ Брамъ. Словомъ, во всѣхъ существенныхъ пунктахъ Рамануга является новаторомъ, который смѣло перерабатывалъ традиціонную Миманзу въ смыслѣ реализма, дуализма и теизма, стараясь, однако,—по крайней мѣрѣ, по буквѣ,—оставаться все на тойже традиціонно-ортодоксальной почвѣ сутрѣ Бадарайяны и даже самихъ Упанишадъ ¹⁾.

И—что особенно замѣчательно—эти новшества Рамануги не только никого не смущали, но, повидимому, для всѣхъ были очень желательны, такъ какъ принимались безъ протестовъ и находили многочисленныхъ адептовъ. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою одинъ изъ тѣхъ, весьма не рѣдкихъ въ исторіи религіи, случаевъ, когда непосредственное религиозное сознаніе, руководимое живыми религиозными постулатами, такъ сказать, перерастаетъ укрывшуюся въ схоластическія формулы и условныя дефиниціи доктрину школы: тогда реформаторы, какъ въ данномъ случаѣ Рамануга, являются лишь выразителями того, что уже назрѣло въ общемъ сознаніи и давно уже искало выраженія въ ясной, опредѣленной и стойкой, формѣ.

„Тутъ мы видимъ“, — пишетъ Максъ Мюллеръ, говоря о Раманугѣ, — „вліяніе чувствованій, общихъ всему періоду, на философію. Въ другихъ странахъ, гдѣ философія составляетъ, такъ сказать, частную собственность отдѣльныхъ мыслителей, это вліяніе менѣе замѣтно. Но крайніе взгляды, вродѣ взглядовъ, защищаемыхъ Шанкарой, были, какъ и слѣдовало ожидать, черезъ чуръ рѣзкими для народной массы, которая съ охотой принимала ученія Упанишадъ, достаточно неясныя, но естественно уклонялась отъ выводовъ, съ такой неутомимой послѣдовательностью дѣлаемыхъ изъ нихъ Шанкарой. Если не невозможно сказать такъ, какъ говоритъ Шанкара: „я не существую“, то по крайней мѣрѣ трудно сказать: „я есмь не я“, а „я есмь Брама“. Можетъ быть, возможно сказать, что *Icvara* или Господь есть Брама; но поклоняться *Icvar*'ѣ и въ тоже время утверждать, что этотъ *Icvara* есть только феноменальный богъ, должно

¹⁾ Подробнѣе о Раманугѣ см. у *Макса-Мюллера*. *op. cit.* 163—170.

было представляться затруднительнымъ даже для самыхъ горячихъ почитателей. Поэтому, когда Рамануга, объявляя о своей вѣрѣ въ Упанишады, о своей преданности Бада-райяняѣ, въ то же время возвращалъ своимъ послѣдователямъ ихъ собственныя души и личнаго бога, было не удивительно, что онъ имѣлъ огромный успѣхъ“¹⁾).

Здѣсь необходимо, для пониманія внутренней эволюціи Уттары-Миманзы, остановить вниманіе еще на другомъ понятіи, не менѣе важномъ для характеристики индійскаго мышленія, чѣмъ и понятіе Ишвары, — на понятіи *Сфоты* (*Sphota*). Концепція *сфоты* зародилась первоначально у грамматиковъ. Они обратили вниманіе на то, что слово, его содержаніе, значеніе, смыслъ отнюдь не исчерпываются буквами и что даже не въ нихъ, въ сущности, главное дѣло: за ними остается еще нѣчто, — какъ бы нѣкоторый внутренней звукъ, который, когда произнесено внѣшнее, изъ буквъ и обозначаемыхъ ими звуковъ, состоящее слово, звучитъ, какъ бы „взрывается“ въ душѣ и наполняетъ ее смысломъ²⁾. Когда, такимъ образомъ, грамматиками было различено *слово-звукъ* (внѣшнее слово) и *слово-смыслъ* или понятіе (внутреннее слово), — тогда терминъ *сфота* былъ перенесенъ и въ метафизическую или, точнѣе, теологическую область: вещи стали истолковываться по аналогіи съ буквами и обозначающими ихъ элементами-звуками, а за ними стали искать *отч-*

¹⁾ Ibid., стр. 165—166.

²⁾ „Слово *Sphota*“, — пишетъ Максъ Мюллеръ (*op. cit.*, 348—350, *passim*). — „отъ корня *Sphut*, первоначально должно было обозначать то что взрывается, вскрывается. Его переводили словами: выраженіе, понятіе или идея, но ни одно изъ этихъ словъ не можетъ считаться удачной передачей этого слова. Въ дѣйствительности оно обозначаетъ звукъ слова, какъ цѣлое и какъ носителя значенія, помимо составляющихъ его буквъ... Такъ какъ буквы, ни въ ихъ отдѣльности, ни въ ихъ соединеніи, не могутъ произвести признанія, то должно существовать что-нибудь другое, посредствомъ чего производится знаніе и это и есть *Sphota*, звукъ, отдѣльный отъ буквъ, хотя и открываемый ими... Отдѣльныя буквы никогда не составляютъ еще слова, какъ цвѣты безъ перевязки не составляютъ вѣнка или букета. И такъ какъ буквы не могутъ комбинироваться въ силу того, что онѣ исчезаютъ, какъ только ихъ произносятся, то мы и должны признать *Sphota* и принять первыя буквы открывающими намъ это невидимое *Sphota*, тогда какъ слѣдующія буквы служатъ только къ тому, чтобы сдѣлать это *Sphota* болѣе и болѣе ясной и проявленной“.

ныхъ словъ-звуковъ, словъ-понятій, словъ-идей, которыя, мало-по-малу, всѣ были объединены и совмѣщены, какъ въ своемъ носителѣ, въ верховномъ *Сфотѣ*, аналогичномъ греческому Логосу.

Теперь возникалъ существенно важный вопросъ: этотъ Сфота, носитель словъ-понятій, словъ-идей, словъ-смысловъ, которыми сотворены вещи, выраженіемъ которыхъ онъ служить,—имѣеть-ли онъ самостоятелно-личное, независимое отъ безличнаго Браммы-Атмана, существованіе или онъ есть только призракъ, „феноменальное божество“, наша концепція и ничего больше?

Вѣрный началамъ пантеистическаго монизма, Шанкара, опираясь на сутры Бадарайяны и самыя Упанишады, отвѣчалъ на этотъ вопросъ отрицательно ¹⁾, но въ другихъ философскихъ школахъ, въ которыхъ не было, —какъ, наприм., это было въ школѣ Санкья,—утраченъ интересъ къ вопросамъ подобнаго рода, въ противовѣсъ Шанкарѣ и его единомышленникамъ, стало замѣчаться склоненіе къ положительному рѣшенію вопроса. Здѣсь, очевидно, предъ нами тоже движеніе мысли, которое мы отмѣтили уже выше, по поводу Ишвары, и которое позднѣе (въ Индуизмѣ) повело, съ одной стороны, къ разложенію концепціи безличнаго Браммы-Атмана, а съ другой къ разработкѣ ученія о боговоплощеніяхъ, теорія которыхъ уже *предполагала* ученіе какъ объ Ишварѣ, такъ и о Сфотѣ.

III.

Дуалистическо-реалистическое направленіе философской мысли въ браманистической Индіи (Санкья и Вайсешика).

Санкья и Вайсешика, школы не одинаковой глубины и далеко не равнаго вліянія на мысль Индіи, но существенно сродныя по направленію и характеру, стремятся къ одной цѣли: *дать теоретическое оправданіе тому реалистическому элементу браманистическаго міросозерцанія, который повсюду чувствуется уже и въ Упанишадахъ, какъ поправка и даже*

¹⁾ См. у Deussen'a: *Das System des Vedānta*. S. 76—80.

какъ-бы протестъ противъ основной абстрактно-идеалистической ихъ тенденціи, но который тамъ не достигаетъ устойчивости законченнаго, себя сознаващаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, уже въ самыхъ своихъ исходныхъ точкахъ и основныхъ предположеніяхъ, Санкья и Вайсешика равно *реалистичны и дуалистичны* (пбо рядомъ съ божественнымъ Первоначаломъ обѣ онѣ признають ему противостоящую духовно-чувственную реальность). Но тогда какъ Санкья сосредоточиваетъ свое преимущественное вниманіе на установкѣ элементовъ дѣйствительности *духовной* (реальность индивидуальныхъ *пурушъ*), для Вайсешики главное заключается въ установкѣ элементовъ дѣйствительности *матеріальной* (атомовъ). Въ рѣшеніи своихъ задачъ,—психологической у Санкьи и физической у Вайсешики,— обѣ школы равно *плюралистичны*: духовная реальность для Санкьи и матеріальная для Вайсешики состоятъ изъ множества независимыхъ другъ отъ друга и вѣчныхъ элементовъ. Но тогда какъ Санкья выхода изъ тѣхъ трудностей, въ которыя неизбѣжно впадаетъ всякій плюрализмъ и которыя создаетъ для плюралиста необходимость чѣмъ-либо связать и объединить многообразное, ищетъ въ направленіи къ *гилософическому пантеизму*,—Вайсешика ищетъ выхода изъ нихъ въ направленіи къ *теизму*.

Указавъ, въ общихъ чертахъ, сходство и различіе между философскими школами Санкьи и Вайсешики, которыя мы разсматриваемъ, какъ взаимнодополняющія, перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію каждой изъ нихъ въ отдѣльности.

Начнемъ съ наиболѣе значительной и выработанной — съ *Санкьи*.

Говоря объ индійской философіи, мы никогда не должны терять изъ виду, что вся она, во всѣхъ своихъ „школахъ“, направленіяхъ и оттѣнкахъ, проникнута одною и тою-же основною цѣлію—*найти чрезъ истинное знаніе истинный путь ко спасенію*, то-есть къ освобожденію отъ страданій и бѣдствій жизни. Не представляла въ данномъ отношеніи исключенія и Санкья. И для нея этотъ мотивъ обще-индійскаго философствованія оставался руководящимъ. Откуда страданія, гдѣ ихъ сокровенная причина и какъ отъ нихъ освободиться?—вотъ для нея основной и руководящій вопросъ.

Страданія, — таковъ, въ общихъ чертахъ, ея отвѣтъ на этотъ вопросъ, — отъ насъ самихъ, отъ недостатка въ насъ „различенія“ (отъ *не-различенія*, *aviveka*) отъ недостатка точнаго и яснаго познанія нами своей природы, которая безстрастна и, слѣдовательно, путь ко спасенію, единственный надежный, есть точное *различеніе* (*viveka*), познаніе нами своей собственной духовной природы, въ ея отличіи отъ матеріи и даже прямой противоположности ей ¹⁾. Мудрость Санкьи, прежде всего, именно и направлена на то, чтобы доказать существованіе души, какъ самостоятельнаго начала душевной жизни, и разъяснить ея подлинную, нематериальную природу.

Душа, — учить Санкья ²⁾, — несомнѣнно существуетъ. Ибо, 1) сознаніе („я познаю“) было бы такъ-же невозможно безъ реальной души, какъ невозможно тѣнь безъ отбрасывающаго ее предмета, какъ снимокъ невозможенъ безъ оригинала; 2) мы должны признать въ основѣ психически сложнаго нѣчто простое, какова именно и есть душа, — иначе получился бы *regressus in infinitum*, котораго индійская мысль боялась даже еще гораздо больше, чѣмъ боится новѣйшая европейская; 3) безъ признанія духовнаго принципа, дѣйствующаго цѣлесообразно (хотя бы лишь механически-цѣлесообразно, то-есть безъ сознанія цѣлей и свободнаго выбора средствъ, какъ дѣйствуютъ души въ своей совокупности, уже по силѣ простаго отношенія другъ къ другу), была бы немислима жизнь природы, носящая печать цѣлесообразности; 4) въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи есть опредѣленные состоянія (печали, радости и т. д.), какъ объекты, къ-мъ-то испытываемые, ощущаемые и т. д. и, слѣдовательно, этотъ *кто-то*, субъектъ этихъ состояній, душа, реально существуетъ. Таковы основныя доказательства реальности души, по системѣ Санкьи.

¹⁾ *Карика 11*: ... „такова первоматерія, душа-же противоположна“... См. *Лунный свѣтъ Санкья-Истики*, перев. съ нѣмецкаго (сдѣланнаго *Гарбе*) г. Герасимова. М. 1900. стр. 109.

²⁾ *Richard Garbe: Sámkya-Philosophie*, Leipzig, 1894, Ss. 294—304, *его-же: Sámkya und Yoga*, Strassburg, 1896, ss. 28—30. Ср. *Максъ Мюллеръ: Шесть системъ индѣйской философіи*, перев. съ англ. Николаева, М. 1901, стр. 219—223 и 256—259.

Но что-же такое, по своей природѣ, эта душа, которая сокрыта такъ далеко, что существованіе ея нужно доказывать, но нельзя просто указать? Что такое этотъ сокровенный *пуруша* или атманъ?

Всего точнѣе, въ смыслѣ философіи Санкьи, было бы, кажется, опредѣлить пурушу, какъ *чистое мышленіе*, ибо двѣ черты, при множествѣ признаковъ пуруши (вѣчный, тонкій, безкачественный, незапятнанный, не производящій—не рождающій и т. д.), въ текстахъ выставляются съ особеннымъ постоянствомъ и удареніемъ: *созерцательная природа* пуруши („воспринимающій“, „видящій“, „испытывающій“ и т. д.) и его *непричастность дѣйствительной жизни*, его не-дѣятельный, лишенный активности, пассивный характеръ („если бы пуруша былъ дѣятелемъ, то онъ бы дѣлалъ только дѣла добрыя“, — такъ аргументируютъ тексты, — „но въ нашей жизни множество дѣлъ и злыхъ и среднихъ“). Такихъ пурушъ отъ вѣчности существуетъ и до конца или, точнѣе, безъ конца будетъ существовать множество, ибо, — аргументируетъ Санкья,—если-бы, какъ это, наприм., утверждаютъ ведантисты, былъ только одинъ и единый Пуруша (Брама-Атманъ), тогда всѣ индивидуальныя пуруши были бы одинаковы и въ одномъ состояніи: всѣ были бы счастливы, если одинъ счастливъ и, наоборотъ; не было бы различій расовыхъ, національныхъ, классовыхъ и т. д., чего, однако, мы отнюдь въ дѣйствительности не видимъ.

Итакъ, одинъ изъ двухъ элементовъ бытія, выражающій идеальную или духовную сторону дѣйствительности, былъ понятъ въ системѣ Санкьи, какъ совокупность (система) различныхъ и неисчерпаемо многочисленныхъ индивидуальныхъ душъ, которыя, существуя изъ вѣка въ вѣкъ, переходя изъ существа въ существо, своимъ вѣчнымъ круговращеніемъ созидаютъ,—пользуясь противоположнымъ элементомъ, матеріею,—всю жизнь міра. Однако здѣсь мы наталкиваемся на очень важное затрудненіе. Мы сказали, что души „созидаютъ“. Но какъ онѣ могутъ *созидать*, когда одно изъ ихъ самыхъ существенныхъ опредѣленій есть отсутствіе у нихъ активности, — *не-дѣятельность*? Это возможно лишь чрезъ отношеніе пуруши или, точнѣе, пурушъ къ матеріи-матери, *Пракрити*.

Что такое въ философіи Санкьи Пракрити?

Пракрити, въ философіи Санкьи ¹⁾, имѣеть двоякое значеніе: *собирательное* и *метафизическое*.

Въ смыслѣ собирательномъ, Пракрити обнимаетъ все, что не есть Пуруша или субъектъ познанія, все, въ какомъ бы то ни было отношеніи *объективное*, то-есть подпавшее или способное подпасть познанію, быть его объектомъ, — будетъ ли то нѣчто еще неразвившееся (*natura naturans*) или уже развитое и проявленное (*natura naturata*). Въ смыслѣ метафизическомъ, Пракрити есть *чистая потенціальность*, сокрытая во всемъ физически существующемъ и все матеріальное проникающая, таящая въ себѣ изъ вѣка возможности всѣхъ и всякихъ явленій природной жизни, — ея сѣмена, потенціи или принципы.

Здѣсь, при уясненіи себѣ этого послѣдняго понятія Пракрити, — понятія, представляющаго, очевидно, для насъ главный интересъ, — мы встрѣчаемся съ знаменитымъ ученіемъ Санкьи о *гунахъ* или, точнѣе, о триадѣ гунъ (*triguna*). Европейскимъ ученымъ до сихъ поръ не удалось найти исчерпывающую формулу, точно передающую смыслъ санскритскаго термина *гуна*. Одни передаютъ этотъ терминъ словомъ: *свойство* или *качество*, — другіе словомъ: *элементъ* или *стихія*, третьи словомъ: *факторъ* и т. п. ²⁾. Но значеніе трудно переводимаго на нашъ языкъ термина лишь отчасти совпадаетъ съ значеніемъ указанныхъ нами терминовъ, которыми европейскіе ученые пользуются для его передачи. Подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія оно объединяетъ ихъ всѣ: *гуны суть качественно опредѣленныя и, въ своей опредѣленности, другъ другу противоположныя, живыя и дѣятельныя, стихіи или элементы внѣшней действительности*. Въ ученіи о гунахъ

¹⁾ Всего опредѣленнѣе и точнѣе, при краткости, ученіе Санкьи о Пракрити изложено у *Deussen'a*: *Allgem. Gesch. d. Phil.*, 1, 2, 216 и 226—228. Ср. у *Garbe*: *Samkya-phil.*, ss. 201 folg. и *Samkya und Yoga*, 18—28, а такъ же у *Макса Мюллера*, ор. стр. 252. 259—262 и др.

²⁾ Переводы термина *гуна* словами: *свойство*, *элементъ* и т. д. извѣстны уже давно. Что-же касается его перевода словомъ: *факторъ*, то такой переводъ предложенъ лишь очень недавно—авторитетнымъ *Дейсеномъ* (ор. cit., 226). Однако, если прежніе переводы грѣшатъ тѣмъ, что сообщаютъ понятію о *гунахъ* характеръ *пассивный*, то переводъ Дейсена, наоборотъ, излишне *динамизируетъ* это понятіе. Наше толкованіе (въ текстѣ) хочеть пройти между этими двумя крайностями.

выразилось *гилозоистическое пониманіе* матеріи, подобное, наприм., гилозоизму досократиковъ или нѣкоторыхъ новѣйшихъ европейскихъ ученыхъ и философовъ. Всего больше, своимъ общимъ характеромъ, ученіе о Праkritи и гунахъ напоминаетъ тѣ мнѳолого-гилозоистическія концепціи Первоначала, которыя мы находимъ въ космогоніяхъ грековъ (Гезіода, Ферекида, Орфиковъ), — особенно если ученіе Санкьи о Праkritи мы возьмемъ не въ его окончательно'опредѣлившееся (подъ конецъ развитія) формѣ, когда на него уже легла замѣтная печать схоластической сухости, а въ формѣ первоначальной, въ каковой формѣ его можно прослѣдить еще и въ Упанишадахъ ¹⁾.

¹⁾ Такъ въ *Āvetāvatara-Upanishad* 4, 5. Это мѣсто *Deussen* (op. cit., S. 226 ср. его переводъ: *Sechzig Upanishad's des Veda*, S. 301) считаетъ несомнѣннымъ выраженіемъ ученія Санкьи о Праkritи. Здѣсь мы читаемъ:

Die eine Ziege, rot und weiss und schwärzlich,
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
Der andere Bock verlässt sie, die genossen...

Концепція, какъ видимъ, дѣйствительно вполне *миѳолого-гилозоистическая!* Подобное-же и въ *Sūlikā-Upanishad* (перев. *Deussen'a*, 638 folg.). Приведемъ здѣсь извлеченія изъ этой Упанишады, вмѣстѣ съ объясненіями, въ переводѣ г. Н. И. Герасимова (Лунный свѣтъ Санкьи-истины, стр. 19—22, passim), по своей мистической цвѣтистости близко подходящемъ къ подлиннику. „Птица лучезарная, восьминогая, сокровище вѣчное, пламенемъ горящая, двоякостранствующая,—ее каждый зрять и не зрять никто... Въ Саттва-вѣдрахъ узрять ее... Не иноу узрѣть ее можно, какъ младенцемъ, сосущимъ Матерь-Майю—Зиждительницу, вѣчную, сильную, восьмиричную... Существа образующая Творица, черная, бѣлая, красная... Младенцы многіе, чувственнаго міра испивающіе,—но одинъ лишь, какъ Богъ, пьетъ отъ нея, волѣ своей свободно слѣдующій... Мыслью и дѣломъ ею наслаждается онъ, Богъ святой, всѣмъ дарующею млечною коровою, жрецами чтимую“... „Эти представленія“—комментируетъ свой переводъ г. Герасимовъ,—возросли, говоря словами проф. Дейссена, „на почвѣ Санкьи-ученія, но не того, которое намъ извѣстно изъ Карики и Сутры, но въ древнѣйшей формѣ, которая еще не ставитъ Пурушу въ рѣзкой противоположности Праkritи, но представляетъ его развивающимся изъ Саттвы; авторъ рисуетъ Пурушу... какъ младенца, сосущаго грудь матери и въ этомъ видѣ доступнаго лицецрѣвнью. Межъ безличными младенцами—душами, испивающими отъ чувственныхъ вещей, есть одна Душа, которая свободно наслаждается ею, какъ богъ (*Īshvara* теистической Ногасистемы)“...

„Было-бы неправильно“,—продолжаетъ г. Герасимовъ, — „основываясь на словѣ *первоматерія*, заключать о матеріализмѣ Санкьи, въ смыслѣ

Замѣчательно, что каждая изъ трехъ гунъ названа въ философіи Санкхи терминомъ *субъективнаго происхожденія и значенія*, который, слѣдовательно, указываетъ на отношеніе той или другой гуны къ жизни субъекта: *Sattvam*—все радостное, въ объективномъ бытіи, благодѣтельное, свѣтовидное и свѣтлое; *Rajas*—все, въ объективномъ бытіи, страстное и страшное, болѣзнетворное и злотворное, все стремительное подвижное и неустойчивое; *Tamas*—все безразличное, незна-

матеріализма европейской философіи Пракрити представляется скорѣе всеизящущею субстанціей Спинозы, включающею: 1) всецѣло атрибутъ протяженности и 2) модусы атрибута мышленія, кромѣ чистаго познанія и самаго атрибута мышленія, который, какъ чисто духовная сущность, входитъ въ понятія душъ, идея которыхъ, есть чистая идея монады. Идея Пракрити облечена покровомъ нѣкотораго поэтическаго образа. Первоматерія—всематерь, рождающая жена, стыдливая въ своей наготѣ, стремящаяся скрыться отъ чистыхъ и цѣломудренныхъ взоровъ освободившейся духовной души; она вся отдается рожденію, безконечно производя, и уступаетъ мѣсто порожденному ею *свѣту духовному*; она соткана изъ истиннаго, страстнаго и темнаго началъ; страстное въ ней—ея производящій элементъ, ея женственная инстинктивная склонность рождать; свѣтлое, истинное—въ движеніи къ освобожденію души въ чистотѣ ея духовной сущности; темное въ ней—ея плотское, земное начало. Пракрити фигурально называется красно-бѣло-черною, — она состоитъ изъ Радшаса, Саттвы и Тамаса: страстное начало,—начало жажды, производительности, стремленія, начало чувственное по существу,—*красное*, Раджасъ; начало свѣтлое, чистое по своей сущности какъ бы уже выдѣляющееся изъ сущности самой матеріи,—начало *бѣлое*, Саттва; начало темное, косное, бессознательное и инстинктивно враждебное идеальному началу, тяготящее къ неподвижности, непроизводительности, — начало *черное*, Тамасъ. Сущность Саттвы: радость, цѣль: освѣщеніе; сущность Раджаса: страданіе, цѣль: дѣятельность; сущность Тамаса—смущеніе, цѣль: препятствованіе. Саттва есть нѣчто легкое и освѣщающее (начало свѣта и разуменности); Раджасъ—подвижное и побуждающее (начало дѣятельности, стремленія, влеченія); Тамасъ—тяжелое и мѣшающее (начало затруднительности, косности, неподвижности). Общая ихъ функція: входитъ въ извѣстное соотношеніе, именно подчинять другъ друга, подкрѣплять, соединяться извѣстнымъ цѣлесообразнымъ способомъ. Соединяясь, ради одной опредѣленной цѣли, гармонизируя, они дѣйствуютъ цѣлесообразно производительнымъ образомъ. Такимъ образомъ, Пракрити есть субстанція (но не вещество), Всематерь, рождающая вещественность, чувственность, сознательность. Все произведенное Первоматеріей, т.-е. исходящее изъ нея, безконечно развившееся, вызвано, невѣчно, объектно, подвижно, множественно, опирается въ существованіи на что-либо, зависимо, недуховно (въ смыслѣ духовности, составляющей сущность души)*:

чительное и нейтральное, все обусловливающее въ насъ настроенія равнодушія и апатіи, тьма, косность и неподвижность¹⁾. Обыкновенно, въ конкретной дѣйствительности, гуны дѣйствуютъ совмѣстно, такъ что каждая вещь и каждое явленіе таитъ въ себѣ частички всѣхъ трехъ, но—не въ равной пропорціи: иногда перевѣшиваютъ элементы *самтвы*, какъ въ свѣтломъ мірѣ боговъ, иногда элементы *раджаса*, какъ въ области людскихъ дѣлъ и отношеній, иногда, наконецъ, *тамаса*, какъ въ царствахъ животномъ и растительномъ, равно какъ и въ природѣ неорганической. Но въ состояніи непроявленномъ, потенціальномъ или скрытомъ, всѣ три гуны уравниваются, распределены относительно одна другой съ абсолютною равномерностью и, потому, абсолютно неразличимы,—какъ нельзя, наприм., различить въ рѣкѣ трехъ ручейковъ, которые въ ней слились. Въ переходѣ гуны изъ состоянія скрытаго въ состояніе проявленное, въ этой вѣчной эволюціи и инволюціи (или, какъ предпочитаетъ Дейсенъ, *реабсорбціи*) состоитъ, по философіи Санкья, весь міровой процессъ,—процессъ вѣчный, безначальный и безконечный, хотя и распадающійся, въ своей безконечной исторіи, на отдѣльные циклы или періоды, по окончаніи которыхъ конкретная дѣйствительность изъ своего проявленнаго состоянія всякій разъ возвращается въ потенціальное.

Извѣчная Пракрити находится въ непрестанной подвижности и какъ бы игрѣ сама съ собою. И когда тотъ или другой пуруша, существующій такъ-же отъ вѣчности, заинтересовавшись этою игрою Пракрити, начинаетъ ею любоваться, то внезапно утрачиваетъ свою чистую созерцательную природу и облекается тѣломъ,—сначала тонкимъ (*линга*), а потомъ и грубымъ,—при чемъ на него, вслѣдствіе этого, переходитъ и доля активности, присущей Пракрити, въ ея тройкой опредѣленности, соотвѣтственно тремъ гунамъ. Изъ матеріи, вслѣдствіе этого соединенія ея съ пурушею, возникаетъ сначала „великій“ (*Mahân*, онъ-же, какъ *Buddhi*, пробужденный, и сознаніе), въ которомъ затѣмъ пробуждается

¹⁾ *Deussen* (Allg. Gesch. d. Phil., 1, 2, 226) сближаетъ термины, которыми Санкья называетъ свои гуны, съ терминами современной физиологической психологіи: *Sensilität, Irritabilität, Reproduction*. Такимъ образомъ, онъ усвоитъ имъ органическое или, точнѣе, именно гилозоистическое значеніе.

я (*Ahankâra*, то-есть начало сознательнаго самоутвержденія, *Ichmacher*, по характерному переводу Дейтсена ¹⁾), которое, въ свою очередь, дифференцируется, съ одной стороны, въ *Manas* и десять *Indriya's* (пять органовъ познанія и пять органовъ дѣятельности), а съ другой—въ пять *Tanmatra's* (чистыхъ элементовъ) и пять *Bhûta's* (грубыхъ вещественныхъ элементовъ). Весь міровой процессъ, по ученію Санкьи, слагается именно изъ такихъ безконечныхъ и бесчисленныхъ индивидуальныхъ эволюцій, которыя совершаются на почвѣ общей космической эволюціи Пракрити, вслѣдствіе участія въ ней пурушъ. Этимъ держится и на вѣки закрѣпляется міровая жизнь, приносящая пурушамъ, ниспадающимъ, по недостатку „различенія“, въ Пракрити, безконечныя страданія, изъ которыхъ ихъ могло бы освободить лишь ясное „различеніе“ своей собственной, безстрастной и чистой, природы отъ природы страстной и темной Пракрити.

Еслибы тотъ или другой пуруша, въ обычной жизни до потери себя и своей собственной сущности погруженный въ жизнь эмпирическаго сознанія, — если бы онъ проникся, чрезъ познаніе, яснымъ различеніемъ себя самаго, какъ духа, отъ матеріи, то, вслѣдствіе этого и ео ipso, тотъ-часъ же распался бы весь его психо-физическій составъ на свои элементы, какъ это и совершается при смерти человѣка. Вотъ почему, именно въ цѣляхъ „спасенія“ своихъ послѣдователей путемъ развитія и укрѣпленія въ нихъ способности теоретическаго „различенія“, философія Санкьи сосредоточиваетъ свое преимущественное вниманіе на анализъ состава тѣхъ элементовъ, фізіологическихъ и психическихъ, которые, по Санкьи, представляютъ видимость нѣкотораго психо-физическаго единства лишь потому и постольку, поскольку мы лишены истиннаго „различенія“. Подъ анализомъ яснаго „различенія“ весь этотъ, мнимо-единный составъ неминуемо долженъ рассыпаться: съ пуруши спадетъ тогда все то, что перешло на него съ Пракрити и онъ останется „чистымъ созерцателемъ“. Съ этой стороны и въ этомъ отношеніи, то-есть какъ аналитика состава и „различеніе“ элементовъ, изъ которыхъ слагается нашъ психофизическій организмъ,—аналитика и „различеніе“, по своей детальности

¹⁾ *Deussen*, Allg-Gesch. d. Phil., 1, 2, 218.

и минуціозности, прямо изумительныя,—философія Санкьи представляетъ много общаго съ новѣйшею ассоціативною психологіею: въ ней та-же основная тенденція понять жизнь, прежде всего психическую, а чрезъ нее и фізіологическую, какъ рядъ или, точнѣе, систему безконечно сложныхъ ассоціативныхъ процессовъ. Разница лишь въ томъ, что, тогда какъ для новѣйшихъ ассоціанистовъ за этими процессами уже не остается ничего, никакой реально существующей „души“, для послѣдователей философіи Санкьи, въ результатѣ анализа остается, какъ подлинное зерно бытія, духовный пуруша, къ „спасенію“ котораго изъ узъ матеріи собственно и направлены всѣ эти безконечныя „различенія“.

Перейдемъ къ *Вайсешикхъ* ¹⁾.

Для Канады, главнаго выразителя идей школы, далеко не достигнутой, впрочемъ, какъ мы уже сказали, той выработанности, какою отличается Санкья, цѣль таже, что и для этой послѣдней: освобожденіе своихъ послѣдователей отъ страданій путемъ истиннаго познанія дѣйствительности. Но тогда какъ Санкья ведетъ къ этой цѣли чрезъ разъясненіе *атомистики нашего сознанія*, Вайсешика предпочитаетъ вести къ этой цѣли путемъ разъясненія *атомистики внѣшней природы*. Матеріальная природа, составъ которой опредѣляется четырьмя первыми „субстанціями“ (*земля, вода, свѣтъ, воздухъ*,—пять остальныхъ субстанцій: *звирь, время, пространство, я или атманъ и тапас*), какъ нѣчто сложное, очевидно, должна состоять изъ простыхъ и недѣлимыхъ элементовъ (иначе получился бы regressus in infinitum, котораго индійская мысль повсюду такъ опасается!),—изъ атомовъ (anus), настолько незначительныхъ по своему объему, что ихъ величина не больше шестой части толщины солнечнаго луча... Въ состояніи атомовъ, матерія вѣчна. Но въ агрегатахъ, въ предметахъ или явленіяхъ, преходяща. И такъ какъ матерія, по своей сущности, есть не что иное, какъ агрегатъ (хаосъ) атомовъ, ничѣмъ другъ съ другомъ не связанныхъ, то, очевидно, изъ одной матеріи никакъ нельзя объяснить явленія и жизнь природы: мы должны, слѣдовательно, признать, что импульсъ атомамъ, для ихъ группировки въ предметы и явленія, даетъ какая-то иная, внѣ ма-

¹⁾ Ср. *Макс Мюллеръ*, op. cit., стр. 379—389.

терин и надъ нею стоящая, Сила. Такая Сила и есть *Атманъ*, который въ высшей формѣ своего существованія, какъ единый и единственный, есть Божество, а въ низшей, раздробленной и ограниченной, множество индивидуальныхъ душъ (безграничное множество). Познать верховный Атманъ (а это возможно, ибо о немъ свидѣлствуютъ его *имя* и его *дѣла*) и въ тоже время познать наше собственное сродство съ нимъ, а не съ матерію, которая вѣдь безъ него ничтожна, какъ распадающаяся на свои элементы и хаотичная,—это и значить найти путь ко спасенію: вѣдь страданія, обусловленныя общеніемъ человѣка съ матерію, погруженіемъ въ ея процессы, въ сущности такъ-же ничтожны, какъ ничтожна и атомистическая, лишенная существенности и жизни въ себѣ, матерія,—у страданій, такъ сказать, та-же атомистическая природа, благодаря которой, при свѣтѣ ясной анализирующей мысли, они распадаются на такія ничтожныя, каждый въ отдѣльности, обстоятельства, которыя никакого страданія въ сущности причинить не могутъ. Такимъ образомъ, *атомистика природы привела индійскую мысль къ атомистикѣ страданій*, превративъ ихъ въ нѣчто призрачное и иллюзорное, не способное затрогивать истиннаго существа человѣка, его атмана.

Въ сущности, въ движеніи идей у Санкьи и Вайсешики очень много очевидной искусственности и натяжекъ. Психологическій ассоціанизмъ первой и физическій атомизмъ второй стоятъ, въ самомъ дѣлѣ, слишкомъ далеко отъ основнаго интереса обѣихъ этихъ философскихъ школъ (какъ, впрочемъ, и всѣхъ вообще школъ Индіи), чтобы здѣсь возможны были отношенія мысли прямыя и непосредственныя, полныя внутренней необходимости и живаго выразительнаго смысла. Съ этой стороны значеніе только что характеризованныхъ нами школъ, конечно, совершенно ничтожно. Но за то и эти школы весьма важны для характеристик индійской мысли, развившейся на почвѣ Упанишадъ, въ томъ отношеніи, что ясно показываютъ, какъ и по какимъ мотивамъ бывшее мистико-созерцательное погруженіе въ Брам-Атмана уступало у людей, извѣстнаго направленія и склада, болѣе реальнымъ и прозаичнымъ соображеніямъ. Дѣло при этомъ, какъ видимъ, доходило даже до того, что, подъ вліяніемъ реалистическихъ интересовъ, самая мысль о Божествѣ

отступала въ какую-то неопредѣленную и неясную даль. Для Вайсешики оно еще остается, хотя и здѣсь оно становится уже скорѣе предметомъ отвлеченнаго разсудочнаго заключенія („отъ имени и дѣлъ“), чѣмъ непосредственнаго и живаго созерцанія. Но для Саньки оно, повидимому, совсѣмъ уже переставало существовать даже и какъ предметъ умо-заключенія. „*Въ системѣ Капила*“, — пишетъ Максъ Мюллеръ, — „есть мѣсто для какого угодно числа подчиненныхъ боговъ, но нѣтъ мѣста для Бога, какъ Творца или какъ покровителя вселенной. У него нѣтъ прямого отрицанія такого существа, нѣтъ открытаго атеизма, но *просто для Бога не осталось мѣста въ системѣ, выработанной этимъ древнимъ философомъ*. Онъ, дѣйствительно, вложилъ почти все, что принадлежало Богу, въ Пракрити (въ природу) и эта Пракрити понималась, какъ чисто объективная, какъ дѣйствующая безъ сознательной цѣли, разъ на нее смотрѣлъ Шуруша (духъ). Капила нигдѣ не высказываетъ враждебнаго отношенія къ идеѣ Божества. Онъ нигдѣ не отрицаетъ прямо существованія даже мнѣологическихъ боговъ, вродѣ Индры — и это, разумѣется, странно; точно также онъ нигдѣ не приводитъ аргументовъ для отрицанія единаго Бога. Онъ просто говоритъ — и въ этомъ отношеніи онъ не особенно много отличается отъ Канта — что не имѣется логическихъ доказательствъ существованія Бога, но онъ не приводитъ доказательствъ и для его отрицанія“¹⁾). Однако, знаменитый санскритологъ, авторъ только что приведенныхъ словъ, по всей справедливости могъ бы высказаться объ атеизмѣ Саньки категоричнѣе. По крайней мѣрѣ, другіе ученые не затрудняются систематизировать аргументы Саньки *противъ* бытія Божія и, сообразно этому, квалифицировать его, какъ *атеиста*²⁾).

IV.

Мистико-объединительное направленіе философской мысли въ браманистической Индіи (Йога).

Йога — отъ *jug*, готовить себя для труднаго дѣла, упорнаться въ чемъ-нибудь, сосредоточивать вниманіе, на-

¹⁾ Максъ Мюллеръ, *op. cit.*, стр. 263—264.

²⁾ Garbe: *Samkya-Philosophie*, 191—195, *op. Samkya und Yoga*, 17. Главные аргументы послѣдователей Саньки въ защиту атеизма Гарбе сво-

прягать свою дѣятельность — есть концентрація духа и сосредоточеніе его на одномъ предметѣ ¹⁾. Это не есть соединеніе или „мистическое соединеніе“, какъ нерѣдко переводили терминъ, но скорѣе напротивъ, такъ сказать, *духовная изоляція*, отъединеніе себя, посредствомъ работы надъ собою, ото всего другаго, за исключеніемъ того единаго, что представляетъ исключительную важность, частнѣе—отъединеніе отъ Праkritи, чтобы погрузиться въ жизнь пуруши и затѣмъ, уже чрезъ это „различеніе“ и разъединеніе, войти въ единеніе съ Верховнымъ Началомъ жизни пурушъ. Такимъ образомъ, въ понятіи Йоги два момента: 1) отрицательный—различеніе и разъединеніе, и 2) положительный—соединеніе, общеніе, сляніе.

Требованіе „различенія“ сближаетъ школу Йоги съ Санкхей. Но тогда какъ Капила, основатель Санкхи, для „различенія“ и отъединенія пуруши, субъекта познанія ото всего, что не есть онъ, считаетъ достаточнымъ одного *знанія*,—Патанджали, основатель Йоги, считаетъ необходимымъ, для этой цѣли, еще дисциплину и именно аскетическую дисциплину, въ зависимость отъ которой ставитъ и самую достижимость необходимаго *знанія*. Это одно различіе между школами Йоги и Санкхи—формальное. Но кромѣ этого различія, между ними существуетъ еще и другое: Санкхья, какъ мы видѣли, относится, если и не прямо отрицательно, то, по меньшей мѣрѣ, безразлично къ ученію о Божествѣ, — будетъ-ли то Брама или его личное „откровеніе“, Ишвара:

дять къ слѣдующимъ тремъ: 1) существованіе *зла*, недопустимаго при существованіи верховнаго Божества; 2) *нелогичность Божества*: Божество можетъ быть мыслимо *или* какъ душа, стоящая внѣ потока самсары („спасенная“), *или* какъ душа, страдающая въ водоворотѣ самсары, *или* какъ что среднее; но первая была-бы, по своей неопредѣленности, пуста и абстрактна, вторая есть душа человѣка, а не бога, третья совсѣмъ не представима; 3) *отсутствіе принудительныхъ доказательствъ бытія Божія*. Конечно, въ атенстической аргументаціи Санкхи много празднои софистики или, точнѣе, вся она есть не что иное, какъ сплошная софистика. Но для насъ важно, въ данномъ случаѣ, не это, а то, что послѣдователи школы отнюдь не оставляли вопросъ о бытіи Божіемъ „открытымъ“ и не уклонялись отъ его рѣшенія, но рѣшали его въ смыслѣ опредѣленно отрицательномъ, — хотя и при помощи ничтожныхъ аргументовъ.

¹⁾ *Максъ Мюллеръ*, op. cit., стр. 268—269.

Йога-же „преданности“ Ишварѣ, предполагающей, конечно, его несомнѣнное существованіе, придаетъ очень большое, преимущественное значеніе въ дѣлѣ достиженія ея послѣдователями высшей цѣли ихъ жизни,—„спасенія“.

Начнемъ съ послѣдней особенности Йоги, съ ученія о „преданности Ишварѣ“, какъ пути ко спасенію.

Въ высокой степени замѣчательнъ уже самый терминъ, которымъ школа опредѣляетъ желательное отношеніе своихъ послѣдователей къ Ишварѣ,—*Pranidhana*, преданность, поклоненіе, покорность, резиньяція, врученіе всѣхъ намѣреній и начинаній, всѣхъ своихъ заботъ и опасеній высшему Руководителю ¹⁾. Это уже не внѣшній культъ браминовъ, не договоръ съ божествомъ по формулѣ: „дай и дамъ“, но, съ другой стороны, и не рационализмъ, считающій практическое служеніе божеству дѣломъ совершенно излишнимъ, такъ какъ для дѣла спасенія будто-бы совершенно достаточно знанія, яснаго „различенія“, пониманія своей природы, въ отличіе ея отъ матеріи и т. д. Нѣтъ. Здѣсь требуется именно *довѣрчивая преданность*, исходящая изъ чувства *любви* къ верховному Руководителю человѣка,—личному, отзывчивому и участливому, а не безлично-трансцендентному, каковъ былъ далекій Брами. Этимъ выше *кармы* („дѣла“), на которой настаивали ритуалисты-брамины и выше *джнаны* (знаніе, вѣра), на которой настаивали спекулятивные ведантисты ставится *bhakti* (любовь) и спекулятивно-теоретическій путь ко спасенію, какъ ненадежный, смѣняется практически-дѣятельнымъ путемъ любви (*bhakti-yoga*), обращенной прежде всего на Существо высшее, а въ Немъ и чрезъ Него и на всѣхъ людей. Въ этомъ цѣль дисциплины Йоги—особенно какъ она опредѣлилась позднѣе ²⁾.

„Бакти-йога“,—пишетъ ученый Свами-Вивекананда,—„есть подлинное, реальное исканіе Господа, исканіе начинающееся, продолжающееся и оканчивающееся любовью. Одинъ единственный моментъ безумія (*madness*) высшей любви къ

¹⁾ *Ibid.*, 277—278.

²⁾ См. объ этомъ въ замѣчательной по ясности книгѣ: *Vedanta Philosophy, Lectures by the Swami Vivekânanda on Râja Yoga and other subjects.* New York. 1899. Pp. 251 — 339: *Bhakti-Yoga* и *Para-Bhakti or supreme devotion.*

Богу приносить вѣчный миръ... Всѣ мы начинаемъ, въ религіи любви, дуалистами. Богъ для насъ отдѣльное существо и себя самихъ, поэтому, мы такъ-же чувствуемъ отдѣльными существами. Но любовь становится по срединѣ и человѣкъ начинаетъ приближаться къ Богу, а Богъ подходит все ближе и ближе къ человѣку. Тогда съ любовью принимаетъ на себя человѣкъ всѣ свои разнообразныя жизненныя отношенія: какъ отецъ, мать, сынъ, другъ, учитель, и разсматриваетъ ихъ въ свѣтѣ своего идеала любви, Бога. Богъ для него во всемъ этомъ есть высшій предѣлъ его движенія впередъ (прогресса). И этотъ предѣлъ достигнуть, когда онъ чувствуетъ, что сполна погрузился въ объектъ своего поклоненія. Всѣ мы начинаемъ любовью къ себѣ и пошлымъ стремленія нашего маленькаго я (self) дѣлаютъ самую любовь самолюбіемъ. Но, въ концѣ концовъ, наступаетъ, однако, полное сіяніе свѣта, въ которомъ это маленькое я становится единымъ съ Безконечнымъ. Такъ преобразовываетъ себя человѣкъ въ присутствіи этого свѣта любви. Его сердце очистилось ото всего нечистаго и всѣхъ суетныхъ желаній, которыми было, болѣе или менѣе, полно прежде и, наконецъ, осуществляетъ прекрасную и вдохновляющую истину, по которой *любовь, любящій и любимый—одно*¹⁾.

Но кто-же служить источникомъ и долженъ служить верховнымъ объектомъ любви для Йогина?

Не брама, безличный и трансцендентный,—для этого онъ слишкомъ далекъ отъ людей и вообще отъ жизни,—не Брама, но *Ишвара*. Что такое или, точнѣе, кто такое Ишвара?

Генеалогія Ишвары, къ сожалѣнію, затерялась. Мы находимъ его въ памятникахъ, какъ уже готовое, сформировавшееся понятіе. Но несомнѣнно, что концепція Ишвары сложилась не на почвѣ правовѣрнаго ведантизма, такъ какъ стоитъ въ прямой оппозиціи къ послѣднему. Правда, ведантисты знаютъ уже это понятіе: Шанкара, какъ мы видѣли, хочеть истолковать его какъ условное и мнимое понятіе („феноменальное божество“), подъ которымъ не скрывается, будто-бы, никакая реальность; Рамануга, напротивъ, — какъ понятіе реальное, точно обозначающее личный аспектъ без-

¹⁾ Op. cit., pp. 251, 338—9.

личнаго Брамь. Но уже самое это разномѣніе ведантистовъ показываетъ, что эта концепція для нихъ есть нѣчто внѣшнее и чуждое и что, слѣдовательно, она возросла на иной почвѣ. И дѣйствительно, нетрудно убѣдиться, что она могла сложиться только на *внѣ-ведантической* почвѣ.

Вѣроятно, концепція Ишварь сложились такимъ образомъ. Когда въ міросозерцаіи браманистовъ стали, все съ бѣльшею и бѣльшею силою, заявлять о себѣ реалистическіе элементы мысли, тогда оно уже перестало довольствоваться блѣдною концепціею божества (Брамь), какъ превышающаго всѣ и всякія формы, непостижимаго и непознаваемаго, и стало искать приличествующаго ему, конкретнаго и живаго, символа или образа. Такимъ всего естественнѣе и ближе было признать индивидуальную душу, *дживатмана*, между которымъ и Брамю, если и не полное тожество, какъ учили раннѣйшіе, правотѣрные ведантисты,—этого, какъ мы видѣли, съ точки зрѣнія позднѣйшихъ ведантистовъ, уже признать нельзя,—то во всякомъ случаѣ *подобіе*. И, несомнѣнно, долженъ быть первообразъ этихъ живыхъ образовъ, этихъ множественныхъ дживанатмановъ, ибо, — такъ стали теперь рассуждать,—„если есть великое и большое, то должно быть и величайшее, если есть хорошее и лучшее, то должно быть и наилучшее“¹⁾. Таковъ именно и есть Ишвара. Онъ—высшій, первый изъ пурушъ. Онъ болѣе, чѣмъ *богъ* (то-есть чѣмъ какое-либо изъ мифологическихъ божествъ), хотя и менѣе, чѣмъ *Богъ* (Брама), по крайней мѣрѣ не совсѣмъ то, что Этого. Онъ есть именно лишь явленіе, аспектъ,—но личный (Брама въ мужескомъ родѣ), личное „откровеніе“ безличнаго, „сокрытаго“ Брамь (въ средн. родѣ), активное осуществленіе божественной потенціальности²⁾.

„Все“,—пишетъ Свами Вивекананда, — „все есть Брама, Единный безъ втораго. Но Брама, какъ единный и абсолютный, слишкомъ абстрактенъ, чтобы быть предметомъ любви и поклоненія. Посему *бакта* (человѣкъ, проникнутый любовью) избираетъ относительный аспектъ Брамь, то-есть Ишвару, верховнаго Правителя. Возьмемъ сравненіе. Брама

1) *Максъ Мюллеръ*, op. cit., 279.

2) *Ibid.*, 282.

есть какъ бы глина или вообще субстанція, изъ которой изготовлено безконечное разнообразіе вещей. По веществу всѣ онѣ одно и тоже—глина. Но ихъ отличаетъ одну отъ другой форма, явленіе. Прежде чѣмъ хоть одна изъ нихъ была сдѣлана, всѣ онѣ уже существовали въ глинѣ — потенциально—и само собою понятно всѣ онѣ субстанціально тождественны. Но разъ имъ придана форма и, пока форма остается, онѣ отдѣльны и различны: глиняная мышь вѣдь не то, что глиняный слонъ, потому что въ явленіи лишь форма дѣлаетъ ихъ тѣмъ, что онѣ есть, хотя въ состояніи безформенномъ всѣ онѣ одна и таже глина. Ишвара есть высшее проявленіе абсолютной реальности или, другими словами, наивозможно *высшее чтеніе* (reading, толкованіе, понятіе) *Абсолютнаго человѣческимъ умомъ*. И какъ твореніе вѣчно, то и Ишвара вѣченъ.... Идея Ишвары покрываетъ всю область, обозначаемую или созначаемую словомъ *реальность* и, поэтому, Ишвара столь-же реаленъ, какъ все остальное въ универсѣ, что бы мы ни взяли. Да въ сущности слово реальность ничего другаго и не обозначаетъ, какъ именно это (то-есть понятія реальности и Ишвары совпадаютъ). Такова наша философская концепція *Ишвары*“ 1).

Итакъ, Ишвара есть какъ бы *вмѣстилище всѣхъ реальныхъ и дѣятельныхъ формъ* и, поскольку формы вносятъ реальные различія въ однородную субстанцію существующаго (въ Брамѣ), совокупность всѣхъ конкретныхъ „откровеній“ Брамѣ. Частично Ишвара воплощается во всемъ, что носитъ на себѣ печать *живой формы*, въ каждой вещи есть именно это начало динамически понятой формы, начало спецификаціи. Но его высшее воплощеніе—люди и особенно лучшіе изъ людей, просвѣтители и наставники другихъ, *гуру*, и изъ нихъ опять лучшіе, чрезвычайные избранники, существа богоравные. Здѣсь мы приходимъ, такимъ образомъ, къ столь знаменитой въ послѣдствіи (въ Индуизмѣ) теоріи *аватаровъ* или боговоплощеній 2).

Но опредѣленность даетъ существу, какому-бы то ни было, не только *форма*, но такъ-же и *имя*. И если образъ чело-

1) *Vedānta Philosophy*, pp. 258—259, 265, passim.

2) Объ аватарахъ Ишвары (Avatara of Isvara) см. у *Swami Vivekānanda*, op. cit., 278—282, ср. 268 folg.

вѣка, то-есть совершеннѣйшая изъ всѣхъ земныхъ формъ, особенно образъ человѣка лучшаго, „богоподобнаго“, сообщаетъ Ишварѣ, существу, по первоначальной концепціи, неясному, потому что собирательному, опредѣленность *внѣшнюю*, то его *имя* должно сообщить ему опредѣленность *внутреннюю*. Каково-же имя Ишвары, выражающее его подлинную природу?

Его имя есть *Pranava* (выдыханіе, слова), — то-же, что и имя таинственнаго и неизяснимаго слога *Ом*, наконецъ тоже, что и *Сфота* ¹⁾. Всѣ эти концепціи: *Брама* (проявленный), *Ишвара*, *Ом*, *Сфота*, въ индійскомъ религіозномъ сознаніи изучаемой нами эпохи, въ частности у послѣдователей Йоги, тѣсно связаны и часто переходятъ одна въ другую. Но именно благодаря этому, когда сравнительно новая концепція Ишвары была введена въ сферу привычныхъ уже понятій и была классифицирована, какъ *Сфота*, *Ом* и т. д., она сразу получила въ глазахъ индійцевъ исчерпывающую опредѣленность, ибо такую вполнѣ обладали уже въ эту эпоху для индійскаго мышленія, концепціи *Сфоты* и таинственнаго слога *Ом*.

„Въ универсѣ“,—пишетъ наиболѣе ясный истолкователь философіи Йоги, Свами Вивекананда,—„*Брама* или *Гираньягарбха*, или космическая интеллигенція (*Магатъ*) сначала открылся, какъ имя и уже затѣмъ, какъ форма, то-есть какъ весь этотъ универсъ. Ибо дѣйствительно весь этотъ чувственный универсъ, во всей своей опредѣленности, есть форма, за которою стоитъ вѣчный и неизреченный *Сфота*, Манифесторъ (Проявитель, личное „Откровенье“), Логосъ или Слово. Этотъ вѣчный *Сфота*, существенное и вѣчное содержаніе всѣхъ идей или именъ, есть именно та сила, которою Господь творитъ универсъ или, лучше сказать,—Господь самъ сначала опредѣляется, какъ *Сфота*, чтобы затѣмъ уже раскрыть себя, какъ этотъ конкретный, чувственный міръ. Этотъ *Сфота*, если только вообще существуетъ для него достаточный символъ, есть *Ом*. И такъ какъ никакими усиліями анализирующей мысли мы не можемъ отдѣлить слово отъ его идеи, то *Ом* и *Сфота* отъ вѣчности нераздѣльны. И посему *Ом*, онъ-же и *Сфота*, есть святѣйшее

¹⁾ См. *Макс Мюллеръ*, *op. cit.*, 280 слѣд.

изъ всѣхъ святыхъ словъ, мать всѣхъ именъ и формъ,—этотъ вѣчный Омъ, которымъ сотворенъ міръ... И это приличествуетъ одному только слогу *Ом*, ибо три составляющія его гласныя А, У, М, будучи, въ своемъ соединеніи, произнесены, какъ *Ом*, могутъ быть разсматриваемы, какъ символъ всѣхъ возможныхъ звуковъ... И какъ *Сфота*, будучи внутреннею и наиболѣе тонкою стороною міра, ближе къ Богу, какъ первое явленіе божественной мудрости, такъ и слогъ *Ом* есть истинный символъ Бога“ 1).

Такимъ образомъ, концепція Ишвары, если взять ее во всѣхъ сопринадлежащихъ моментахъ, есть очень сложная концепція и, очевидно, когда Йога говоритъ о „преданности Ишварѣ“, то она разумѣетъ вообще сосредоточеніе вниманія своихъ послѣдователей на идеальной сторонѣ действительности, хотя и возвышаетъ въ этой концепціи моментъ личнаго отношенія къ личному Ишварѣ, въ актѣ любви. Во всякомъ случаѣ „преданность Ишварѣ“, какъ бы мы ни понимали ее, не есть для Йоги цѣль сама по себѣ, но лишь средство. Цѣль-же, которую преслѣдуетъ Йога, есть та-же, что и въ Санкхѣ,—свобода (moksha) одиночества (kaivalya), достигаемая путемъ различенія (viveka), которое должно служить какъ-бы ладьею для плаванія по морю міра 2). Именно къ этой цѣли и должны вести योगина тѣ „члены“ (anga's) дисциплины или „ступени лѣстницы“, которыя были уже перечислены нами раньше 3). Однако,—какъ часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ,—то, что должно служить цѣлью, нерѣдко совѣмъ терялось въ школѣ изъ виду и на первый планъ, вмѣсто цѣли, ставились средства. Такимъ именно образомъ мало-по-малу была выработана въ школѣ та удивительная техника „ступеней“, особенно дьянъ (dhyaṇa, размышленіе, медитація) и самади (samādhi, концентрація духа, переходящая, при высшемъ развитіи, въ сверхсознательность), которая затѣмъ имѣла такое громадное вліяніе на соотвѣтственную технику достиженія нирваны въ буддизмѣ. Если вѣрить текстамъ, то чрезъ восхожденіе по этимъ „ступенямъ“, въ которомъ много не только условно-механическаго, но и

1) *Vedānta Philosophy etc.*, 283—285, passim.

2) *Махъ Мюллеръ*, op. cit., 308 и 299.

3) См. „Браманизмъ“, гл. III, II.

прямо болѣзненно - патологическаго, достигались дѣйствія изумительныя, прямо „чудесныя“ ¹⁾. Умъ Йогина, который, путемъ продолжительныхъ упражненій, достигъ власти надъ своими органическими процессами, и прежде всего научился управлять своими вдыханіями и выдыханіями, будучи устремленъ на кончикъ носа, способенъ будто-бы обонять небесное благоуханіе, вслѣдствіе чего уже утрачиваетъ вкусъ къ вещамъ земнымъ, а вмѣстѣ съ этимъ и всякое тяготѣніе къ нимъ; становится способнымъ къ воспріятію внутренняго, духовнаго свѣта, доставляющаго блаженство неизрѣченное; приобретаетъ необычайную силу („силу слона“), можетъ обыкновенными глазами видѣть невидимое, безъ всякаго спеціальнаго обученія овладѣвать труднѣйшими науками: астрономією, анатомією и пр.; можетъ, по желанію, вызывать и прекращать грозы на небѣ и т. д. и т. д. Словомъ, прошедшій Йогу, становится будто-бы чудотворцемъ въ собственномъ смыслѣ... И не даромъ европейскіе ученые, съ естественнымъ недоувѣріемъ относящіеся къ рассказамъ о подобныхъ „чудотвореніяхъ“, склонны видѣть въ техникѣ Йоги лишь иллюстрацію къ нѣкоторымъ главамъ современной патологіи...

Справедливость, впрочемъ, требуетъ сказать, что, тогда какъ *экстериическая* Йога до самаго послѣдняго времени поглощена разработкой внѣшнихъ приѣмовъ „дьянъ“, „самади“ и т. д. и не рѣдко доходитъ, въ данномъ направленіи, до просто невѣроятныхъ ученій ²⁾, — Йога *экстериическая* не менѣе стойко держится лучшихъ традицій школы, сосредоточивающихъ вниманіе своихъ послѣдователей на единой и главной цѣли, на достиженіи духовной „одинокости“ и „свободы“ отъ міра („спасенія“, *мокши*). Въ этомъ отношеніи

¹⁾ См. подробности у *Макса Мюллера*, *op. cit.*, у *Swâmi Vivekânanda*, *op. cit.*, pp. 17—85, у *Richard'a Garbe*: *Samkya und Yoga*, Ss. 43—49.

²⁾ См. въ высокой степени интересную, въ данномъ отношеніи, книгу, изданную Бомбейскимъ *Теософическимъ Обществомъ* (въ серіи Theosophical Society's Publications): *A Treatise of Yoga Philosophy*, by N. C. Paul, Assistant Surgeon, published for the Bombay Theosophical Publication Fond by *Tukaram Tatya*, Bombay. 1888. Это—нѣчто въ родѣ *практическаго руководства къ познанію чудодѣйствія*, съ обильною рецептурою, съ таинственными толкованіями элементовъ природы, съ указаніемъ различныхъ благотворныхъ или злоторныхъ составовъ и т. д.

заслуживаетъ вниманія то, дѣйствительно замѣчательное, наставленіе одного новѣйшаго литературнаго памятника школы, изъ котораго дѣлаетъ интересное извлеченіе, въ своей книгѣ, Максъ Мюллеръ:

„Смерть слѣдуетъ за человѣкомъ подобно тѣни и преслѣдуетъ его, подобно врагу; потому совершай добрыя дѣла, чтобы ты могъ получить послѣ блаженство.

„Частное наслажденіе земнымъ благополучіемъ ведетъ къ страданію. Жаль, что вы не испытали „познай себя самого“.

„Жить въ мірѣ, но не быть имъ — таково правило, которому учатъ наши старые Rishi's (мудрецы) и оно есть единственное средство освободиться отъ міра.

„Тѣло погибаетъ; оно переходяще, тогда какъ я вѣчно и не погибаетъ; оно связано съ тѣломъ только цѣпью дѣлъ (карма); оно не должно подчиняться ему.

„Если, въ силу простой небрежности, вы не дѣлаете ничего добраго для вашихъ собратій—людей, то вы будете сами себѣ врагомъ и сдѣлаетесь жертвой всѣхъ несчастій міра.

„Лучше дѣлать меньше добра, но съ чистымъ сердцемъ, чѣмъ дѣлать его больше, но съ ревностью, гордостью, коварствомъ и обманомъ. Малое, но доброе и любовное дѣло всегда цѣнно, подобно чистому бриллианту, подобно чистой эссенціи или дружескому и сердечному совѣту.

„Если вы физически не способны подчиниться страданіямъ, претерпѣть суровость и погрузиться въ глубокое созерцаніе, то для васъ настоящимъ средствомъ для освобожденія души вашей отъ тяжелыхъ цѣпей дѣлъ (карма) будетъ управление страстями вашего сердца, подавленіе вашихъ желаній, спокойное исполненіе вашихъ мірскихъ дѣлъ, преданность, поклоненіе Богу и осуществленіе въ себѣ „постоянной истины“, съ непрестаннымъ памятованіемъ о переходящности вселенной.

„Управлять своимъ умомъ, рѣчью, тѣломъ не значитъ быть не думающимъ, молчаливымъ, и недѣятельнымъ, подобно животнымъ и деревьямъ; это значитъ вмѣсто того, чтобы думать дурно, говорить ложь и дѣлать вредъ другимъ, направлять свой умъ, рѣчь и тѣло къ добрымъ мыслямъ, добрымъ словамъ и добрымъ дѣламъ“ 1).

1) Максъ Мюллеръ, *op. cit.* стр. 294—295.

КРИЗИСЪ РЕЛИГИОЗНО-ПАНТЕИСТИЧЕСКАГО МІРОСОЗЕРЦАНІЯ ИНДИ.

Распаденіе непосредственнаго религіозно-пантеистическаго міросозерцанія, которымъ жилъ первоначальный браманизмъ, на различныя, противоборствующія и другъ друга исключаящія, направленія философской мысли, несомнѣнно знаменуетъ собою *критическій моментъ* въ жизни религіознаго сознанія Индіи, — его, какъ говорятъ, *кризисъ*. Въ самомъ дѣлѣ, когда противъ крайняго идеализма (*Веданта*) выступилъ въ браманизмѣ реализмъ съ атеистическою окраскою (*Санкья*), а надъ ними обонми, какъ выходъ изъ этой противоположности и возвышеніе надъ нею, сталъ опредѣляться мистическій полуреализмъ Йоги, съ наклономъ къ теизму, тогда яснымъ стало, что въ религіозное сознаніе Индіи вступило *недовольство* наличнымъ міросозерцаніемъ и исканіе высшаго, болѣе удовлетворяющаго многостороннимъ запросамъ челоувѣческаго духа, — именно кризисъ.

Весьма замѣчательно то, что *Браманизмъ* въ своей исторіи прошелъ въ обратномъ направленіи весь тотъ путь, который *Веданизмъ* (первый періодъ въ исторіи индійскаго религіознаго сознанія) прошелъ въ прямомъ.

Веданизмъ началъ высокимъ, вполне теистическимъ *представленіемъ* о Богѣ (Дьяусъ-Азура-Питаръ). Но съ теченіемъ времени отъ этого представленія, какъ планеты отъ сферы, съ которою онѣ первоначально составляли одно цѣлое, такъ сказать, оторвались отдѣльныя божественныя свѣтила, — гипостазированныя свойства и функціи первоначально единаго Божества, которыя, подпавъ мнѣологическому процессу, дифференцировались, оплотнѣли и, въ качествѣ относительно-самостоятельныхъ божествъ, вошли въ составъ развитаго пантеона Веданизма. Лишь къ концу процесса религіознаго сознанія, подавленное и какъ-бы уstraшенное этою непрерывно возростающею численно множественностію божествъ, стало относиться къ нимъ *критически* и искать за этою дробностію пантеона его существеннаго единства, — того *Единого*, отъ Котораго мало-по-малу оно ушло въ своей исторіи. Пробужденіе именно этой *идеи единства Божества* и можно разсматривать какъ *кризисъ перваго періода* въ исторіи индій-

скаго религіознаго сознанія, извѣстнаго подъ именемъ Ведаизма.

Браманизмъ, какъ мы сказали, проходитъ въ своей исторіи тотъ-же путь въ обратномъ направленіи. Онъ началъ *понятіемъ* о Единомъ безъ втораго, (то-есть именно тѣмъ, чѣмъ Ведаизмъ кончилъ). Но затѣмъ въ этомъ идеалистическомъ Единомъ онъ сталъ мало-по-малу открывать элементы множественности: сначала, рядомъ съ Единымъ и какъ-бы внѣ Его, онъ поставилъ реальный міръ, затѣмъ надмірныя силы (которыя, особенно въ позднѣйшемъ браманизмѣ, были гипостазированы и возвышены на ступень геніевъ и божествъ, подчиненныхъ Брамѣ-Атману) и, наконецъ, въ самомъ Единомъ смутно различилъ того Втораго, Котораго сначала столь рѣшительно отрицалъ (Сфота, Ишвара). Это пробужденіе идеи необходимости реальныхъ и конкретныхъ различій въ Единомъ и можно разсматривать, какъ кризисъ втораго періода въ жизни индійскаго религіознаго сознанія, извѣстнаго подъ именемъ браманизма, дробленіе-же философскихъ направленій (школъ, съ ихъ системами) слѣдуетъ разсматривать именно какъ наиболѣе яркое и наглядное выраженіе этого кризиса.

Такимъ образомъ, сама исторія ставила религіозному сознанію Индіи задачу—возвыситься надъ противоположностями политеизма, составляющаго сущность Ведаизма, съ одной стороны, и отвлеченнаго пантеизма, составляющаго сущность Браманизма, съ другой, къ лучшему богосознанію, къ высшей формѣ религіи, каковою служитъ теизмъ. И дѣйствительно постулять теизма мы находимъ ясно выраженнымъ въ *Индуизмѣ*, который служитъ эклектическимъ синтезомъ всего того, что выработала исторія индійскаго религіознаго сознанія. Но на пути къ этой высшей ступени своего историческаго развитія, выражающей его конечный смыслъ, религіозное сознаніе Индіи должно было пережить тяжелое искушеніе, которое предстало предъ нимъ (частнѣе, предъ сознаніемъ браманистическимъ) въ формѣ „ереси“, величайшей изъ всѣхъ міровыхъ ересей,—въ формѣ *атеистическаго Буддизма*.

Алексѣй Введенскій.